Tractatus Philosophiae

Historia de la Filosofía Moderna

La era de la crítica



Félix Duque

AKAL

Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

1.ª edición, marzo 1998
2.ª edición, julio 1998

C/ Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid-España
Teléf.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-0895-5
Dep. legal: M-26821-1998
Impreso en Eurocolor, S.A.
Rivas Vaciamadrid (Madrid)

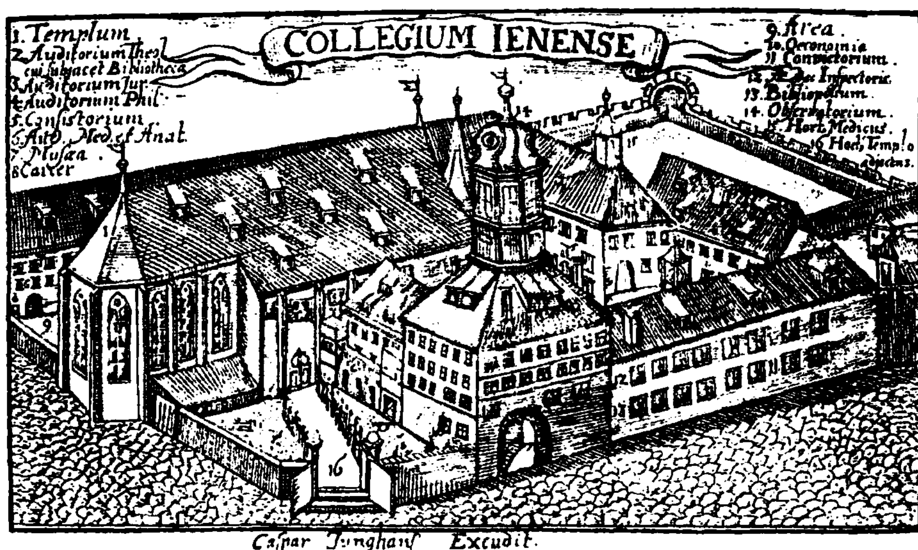
Historia de la Filosofía Moderna

La Era de la Crítica

Félix Duque



Índice general



La Universidad de Jena hacia 1710 (la *celeberrima Salana)*, futuro centro de irradiación de la Era Crítica.

Prólogo

TARDÍO PROPÓSITO DE ENMIENDA

«Este es podenco: ¡guarda!»... Quizá de esta suerte le podrá acontecer a este historiador, que no se atreverá a soltar más la presa de su ingenio en libros que, en siendo malos, son más duros que las peñas.
Miguel de Cervantes, Segunda Parte del Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. Prólogo al lector.

Como es sabido, todo Prólogo que se precie viene escrito después de que el autor concluya el libro que el tal Prólogo debiera abrir: cosa dialéctica y de no poca monta. Al presente le cabe empero la desdicha de haber sido redactado luego de que este historiador haya, no ya escrito, sino reescrito y refundido el siguiente compendio unas cuantas veces, de modo que su Pórtico más parece punta de *iceberg–palimpsesto* que aséptica puerta de entrada a una época increíble de la filosofía. Punta roma y no puerta es en efecto. Pues uno abrigaba la intención de establecer el *Sistema* de toda la llamada «Era Crítica». Pero, a pesar del abrigo, el proyecto se «constipó» en seguida (sobre todo en el sentido de *constipare*: «embutir, atiborrar»). De modo que me pasó algo parejo a la «maravillosa esperanza» de Sócrates: que ésta iba menguando según yo escribía, al igual que le pasaba a nuestro Santo Patrono según él leía a Anaxágoras (con el negativo valor añadido de que, en el caso del Ateniense, el escrito era de otro). Y no –como se quejaba mi venerable compañero de desengaño– porque su «hombre no usaba para nada la mente», sino al contrario: porque yo usaba y aun abusaba de la mía, por demás limitada, cuando pretendía imponer rígido esquema a una época más semejante a tornado que a «región de verdades eternas», según el ensueño del buen Leibniz.

Por la *Introducción* podrá apreciar el lector la magnitud de mi propuesta. De las cimas en las que por aquel entonces parecían casi llegar a tocarse –cual convergentes «Puertas de Europa»– *lógica* y *metafísica* debiera haberse descendido directamente (disponiéndose así este «aprendiz de brujo» a redactar y hasta a desarrollar algo parecido a un «Novísimo Programa del Idealismo Alemán») a pie de monte (o mejor: a pie de obra, que la época no admite cosas dadas, sino a lo sumo materiales para la propia formación y cultura), a fin de medir y sopesar el asiento *natural* de tan estupendas –aunque algo áridas– montañas. Y luego, tras comprobar que este sustrato mecánico y bien trabado

(seguramente por reflejo expansivo y de arriba abajo –literalmente: categorial– de las encumbradas e intensísimas leyes lógico–metafísicas) hacía brotar paradójicamente las románticas flores de la *filosofía de la naturaleza*, tendría que haberse emprendido sintético ascenso, reconstruyendo racional y casi piramidalmente esa doble «montaña» del ser y del pensar, descubriendo primero al «maestro de obras» –el *hombre*–; y así, sosteniéndose en cada nivel con el «piolet» de la razón crítica, habríamos escalado por realizaciones siempre más complejas. *E quindi sarebbemo usciti a riveder le stelle*, remedando al Dante (mas ya se ve que he debido cambiar el triunfal tiempo en presente del verso inmortal por un impotente potencial). Es decir, desde esas reganadas cimas (a la sazón, henchidas por la reconstrucción; como si fueran «nadas rellenas», que diría donosamente Hegel) habríamos podido levantar la vista al cielo de la *religión* (un cielo postidealista nada despejado; bien al contrario, hondamente conmovido por la tempestad del «Señor del ser»).

Pero, según iba escribiendo la Primera Parte del proyecto inicial, a saber: la Lógica y Metafísica, me daba cuenta de que es más difícil hacer un compendio sistemático a partir de un abstracto esquema que inflar de aire un perro con un cañuto. Más aún: al ser descrita en el ordenador (ya no se usan bien cortadas péñolas), la dual y estática montaña se estaba de hecho transformando paulatinamente en algo así como una jauría de ariscos podencos que, vivos y coleando, no se dejaban desde luego sacar primero las entrañas para reintroducirlas después –refundidas según mi leal saber y entender– por salva sea la parte. De esta guisa, me veía obligado a introducir continuos avisos al lector que, si no conocía ya –aunque sólo fuera de lejos y como a bulto– a esos magníficos «animales metafísicos» (dicho sea a la griega y con todo respeto), tendría necesariamente –barruntaba ya, suspirando– que marearse con tantas recomendaciones, idas y venidas. ¿Quién podría dudar, por caso, de las magníficas aportaciones de un Fichte a la lógica (dialéctica) y a la metafísica? Y sin embargo, ¿cómo mencionar siquiera una palabra de su siempre renovada «Doctrina de la ciencia» sin presuponer el conocimiento de la concepción kantiana de la libertad (cuyo estudio debería «venir» posteriormente, en el tema de la Etica)? ¿Cómo hablar de las aportaciones de Schelling a esas heladas cumbres (invertidas en abismos) del «Yo absoluto», el «Fondo de la existencia» y la «fuerza de voluntad» como «Ser originario», sin tener en cuenta sus trabajos pioneros en la *Naturphilosophie* y sin estar ya enzarzado en problemas de religión? Ni el débil palo de mi «armonía preestablecida» ni mis pobres conjuros a tan grandes ancestros lograban convencer a éstos de que así se les entendería mejor, y de que hasta ellos mismos se habrían entendido a sí mismos «mejor» de haber leído las páginas de este historiador metido a hermeneuta. Hacían bien en no dejarse rellenar; los textos que recogían sus hazañas tienen ya su propio orden y, en cuanto intentaba enmendarles la plana, los espíritus de sus autores me enseñaban (seguiremos estirando el símil) sus amenazadores dientes. Así, empecé a sospechar que no se trataba tanto de reformar más o menos *more geometrico* esos textos cuanto –continuando con Spinoza– *de emmendatione intellectus* (de enmendar mi mente, vaya).

En este doloroso trance, creo haber descubierto (menos mal) una ley y una regla. La *ley* tiene sabor fichteano (ya se sabe: vivir no es filosofar, y viceversa), y establece que la dificultad de someter a orden lógico y sistemático un conjunto de textos crece proporcionalmente según se va acotando el período histórico a considerar (o sea, según el historiador–filósofo se va acercando a la «generación» y aun a la «biografía»), hasta hacerse infinita en el imposible punto de contacto entre instante y pensamiento. Las variables intervinientes, las interacciones de todo tipo en un mundo bien distante del *lógos* enciclopédico, y en fin: eso que Schelling y Hegel llamaban «horrores del mundo

objetivo», impiden establecer para períodos breves eso que Ortega llamaba «Historia como sistema». Formulado más lapidariamente: «El atiborramiento o "constipado" de sucesos entrecruzados aumenta según va menguando el período». Sólo cabe entonces el orden narrativo, bien que teleológicamente orientado (y eso es lo que he hecho yo, estableciendo como hilo conductor la temática lógico–metafísica). Y por lo que hace a la *regla* (como tal, subjetiva), me atrevo a denominarla «Regla Duque de la angustia del plazo». Y reza así: «Pasado un punto de inflexión, coincidente más o menos con la mitad del plazo prefijado por la Editorial, va creciendo el número de páginas en proporción inversa al tiempo restante y al acabamiento del proyecto.» Más brevemente: el final de la obra se aleja *in indefinitum* según se acerca la temible «frontera muerta» o *deadline*.

En obstinada conformidad con la regla, el libro crecía y crecía hasta dejar con mucho de ser un «manual». Pronto alcanzó tal peso y volumen que, no las manos –si benévolas y comprensivas, al fin humanas–, sino sólo un facistol podría sostenerlo ¡Y eso que andaba aún por la Primera Parte! Sin olvidar que este libro ahora por fin pergeñado debiera ser de alguna manera útil en las aulas universitarias, como *vademecum* de una asignatura ¡que ha de ser enseñada en un solo cuatrimestre! (si llega, aunque pomposamente sea denominado Semestre). Es obvio que, en este caso, el «investigador» Hyde se había adueñado de la voluntad y personalidad del «profesor» Dr. Jekill, y desde luego no para bien. Confieso al lector humildemente mi perplejidad de entonces. Hasta que descubrí el banal y eficaz antídoto. Si no puedes ser genial, escribe un buen manual. Mi conciencia finita se quedó así relajada (aunque no mi herido *ego)*. Y ella me dicta la siguiente declaración pública: prometo solemnemente no volver a hacer lo que yo (y casi todos mis colegas, ¿para qué engañarnos?) he tenido por deporte favorito al comienzo de cada Curso: denostar a los manuales y a sus autores, y pedir que mejor se tomen apuntes, porque «ya se sabe» que todos los compendios son o refritos, o cosa anticuada, o propagadores de simplezas; o a lo peor: todas esas cosas juntas, y más. El «razonamiento» implícito y casi inconsciente que había detrás de tan aprióricas refutaciones –como veo ahora, tras la experiencia– era un bonito ejemplo de falacia naturalista: «Si "Yo" (el de los profesores de filosofía debiera ir siempre con mayúsculas, y hasta ser tenido –al menos según íntima convicción de sus detentadores– por absoluto) no he escrito un manual, entonces es que *no deben* escribirse manuales». Bien, ya he escrito uno. Al hacerlo, mi respeto y consideración hacia los antecesores –y ahora gremiales compañeros de galera y galeradas– han alcanzado cotas sólo parangonables al respeto kantiano por la ley moral.

Entiéndaseme bien: el confesado fracaso de mi empresa inicial no afecta según creo al resultado final y de (grueso) cuerpo presente, del que estoy moderadamente satisfecho. No establece un Sistema, pero me parece un buen Manual (¡eso es al fin lo que se me pedía y lo que también yo, en cuanto coordinador de la Serie *Tractatus Philosophiae*, me pedía a mí mismo!). No romperá los moldes establecidos. Pero no desdecirá, según espero, de sus antepasados. No pasaré a la Historia por esto (ni seguramente por ninguna otra cosa). Pero el libro sí es una contribución –actualizada– a la Historia (de la Filosofía). Me gustaría que, a pesar de la ley (las leyes se quebrantan, y a veces con buenos resultados), navegantes más esforzados que yo intentaran desarrollar y cumplimentar hasta donde sea posible el cuadro general esbozado por mí en la *Introducción* (la cual, aunque muy modificada –según la costumbre, fue escrita antes del libro y a modo de boceto de éste–, sigue guardando, creo, el sabor de la aventura). Por lo que a mí toca, veo difícil que ante futuras empresas del género no me susurre, medrosa, mi cervantina conciencia: «Este es podenco, ¡guarda!».

A pesar de las refundiciones, el lector queda advertido de que encontrará en estas páginas una atención preferente (y para algunos, seguramente excesiva y unilateral, como los «hipertrofiados» de Nietzsche) a la temática lógica y metafísica. ¿Qué le voy a hacer, si yo mismo fui primero profesor de metafísica, y sólo después de historia de la filosofía moderna? El pasado pesa. Y además, sigo convencido de que la metafísica es la Ciudadela de la filosofía, el centro del que todo irradia y al que todo retorna. Por muy postmodernos que nos creamos, la metafísica se «supera» –si ello es hacedero– introduciéndose en ella y palpando sus entrañas y anfractuosidades, no dejándola a un lado por inútil (quien obra así, ya es «metafísico» *sans le savoir*; sólo que malo). Se observará que, cauto, he aligerado todo lo posible el texto principal (el llamado «corpus»), a fin de que sirva de consulta a los estudiantes primerizos, y metido en notas cuanto me parecía de interés para seguir profundizando en los temas. Que, a pesar de todo, quedan innumerables temas y autores por tratar, ¿quién lo duda? Falta ¡todo lo que no provenga en esa época de Alemania, salvo de pasada! Y aun ciñéndose a ese área cultural, falta todo el romanticismo (aunque me he asomado desde luego a la poliédrica y omniabarcante figura de Schelling); faltan nada menos que Hölderlin y los Schlegel, salvo en alusiones de soslayo. ¡Faltan Lessing, Goethe y Schiller! Por volver a lo de antes: al final he acabado ateniéndome en general (¡vaya por Dios!) a los autores tratados por esos manuales «al uso» que yo tanto entonces denostara (ejemplo de profesor resabido: «¡Fíjense en Fulano! ¡Ni siquiera trata de Lambert, de Baumgarten, de Oetinger o de Heydenreich!»). *Mea maxima culpa.*

Y acabo, pues noto que la presente *excusatio non petita* está engrosando aún más este exageradamente grueso volumen. Ya se comprenderá que, tras cantar la palinodia, no me atreva a citar en este *tardío propósito de enmienda* (y tan tardío: ¡el libro está fuera de plazo!) los nombres de quienes me han ayudado de múltiples maneras. Pues por más que se diga eso de: «los defectos son sólo imputables al autor», ya la sola mención de los amigos basta para hacerlos de algún modo responsables del resultado (si honrado, trunco). Así que me limito a dedicar este manual al único ser (filósofo, a su manera: tendrá que ser por fuerza «cínico») que no me ha abandonado en mi furioso teclear ni preguntado: «¿Pero cuándo vas a terminar con Schelling, eh?»; se lo dedico a mi compañero–alfombra –de cuarto, y a pie de mesa–, el cual nunca leerá el libro y por tanto no me gruñirá (o al menos no me gruñirá por eso, como en mis inquietos sueños de culpabilidad lo hacían en cambio los grandes «podencos» por mí tanto –y tan maltratados). Se lo dedico a Argos (que no es podenco ni de raza, seguro, sino híbrido y cruzado. Como su amo).

Introducción

LA HERIDA GRANDEZA DE LA FILOSOFÍA

Toda Historia que merezca tan alto nombre (sin quedarse en narración, o a lo peor: en cuento) debe ser ubicada, siquiera en general y a grandes rasgos, dentro de bien delimitadas fronteras. En nuestro caso, éstas serán de tres tipos: *cronológicas*, *geográficas* y *sistemáticas*.

Estas tres formas se reúnen ya de entrada en una tesis audaz, a saber: la era de la *crítica*, reconocida y alabada por Kant como propia, coincide en tiempo y lugar con la «verdadera Ilustración» (por decirlo en términos de Hegel). Crítica e Ilustración acuñarían así un período mucho más amplio del que, según los manuales al uso, correspondería a la Ilustración alemana (la *Aufklarung*, tantas veces mentada y tan pocas dilucidada[1]).

Expondremos más adelante nuestras razones para determinar cronológicamente esta época entre la segunda década del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX. Geográficamente hablando, la era tendría su centro en todas las regiones de habla alemana, con incursiones procedentes de una periferia tan señalada como la inglesa (por

[1] Según el Diccionario DUDEN (Mannheim/Viena/Zurich 1989²), el término *Aufklarung* presenta cuatro significados. Y es interesante constatar que todos ellos, directa o metafóricamente, convienen al período que vamos a estudiar. Así, nuestro término puede querer decir: 1) *esclarecimiento pleno* (por ejemplo, de un crimen). Ahora bien, hay al menos dos modos de esclarecer algo: o bien reduciéndolo a notas racionales claras y distintas –o sea, disolviendo y anulando su carácter problemático o misterioso–, o bien sacando a la luz pública su carácter de problema o misterio sin anularlo, sino al contrario: realzándolo. Éste último es el rasgo distintivo, a mi ver, de la *Aufklarung* como período histórico (a diferencia, por ejemplo, del Siglo de las Luces francés). 2a) *aclaración* sobre una conexión hasta ese momento oculta, y que por ello generaba ansiedad. Como veremos, esa «aclaración» se dirige a lo que convencionalmente se ha llamado «Problema de Lessing»: en términos muy generales, se pregunta por la justificación que permita el paso de lo histórico (o empírico) a lo eterno y racional (y aun suprarracional). 2b) *Información sobre problemas sexuales o políticos*, es decir: sobre todo aquello que afecta a las relaciones interpersonales y que aparentemente se impone como un destino, como algo externo que somete y subyuga. 3) *Corriente espiritual europea de los siglos XVII y especialmente XVIII, determinada por el racionalismo y la creencia en el progreso y dirigida contra la superstición, los prejuicios y el pensamiento basado en la autoridad*. Y por fin: 4) *información sobre la situación militar del enemigo*. Y ya veremos cómo este último significado puede valer de excelente metáfora para todo el período: el «enemigo», a primera vista externo (el clero ortodoxo luterano, el absolutismo de los príncipes), será al fin *románticamente desenmascarado* como propio de las entrañas mismas del hombre.

lo que hace a la economía política y a la nueva estética del gusto y el sentimentalismo) o como la francesa (por lo que hace al genial estallido de su revolución y sus consecuencias políticas, religiosas y artísticas).

Por lo demás, en ese tiempo y en ese territorio se darían –como si se tratara de un campo de batalla con deserciones y hasta paso al otro bando– todos esos movimientos que por lo común parecen estar perfectamente troquelados con sus nombres y sus fechas: la *Ilustración* propiamente dicha (como si pudiera hablarse aquí de «propiedad»), el *Sturm und Drang* (expresión difícilmente traducible: «Tempestad y empuje» resulta, sobre inexacto, cursi), el «clasicismo» (la *Klassik* de Goethe y Schiller), el *criticismo* o la *filosofía trascendental* kantiana, el *idealismo alemán* y el *romanticismo* (dividiendo incluso a este último en «primer romanticismo», «romanticismo maduro» y «romanticismo tardío»). Puede ser que esas divisiones y clasificaciones tengan alguna utilidad didáctica, pero a la verdad confunden más que aclaran; no sólo se pierde así la continuidad de los problemas, y aun del desarrollo vital de individuos señalados (por ejemplo, Kant o Goethe deberían ser «repartidos» entre los cinco períodos), sino que resultan inexplicables desde ese «Lecho de Procusto»[2] las «recurrencias» y resurgimientos de autores o doctrinas que no «deberían» estar allí (el «ateo, impío, racionalista y rígidamente geometrizante» Spinoza impulsará una religión naturalista y prometeica; el «empirista escéptico y psicologista» Hume –si no ateo, al menos «agnóstico»– fecundará las especulaciones «extravagantemente fideístas e irracionalistas» de un Hamann y un Jacobi, etc.). Además, esos «cortes» –tan convencionales que a veces saltan a lo arbitrario– dejan en completa oscuridad o se limitan a «explicar» como extraño retroceso el hecho de que *idealistas* tan afamados como Hegel sean vistos primero como ilustrados, enseguida como exacerbadamente románticos y vitalistas, para pasar a continuación a renovar el programa del muy racionalista Christian Wolff y acabar de apóstol de la Restauración y promotor ideológico del incipiente imperialismo prusiano (de modo que al fin no se sabe muy bien dónde estaría justamente su «idealismo»; quizá por ser tildado éste de «absoluto» debiera estar, como dicen de Dios, en todas partes y en ninguna). Basta parar mientes, por lo demás, en el hecho de que las célebres palabras de Kant que abren como exergo esta Segunda Parte están escritas en 1781, es decir: siete años después de que Goethe, con su poema *Prometeo* y su novela epistolar *Las penas del joven Werther*, rompiera los anquilosados moldes de la moral y la religión burguesas y convirtiera literalmente el mundo de los lectores cultivados en un «valle de lágrimas», y de suicidios. Por ello, nosotros no seguiremos aquí esas divisiones cronológicas, aunque las respetemos, y trataremos el entero período como algo unitario, estudiándolo en cambio de forma sistemática y aun «enciclopédica», si se quiere.

Haciendo pues nuestras las palabras de Kant, consideraremos ese extenso período de aproximadamente ciento diez años como *la era de la crítica*. El término procede del griego *kritiké téchne*: «arte de enjuiciar» (a su vez, de *kríno*[3]: en general, «separar» y «distinguir»). Lugares clásicos del uso del término se encuentran en la aurora de la filoso-

---

[2] Según la leyenda griega, Procusto era un facineroso que, conculcando la sagrada ley de hospitalidad establecida por Zeus, invitaba malévolamente a los caminantes a descansar en su casa, en un lecho de rígidas medidas: cuando el sufrido viandante no daba la «talla», Procusto estiraba sus miembros hasta que el torturado cuerpo se adaptara perfectamente al lecho; si, al contrario, sobrepasaba las medidas, recortaba las extremidades hasta conseguir que encajara el mutilado cuerpo en la cama.

[3] Según el *Dictionnaire Grec–Français* de C. Alexandre (París 1878[18]), *kríno* comprende una rica variedad de significados. Todos ellos, esclarecedores de nuestra *Kritik*: 1º separar, elegir; 2º distinguir, discernir (también nuestro «discriminar» viene de esa raíz, sin olvidar «crimen» y «crisis»); 3º juzgar por comparación; 4º juzgar en un proceso (y derivadamente, «acusar» y «condenar»); 5º tomar una decisión sobre algo dudoso; 6º

fía y en la «crisis» de su inicio. «Juzga, discrimina con *lógos»* ordena la Diosa al iniciado del *Poema* de Parménides, para que aquél no se deje llevar por las opiniones contrapuestas e incompatibles de mortales «bicéfalos». Y a poco de iniciar ese verdadero «tratado del método» constituido por el libro I del *de partibus animalium*, distingue Aristóteles entre dos tipos de hombres cultivados: los que hoy llamaríamos «científicos» y el hombre bien educado o de «buena crianza», que es *«kritikón* (enjuiciador) con respecto a todo». Este último sería, desde luego, el filósofo. De modo que bien podría decirse que la filosofía en general es desde el principio *crítica*, o no es filosofía en absoluto. Y adviértase que la «crítica» es un arte *(téchne)*, no una ciencia *(epistéme)*. Es decir: no procede de acuerdo a reglas fijas que pudieran ser enseñadas y aprendidas (también Kant insistirá en que no se aprende filosofía, sino que se aprende a filosofar). En última instancia, «tener buen juicio» es algo que se tiene, o no se tiene. Todo depende del hombre que uno sea, como apuntará Fichte.

Así, por su origen, la crítica descansa en un fondo desconocido (ya hablaremos de la misteriosa «raíz común» kantiana), sólo vislumbrable por los frutos logrados. Remite a una *marca* o *carácter* inteligible del que sólo cabe dar gracias (y por eso se avendrá tan bien la crítica con Kant, pietista y buen luterano) o maldecir la suerte (como hacen los desdichados y altivos «héroes» Manfred o Caín, de Lord Byron). En cambio, por su objeto, la crítica se aplica a todo, pero especialmente a cuanto *interesa* al ser humano como tal (o sea: se aplica ante todo a la religión y la política). Por el ejercicio de la crítica se llega a ser «nada menos que todo un hombre», por citar a Unamuno. Es pues un quehacer unitario en el que se empeña la totalidad del ser humano. Esa actividad, que no *doctrina*, está lejos por consiguiente de toda especialización y peritaje. En ella, lo expuesto y el expositor se *exponen* a la vez, de modo que aquí es difícil diferenciar entre la obra y el agente (un caso señero de «crítico» en este sentido sería Goethe).

Ahora bien, si el «arte de enjuiciar»[4] es practicado y aconsejado ya desde Parménides y Aristóteles, si desde su inicio es la filosofía crítica, ¿por qué habría de constituirse precisamente en el siglo XVIII alemán la *era de la crítica?* Es que, en Grecia, ese «don» (el don de la diosa *Diké*, la Justicia) señala y unge a unos individuos –distintos a los «muchos» y casi divinos–, que a lo sumo imparten sus doctrinas a «iniciados» y en círculos restringidos –en una suerte de «misterios» rivales de los religiosos–, sin poder con todo enseñar a sus adeptos a «tener buen juicio», sino a lo sumo estimulando y educando, sacando a la luz –como hacía Sócrates, el «partero de almas»– el don oculto que a algunos agraciados ha sido otorgado, o poniendo al contrario en evidencia –como hacía también Sócrates, ese «enemigo de la democracia»– a quienes se pavoneaban por ahí creyendo saber muchas cosas, cuando lo único que se puede saber (de verdad) es que nada se sabe de verdad. Cuando lo único que se puede hacer es juzgar según un «demonio» interior (que el buen «republicano» Kant convertirá en «hombre interior») respecto a esas vanas pretensiones.

En cambio, tras el Cristianismo y la Reforma (y contra el despotismo ilustrado y sus *philosophes*, que siguen pensando a la griega que hay Hombres y vulgo: *la canaille*, según Voltaire) un puñado de alemanes se empeñará, tras las huellas abiertas por Descartes

---

probar, ensayar; 7º determinar, resolver; 8º pronunciarse o juzgar sobre algo; 9º en términos médicos: «resolución de una crisis», y 10º secretar, evacuar, expulsar.

[4] Obsérvese que, según esto, la famosa tercera Crítica kantiana: la del Juicio (*Urteilskraft*: literalmente, «fuerza o capacidad de juzgar»), da nombre en realidad a una redundancia. Dicho a la griega, sería en efecto una *Crítica de la crítica*. Y en efecto, en esa obra se «pondrán en su sitio», se discriminarán la Crítica de la razón especulativa y la Crítica de la razón práctica. De modo que, tercera cronológicamente, la *Crítica del Juicio* sería ontológicamente la primera: el fondo o sustrato desde el que se alzan las otras dos.

(para quien el «buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo»), en generalizar la buena nueva[5] y en exigir a cada hombre que se esfuerce por llegar a ser lo que él en su fondo –y gracias a un Dios oculto– ya era de siempre: *persona*, representante de la Humanidad.

Y así, mientras que Sócrates educaba a Alcibíades, a Fedro, o al esclavo –anónimo– de Menón, sólo por pertenecer a éste, y por hablar griego, Lessing se propondrá nada menos que *La educación del género humano*. Y Herder se atreverá a señalar las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. De la Humanidad: no de «hombres escogidos» como Alejandro, César, los Médici o Luis XIV, según hiciera Voltaire en su filosofía de la historia. Al fin, ya había advertido Leibniz que la «fuerza viva» se despliega en cuanto se remueven los obstáculos que la mantenían sujeta. De ahí la exigencia de una revolución interior, de una «revolución del modo de pensar» (Kant). Pues de nada valdría oponerse al absolutismo principesco y a la ortodoxia luterana si el hombre no osara descender al mismo tiempo a su propio «centro»: a la Noche de Novalis o a las «Madres» goetheanas (a cuyo antro no se atrevía a ir Mefistófeles, por no ser en suma más que «demonio» y no Hombre[6]). *Emancipación*, sí, desde luego. Pero emancipación, sobre todo y ante todo, de la minoría de edad de la que uno mismo es culpable (Kant). No se puede derrocar a un Rey si uno mismo no se siente *ab origine* Rey; y a la inversa, es posible deponer y hasta decapitar a un Rey si y sólo si éste ha hecho ya en su interior abdicación de sus derechos y su dignidad humana (Novalis). La ruindad y la opresión se deben en general a que el Rey ha olvidado su gravísima responsabilidad de ser Hombre; o a que el filósofo, «en medio de toda su filosofía», ha olvidado que ante todo ha de ser Hombre (Hume). Quizá no sea este Mensaje crítico una *buena* nueva. Pero sí es ciertamente *nueva*. Más aún: es la Novedad por excelencia, la Nueva que instaura el tiempo *nuevo*. El tiempo de la Modernidad. De ahí también la inescindible unidad alemana de Crítica e Ilustración (unidad que contradistingue a nuestro período de los paralelos *Siècle des Lumières* francés y *Enlightenment* inglesa). No es lo mismo expandir luces desde posiciones elevadas (en plan de consejero áulico o de miembro de *l'Académie)* que esclarecer los límites y sentido de lo que significa ser hombre: *cualquier* hombre. No es lo mismo «ilustrar» que «estar informado», o sea estar al tanto de esa fuerza oscura que posibilita mi ser. Cuando el *Gelehrter* –digamos, el hombre «bien educado», no el «sabio»– de la *Aufklarung* mire a ese fondo, verá que en él se abre la «flor azul» del Romanticismo. Y es que, como el ser, también la «Ilustración» se dice de muchas maneras.

Sólo que incluso dentro de nuestra germánica «era de la crítica» se dice *Aufklarung* de muchas maneras. De modo que si no queremos colgar a esa «voz de muchas aguas» el infame mote de «equivocidad» u homonimia (o ser acusados por los autores de manuales al uso de arbitrariedad: ¿quién no se da cuenta de que la Ilustración es la Ilustración y el Romanticismo Romanticismo?), habrá que buscar entonces para su significado eso que los escolásticos llamaban el *analogado principal* o los matemáticos el *mínimo común denominador*. Y este rasgo característico puede decirse con una palabra: *reconciliación*,

---

[5] Un tanto ambigua, en verdad. Pues el Mensaje de la filosofía sigue siendo «crítico», esto es: sigue anunciando que nada se puede saber de verdad, y que por ello tenemos que aprender a valorar ese *fondo* negro al que ya se asomara Leibniz (el patriarca de todos los críticos ilustrados alemanes). *Pues justamente de aquello que realmente interesa no es posible tener ciencia*, sino sólo juzgar con tiento. Ser hombre es algo más alto –aunque menos exacto– que ser «científico». ¿Hemos olvidado hoy esa admonición de Aristóteles, de Leibniz, de Hume, de Kant?

[6] Cuando a Sarastro le preguntan los sacerdotes de *La flauta mágica* (de Schikaneder / Mozart) si Tamino reúne condiciones para ser iniciado (en clara alusión a la logia masónica a la que ambos autores pertenecían), arguye el Gran Maestro que Tamino es más que Príncipe: *Er ist ein Mensch* («El es un hombre»).

reunión de lo originaria y dolorosamente escindido (un rasgo, dicho sea de paso, por el que la *Aufklarung* se opone al método *analítico*[7], convencionalmente atribuido al Siglo de las Luces francés).

En todos los ámbitos: psicológico, político, científico, religioso, etc., el siglo XVIII alemán (y el primer tercio del XIX) sentirá en efecto la necesidad de restaurar una primitiva unidad perdida: si se quiere, la del *ser originario*, escindido ya en la lógica y en el lenguaje (el acto judicativo –lugar de la verdad– vendrá en efecto entendido como un separar y dividir[8]). El mero ejercicio lógico deja pues al descubierto una herida, susceptible empero de ser restañada bien por reconducción a un origen escondido (la kantiana «raíz común desconocida», el «ser–fuerza» herderiano o el «Yo» absoluto e inconsciente fichteano), o bien por asunción especulativa (el silogismo en Hegel) o histórica (la apoteosis del futuro de Friedrich Schlegel o el Dios en devenir schellingiano).

Bajando de tales alturas (o emergiendo de esas oscuridades), también la naturaleza es vista como algo roto, y hasta se la considera por un lado como frenéticamente descompuesta en fragmentos recíprocamente hostiles, mientras por otro aparece como el rostro de Dios, vuelto hacia nosotros, o incluso como las marinas profundidades de la Divinidad, de las que ésta emerge: de ahí la antítesis entre el rígido y geometrizante mecanicismo de lo *necesario* y una Naturaleza–Madre de ligero abrazo –promesa de libertad y eticidad, y *por ende* de sacrificio– en Hölderlin. Y también aquí habrá que encontrar ese punto de reconducción (de reconciliación, digamos) entre ciencia y poesía: tal será el empeño de los llamados *Naturphilosophen* románticos.

Por su parte, el hombre mismo parece dividido entre *corazón* y *entendimiento*, o bien entre *pasión* y *razón*. El fondo común que restaure la paz entre esos muñones –fluido e inconstante el uno, esclerotizado el otro– será visto como «sentimiento», «sensatez», «creencia», «imaginación creadora» o «razón». Pero siempre se tratará de un elemento unificador y *vivificante*: orgánico, no mecánico. Un nexo de elementos heterogéneos, no la composición cuantitativa de piezas en el fondo homogéneas. Un nexo, en suma, al servicio del *libre* obrar como *debe* ser en un mundo que, a lo que parece, se limita a *ser*.

Por lo que hace al Estado, éste simplemente no existe como tal en el territorio germánico. Se trata de una *nación dividida*, dispersa en más de trescientas supuestas soberanías en las que se recorre toda la lira de las formas de gobierno (siempre que éstas sean restrictivas y autoritarias): desde las repúblicas patricias de las «ciudades libres» suizas o alemanas (en este caso, encuadradas en su mayor parte en la Liga Hanseática), hasta el comatoso Sacro Imperio Romano–Germánico, con el Imperio austríaco de los Habsburgo y la amenazante y pujante Prusia fredericiana, pasando por condados, ducados, principados y hasta episcopados (por ejemplo, el Salzburgo de Coloredo y Mozart) de toda laya y extensión. Es la llamada *Kleinstaaterei* (algo así como «puñado de regímenes estatales de poca monta»), sometida a las tensiones contrapuestas del absolutismo francés y del brillo –un poco de oropel– de la católica corte vienesa, o infiltrada como punta de lanza en la Rusia zarista, mientras en su corazón advierte, fascinada y atemorizada a la vez, el auge de la monarquía prusiana, apoyada alternativamente en *philosophes* ilustrados y en la ortodoxia protestante. De ahí la necesidad imperiosa de

---

[7] La voz griega *αναλυσις* significa justamente descuartizamiento, descomposición en elementos simples (en alemán: *Zergliederung*, «desmembramiento»).

[8] Según una supuesta etimología que Holderlin explotará sabiamente. «Juicio» es en alemán *Urteil*. De ahí la tentación de ver en esa voz una *Urteilung*: «partición o escisión originaria» (*Teil* significa «parte»). En realidad, *Urteil* deriva de *erteilen*: «distribuir, asignar» desde una instancia superior (algo así como el «fallo» de los jueces; no en vano el «juicio» se emplea tanto en el ámbito lógico como en el jurídico).

unificación, sea a través de la *creación* de señas de identidad de un *pueblo* o de la justificación de instancias de mediación y administración (el Estado hegeliano). Por lo demás, pueblo y Estado no se contrapondrían entre sí –según habitualmente se cree–, sino que ambos formarían por así decir los dos extremos (cordial el uno, racional el otro) contrapuestos a una *sociedad civil* que, dotada de una espada de doble filo (la economía liberal burguesa y la incipiente industrialización y tecnificación), amenaza con usurpar la función de la (todavía nonnata) Nación–Estado, para establecer en su lugar una maquinaria anónima de opresión (tal el «monstruo frío» contra el que se enfrentarán Hölderlin y el joven Hegel), una vez vencido (aunque con peligrosos rebrotes) el absolutismo feudal de los príncipes, a través del conjuntado ejemplo de la Revolución Francesa y de las conquistas napoleónicas.

Por otro lado, se advierte la necesidad de encuadrar toda esa pululante y variopinta colección de entidades políticas en un curso unitario, con la mira puesta en un cierre y conclusión (por lo común, de tintes escatológicos, aun secularizados) de los avatares de los distintos pueblos, germánicos o no. Y aquí, de nuevo, aunque las respuestas difieran (cosmopolitismo, republicanismo, monarquía constitucional o Imperio), todas ellas coincidirán en vislumbrar, en la historia misma, los signos de un final ecuménico, que habría de pasar por la «redención» de los pueblos que aún se hallan en «estado de naturaleza», e incluso de las naciones «cultas» que, consideradas aisladamente, mueven continuas guerras entre sí, *como si* fueran individuos que, a pesar de estar ya articulados constitucionalmente en el interior, recaen sin embargo también ellos en un «estado de naturaleza», faltos de un símbolo de unificación. De ahí la necesidad de pensar una verdadera Historia Universal o Mundial, más allá del estrecho marco europeo en el espacio geopolítico (dicho sea de paso, la Guerra de los Siete Años puede considerarse como la primera y real Guerra Mundial, por su extensión a las colonias de Canadá y la India) y más acá de la disyuntiva Antigüedad / Modernidad en lo cronológico, al retroceder vertiginosamente de la Grecia y la Roma clásicas a los albores –teñidos de estremecimientos monstruosos– de lo arcaico: la India especialmente comenzará a arrebatar la primacía del origen a una Grecia winckelmanniana, un tanto ñoña y rococó.

Ahora bien, habíamos aludido a un símbolo o vínculo espiritual de unificación: la articulación viviente de cada pueblo o nación, y de éstos entre sí. La misma idea de Historia Universal empujará al abandono del principio clasicista, que veía el ámbito estético como una imitación o *mímesis* de la naturaleza (como si ésta constituyera, una vez limpia de gangas empíricas, un mundo objetivo y eterno, del que la belleza no sería sino encarnación concreta –si natural– o repetición artificial y «técnica» de esa encarnación –si artística–). En esta potente época surgirá la estética del *genio*, entendido como factor –incluso inconsciente– de producción inédita de novedades originales (valga la paradoja; son «nuevas» por revolucionarias, esto es: porque retornan a ese fondo de provisión caótico que sería el Origen). Novedades que, lejos de constituir un mero ornato y distracción lúdica del trabajo riguroso, se entienden como chispas de una sacralidad perdida en el auge de las ciencias y las técnicas y en el ascenso de la burguesía capitalista. Una vuelta de lo sagrado que permitiría restañar –a través de la Obra en la que un pueblo histórico se reconoce a sí mismo como arraigado en la tradición– los «horrores del mundo objetivo», según la certera expresión de Schelling.

Y por último, el símbolo *vivo* –ya no natural ni artístico–, sino encarnado en el Dios–Hombre del Cristianismo, más allá de las secas y estériles discusiones teológicas de un escolasticismo tan «racional» como inane; más allá también de la solución intermedia de una supuesta «religión natural», tan irenista y nebulosamente vaga (el deísmo) como incapaz de aglutinar ejemplarmente en torno a sí, a través del ejemplo del

amor, el sacrificio y la «muerte de la muerte», a los pueblos de una Europa deshecha por las guerras. Y así, la religión –ya no la teología, ni la teodicea– constituye el eje en torno al cual se van adensando los diversos factores de unificación (cada uno de ellos, conteniendo y superando al anterior).

Habíamos advertido al inicio de la conveniencia de delimitar precisas fronteras *cronológicas*, *geográficas* y *sistemáticas*. Aunque aquí seguiremos, de acuerdo al uso, la evolución del pensamiento de los autores, no dejaremos de atender a la conexión de los temas en cada pensador; y a pesar de haber tenido que desechar, por desmesurada (véase el Prólogo), la cumplimentación en detalle de un «mapa» sistemático para la entera época, el lector queda advertido desde ahora de la pobreza y precariedad de las clasificaciones lineales, escandidas más o menos arbitrariamente por años. El mero paso del tiempo astronómico, medido desde la Venida de Cristo, no explica otra cosa en efecto que la vuelta completa de un astro en torno de otro mayor. Y por lo demás, el intervalo entre años es inconmensurable entre distintos esquemas de referencia: políticamente hablando, entre 1788 y 1789 se juega el destino de Europa (y por extensión, del mundo): en ese simple año se da el segundo punto de inflexión de la Historia –o al menos, así lo entendieron nuestros «ilustrados»–. Sin embargo, una Historia convencional de la filosofía no tomaría en cuenta ese intervalo, ya que ninguna obra importante se escribió en él; en cambio, sí sería altamente relevante para los investigadores de la «edad kantiana» el paso de 1788 (*Crítica de la razón práctica*) a 1790 (*Crítica del Juicio*). Y 1794 poco le dice al historiador de oficio (ya sería otra cosa 1793: *¡La Terreur!*), pero mucho en cambio al investigador de la génesis del idealismo alemán (en ese año publicó Fichte su *Basamento de la entera Doctrina de la Ciencia*). O si lo queremos mirar de otro modo: ¿qué especie de explicación sería la ofrecida por quien, para dar a entender el paso de la primacía de la religión sobre la filosofía a la ya nunca abandonada preeminencia de ésta sobre aquélla en Hegel, se limitara a aducir que lo primero fue defendido en 1800 (el llamado *Fragmento de sistema*) y lo segundo en 1801 (en el escrito sobre la *Diferencia*)? ¿O acaso se atreverá alguien a decir que el *Ensayo sobre el republicanismo* de Schlegel es más «progresista» que el opúsculo kantiano *La paz perpetua* por haber sido publicado un año después? En suma: la *cronología* es un mero auxiliar, indispensable con todo para establecer influencias y recurrencias en el interior de un *territorio* y de un *sistema* –una *epistéme*, si queremos decirlo alterando un poco el término de Foucault– de ideas y creencias. Y esos tres factores: cronología, territorio y sistema, están interrelacionados. Cada uno necesita de los otros, sin poder darse de modo aislado, so pena de caer en un mal tiempo lineal, en un localismo chovinista (¡y encima extranjerizante y germanófilo!) o en un abstracto reino de ideas que se encadenarían entre sí mediante una coherencia supuestamente eterna, apenas «rozando con sus alas el barrizal del suelo».

Expongamos ahora brevemente las razones de nuestra delimitación *cronológica*. A pesar de lo convencional que resulta plantar una fecha como inicio de una era, parece *lógico* sugerir el inicio de la edad crítica en 1713, año en el que Christian Wolff publica su primera obra estrictamente filosófica: el primer tratado de lógica decididamente moderno y crítico, que conocería un éxito inusual (fue adoptado como manual por casi todas las universidades y conoció continuas reimpresiones hasta la muerte del filósofo, en 1754). El título mismo es ya altamente significativo, y marca el *giro a la subjetividad* que se enseñorearía de todo el período: *Pensamientos racionales sobre las facultades del entendimiento humano y su correcto uso en el conocimiento de la verdad*. En 1716 muere Leibniz, esa inmensa figura jánica, esa «transición» cuyos despojos serán objeto de disputa entre los historiadores –o defensores– del Barroco y los de la Ilustración (el año anterior había fallecido Luis XIV, el Rey Sol, a la vez que comenzaban las excavaciones

de Pompeya y Herculano: esas ciudades sepultadas que deslumbrarán a Goethe y darán paso a la «melancolía de las ruinas» ante la caducidad de la historia, y de los hombres). En 1717 nace María Teresa, Reina de Hungría, Archiduquesa de Austria y futura Emperatriz del Sacro Imperio Romano Germánico; comienza en Londres la moderna *francmasonería*, de cariz universal y humanista; y en Prusia se establece la obligatoriedad de la enseñanza escolar: tres acontecimientos cuya íntima conexión se verá mucho después, a saber, cuando Kant exija la libertad de expresión o el masón Fichte *apele al público* para que juzgue si es o no justa la expulsión de su cátedra de Jena. Y en 1719 intentará Federico Guillermo I de Prusia suprimir de sus tierras la «servidumbre de la gleba», mientras que Christian Wolff publica al poco una obra decisiva, cuyo título hace merecedor al autor de la distinción aristotélica: ser *crítico respecto a todas las cosas*. Pues ese libro se llama, nada menos: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, y también sobre todas las cosas en general*. Después, en el último cuarto de este siglo inmenso, y barriendo la entera área de la *era de la crítica*, Kant empeñará sus esfuerzos postreros en ser de verdad eso que Wolff pretendía que él era sin poderlo lograr, mientras que Hegel será significativamente acusado por Schelling de ser «otro Wolff». Esto, por lo que hace al inicio de la era cuyos rasgos generales nos proponemos estudiar.

Si ahora nos trasladamos al final por nosotros propuesto (es decir, al primer tercio del siglo XIX), la simple mención de los acontecimientos que en ese intervalo se agolpan será suficiente para dar razón de la extinción de esa época magnífica en la que se fusionaron por única vez en la historia el elemento griego de la *crítica* y el cristiano secularizado de la *ilustración* (después tendremos como elementos sueltos, casi fantasmagóricos, una marxista *Crítica de la crítica crítica* y una tardoilustrada defensa popperiana de la «sociedad abierta»; o bien, como un eco débil que tiene más de *anagnórisis* que de reivindicación, una *Dialéctica de la ilustración* –¡a partir de Ulises, nada menos!– a cargo de Adorno y Horkheimer, las cabezas de la Escuela Crítica de Frankfurt). En 1830 triunfa la Revolución francesa de Julio: abdica el en vano «restaurado» Carlos X y es entronizado Luis Felipe de Orléans, el «rey burgués». Ahora sí ha triunfado definitivamente la Revolución: sólo que ésta ya no representa el faro iluminador de la Humanidad en su conjunto. En su lugar, y hasta 1848, comienzan los «días dorados de la burguesía». Y para demostrarlo, en ese mismo año Francia conquista Argelia. Por otra parte, ya en 1819, y aprovechando como excusa el asesinato de August von Kotzebue –un poetastro, presunto espía al servicio del Zar– a manos de Karl L. Sand (un exaltado estudiante nacionalista), en Alemania se había decidido el violento final de toda *crítica* y la vuelta a la vieja alianza del Trono y el Altar mediante los Acuerdos de Karlsbad. Una de sus resoluciones sería la llamada «Persecución de demagogos»: una «limpieza» radical de la intelectualidad alemana. Todavía Hegel, durante los diez años siguientes, sostendrá en Berlín a duras penas la antorcha del libre pensamiento (no sin prudentes medidas de disimulo). Pero en 1831 morirán a la vez el Barón Karl von Stein, adalid de las reformas liberales en Prusia, y el filósofo que las propagaba desde Berlín: el propio Hegel. En 1832 se amplía por reforma parlamentaria el derecho a voto en favor de la burguesía en Inglaterra (sobre este proyectado *Bill of Reform* publicaría Hegel su último trabajo), muere en Weimar Johann Wolfgang von Goethe y el poeta Clemens Brentano publica *El amargo sufrimiento de nuestro Señor Jesucristo*, según las revelaciones de la monja estigmatizada A. K. Emmerich. Decididamente, el romanticismo ya no es lo que era. Y al contrario, ahora es cuando tal movimiento empieza a ser (los estudiosos hablan de *Spätromantik* o «romanticismo tardío») refugio ensoñador o instrumento dócil de la reacción. Por fin, entre 1833 y 1834 funda Prusia la Unión Aduanera de Alemania, con exclusión de Austria. La «nación dividida» se romperá definitivamente en dos



Federico II de Prusia

Estados–Imperios separados, y antagonistas. Bien puede decirse pues que el empeño de la Crítica ilustrada y la Ilustración crítica pasa ahora a ser pesado, medido y descuartizado como «movimiento histórico», o bien –en el mejor de los casos, y ante la magnitud, no de lo perdido, sino de lo proyectado y apenas realizado– a alentar como acicate en la conciencia de los hombres. La «herida grandeza» ha pasado. Ahora quedarán de un lado las frustraciones, los sufrimientos y lágrimas de los «parias de la tierra», y del otro una pretendida «grandeza» que anuncia días sombríos de dominación y exterminio.

Por lo que toca al *espacio*, nuestro territorio –ya lo hemos dicho– está formado por esa «nación dividida» de habla alemana. Lo cual no significa en absoluto un «cierre de fronteras» (bastantes fronteras había entonces para que establezcamos por nuestra cuenta una más: cultural o filosófica). Se elige Alemania porque ella es la caja de resonancia en la que y desde la que se asimilan y renuevan las teorías estéticas y económicas inglesas (¿quién podría decir una palabra sensata sobre la *Aufklarung* sin mencionar siquiera a Shakespeare y Ossián?, ¿quién, sin atender al avance del lockeanismo, de Hume o de Adam Smith?). Y aunque sea un tópico, bueno es repetir que si Francia vivió, gozó y sufrió por su Revolución, ésta fue pensada y juzgada desde Alemania, especialmente desde la Prusia Fredericiana, y que la suerte de Napoleón, antes de estrellarse en los extremos «naturales» de España y Rusia, se jugó en ese centro, en ese «corazón de los pueblos» de que hablara Holderlin. No es en absoluto casual que la más gigantesca e intensa floración de pensadores, poetas y artistas que viera el mundo desde los tiempos de Pericles se diera en las dos «décadas prodigiosas» con que culminara el siglo y se abrie-

ra el nuevo: las mismas décadas en las que Prusia o Austria intentaban asimilar el experimento francés y protegerse mediante reformas de él; cuando Napoleón establecía la Federación Renana y se apagaban los ecos de las apenas nacidas repúblicas jacobinas. Por eso, sólo en Alemania se da en ese período el *propio tiempo* (el tiempo históricamente mundial, no sólo el local) *expresado en pensamientos*, en conformidad a la tarea que Hegel asignará a la filosofía.

Adelantemos ahora las líneas generales de lo que podría haber sido un tratamiento estrictamente sistemático. Si un rasgo *esencial* y distintivo puede encontrarse en la *era de la crítica* es el de la circularidad (nunca perfecta; siempre herida, según nuestro *leit motiv)* entre el fundamento o base y el vértice: entre la *lógica–metafísica* al inicio y la *religión* al final (no en sentido cronológico, desde luego). Todos los esfuerzos de esta época magnífica irán encaminados a restañar el dualismo (cartesiano, si queremos, por seguir el tópico) entre lo exterior y lo interior. A la base de la división, tan usual como insoportable, entre *naturaleza* y *espíritu* (o libertad e historia), ha de hallarse un territorio común: el del *lógos* (en sus distintas vertientes: formal, trascendental o lingüística), que permita explicar el despliegue ulterior de esos dominios contrapuestos, así como *reconciliar* su enfrentamiento. E inescindiblemente ligado a lo «lógico» –así fue desde los inicios aristotélicos, si es verdad que «el ser se dice *(légetai)* de muchas maneras»[9]–, el «ser», sustrato y horizonte de lo real. Desde este extremoso y paradójico «altísimo abismo», lo *onto–lógico se hará carne:* la carne de la naturaleza, extrañada y desterrada de su propio origen. Esa carne *reflexionará* empero sobre sí: primero, como individuo (los ámbitos de la psicología y la moralidad); luego, como colectividad (el pueblo y el Estado: la vida *ética)*, que enseguida se dispersa en las historias de los pueblos, aunadas hacia fuera por el derecho y la economía, hacia dentro por el reconocimiento de la común y ecuménica pertenencia a la Humanidad histórica. Pero esa Historia y esa Humanidad lo son por disponer de símbolos que aúnan y a la vez distinguen, y que anudan los tiempos (de las grandes obras de arte dicen los alemanes que son *epochemachend:* literalmente, «que hacen época»). Y por fin, el arte, que pretende redimir a la naturaleza desde la naturaleza misma (tal el sentido kantiano y hegeliano de la «astucia»), se condensa infinitamente en el gran problema que anima a la entera *Aufklarung:* cómo explicar la extraña «presencia» de lo infinito en lo finito, del Absoluto en lo relativo, sin separar ambos órdenes por las viejas consejas escolásticas de lo trascendente y lo inmanente. En suma: ¿cómo puede «morar» lo necesario *en* lo contingente y hacer sin embargo que esa pre–posición de «ingreso» se revele como apertura de la *libertad?* Tal es el problema –quizá insoluble– de la religión, vista desde y por la *era de la crítica*.

Ahora, sólo nos falta para concluir esta Introducción apuntar (no explicar; para ello se necesitará del entero desarrollo de la obra) la razón de incluir en una misma era: la de la *crítica*, períodos tradicionalmente vistos como opuestos y hasta recíprocamente hostiles, a saber: *Ilustración alemana*, *Sturm und Drang*, *clasicismo grecómano*, *criticismo*, *idealismo* y *romanticismo*. Y aunque nosotros no vamos a seguir aquí esas desgastadas y poco pertinentes divisiones cronológicas, quizá no esté de más que digamos unas palabras sobre el supuesto escándalo de convertir, por caso, al romántico en «crítico ilustrado». Como esperamos mostrar con mayor pormenor, el supuesto escándalo se acaba enseguida cuando paramos mientes en el hecho incontrovertible de que Kant ha dirigido para empezar la crítica desde y contra sí misma. Si *crítica* es «reflexión», entonces la razón se enjuicia a sí misma y, así «purificada», se siente legitimada para luchar contra

[9] Aristóteles, *Metaphysica* IV,2; 1003a33; cf. VII,1; 1028a10.

los «poderosos de la tierra» (en frase memorable del joven Hegel). De la misma manera, *Aufklärung* significa «información» (uno de sus sentidos, como vimos en nota), esclarecimiento de la validez de las propias pretensiones. Ser un *crítico ilustrado* es pues exactamente equivalente a ser un *crítico de la Ilustración*, pues ésta sólo lo es si –atenta y vigilante de sí misma– evita la perenne tentación de convertirse en *doctrina*, o sea: en *dogma*. La lucha de Kant contra los acartonados afrancesados de la Academia de Berlín (o más bien, de éstos contra el anciano gigante) se continúa en la lucha de Schelling y Hegel contra los beatos ortodoxos del *Stift* de Tubinga. Las plumas que firman los libelos que acabarán defenestrando a Fichte de su cátedra de Jena son las mismas que impiden publicar a Novalis *La Cristiandad o Europa* (una de ellas es la de Goethe, que despreciará a Hölderlin). Las fuerzas que evitaron la entrada de Hegel como catedrático en la Universidad hasta 1817 son las mismas que llamarán en 1841 a un Schelling resentido a ocupar la cátedra de su antiguo amigo y aliado. Por todo ello, ahora nos limitamos a señalar programáticamente lo siguiente: si es verdad que *Ilustración* significa *libertad y autonomía, mayoría de edad y creencia en una Humanidad histórica que progresa escatológicamente hacia el «fin de todas las cosas»*; si *Ilustración* quiere decir *emancipación* de imposiciones externas sentidas como un yugo; si aspira a considerar la Tierra entera como *ecuméne y cosmópolis*, y si en definitiva tiene como consigna sagrada la idea de *reconciliación*, entonces Thomasius y Schlegel, Wolff y Hegel, Lessing y Novalis, Kant y Schelling han de ser considerados como pertenecientes a una misma *epistéme*. Las respuestas serán distintas. Los problemas, no. Ciertamente, y dado que la época misma es móvil (todas lo son), se irá produciendo un desplazamiento innegable de la euforia inicial (por ejemplo el leibnizo–wolffianismo, con su confesada tendencia a conciliar razón y revelación, lógica y religión) a la constatación de que la herida es seguramente incurable aunque, a pesar de todo, haya que seguir luchando por restañarla, siquiera sea en un plano ideal (Hegel) o histórico–teosófico (Schlegel, Schelling). Las querellas entre «racionalistas ilustrados» y «románticos ilustrados» son peleas de familia. Todos quieren lo mismo: hacer de la Tierra Mundo, habitar la Tierra en libertad. *Que venga el Reino de Dios sobre la Tierra:* tal es la consigna kantiana que se extiende hacia atrás y hacia delante, cubriendo todo el período. Por eso, «románticos» como Schelling –y Hegel se hará eco de ello– acusarán a los acartonados racionalistas de ser más bien «deslustrados» (defensores de la *Ausklarung*, no de la *Aufklärung)*. Y Hölderlin, en un fragmento titulado significativamente *La religión*, exigirá de su tiempo una «más alta *Aufklärung*», al igual que postulaba Novalis.

Es más bien el mundo posterior el que ha establecido *pro domo sua* arbitrarias fronteras, eligiendo «autoridades» con las que justificar su propia ideología o «enemigos» ancestrales a los que combatir, dada la peligrosa descendencia achacada (mediante la aplicación rígida e injustificada de una relación lineal de causalidad) a los *maîtres à penser*, según la conocida acusación de los ya periclitados «nuevos filósofos» franceses o la simplista denuncia de Popper sobre los «enemigos de la sociedad abierta». Probemos ahora, en cambio, a pensar esa magnífica época como el *territorium* unitario en el cual varias generaciones tuvieron clara conciencia de estar viviendo y pensando. Entremos en esa *madurez de la filosofía*. Y recordemos en todo caso que «madurez» es el instante decisivo, el filo de navaja en que se aúnan inescindiblemente sazón y descomposición: tal la grandeza de la herida y la herida de la grandeza por la que, ya casi exangüe, continúa fluyendo Occidente.

Primera Parte

LÓGICA Y METAFÍSICA

EN LA ILUSTRACIÓN ALEMANA.

I

Christian Wolff, el «Rey Sol» de la filosofía ilustrada alemana

I.1.- LA LÓGICA COMO MEDICINA DEL ESPÍRITU.

La era del barroco había estado constituida por un escrúpulo casi angustioso, por una actitud defensiva ante la vida (*caute*: ésa era la consigna de Spinoza) y un continuo cuestionamiento sobre la capacidad del pensamiento para encontrar la verdad (desde la duda metódica cartesiana al «paso atrás» gnoseológico de Locke). Mas si algo se busca afanosamente es porque se echa en falta, porque se ha perdido. El hombre griego no necesitaba en cambio ir en pos de la verdad, porque ya de antemano «estaba» en ella: *aletheúein* significa inescindiblemente "decir verdad" (como en nuestro giro: "la verdad sea dicha...") y "ser verdad". Los grandes sistemas de la modernidad primera se habían ido estableciendo sobre el suelo movedizo del desengaño producido por el descubrimiento de un engaño con el que había que aprender a vivir, como el enfermo crónico que saca fuerzas de la flaqueza de su propia enfermedad. «Si me engaño –y soy consciente de ello–, o sea: si pienso que me engaño, soy»: tal había sido la intuición básica cartesiana, el punto de partida *antropogénico* (puesto que aquí el hombre moderno se descubre como lo que él es: una criatura híbrida de ser y nada, expuesta al engaño y la caducidad). De aquí parten el *miedo a la muerte* hobbesiano, la *pasión* como íntima esencia del hombre en Spinoza, el «*papel en blanco*» de la mente lockeana, escrito «desde fuera» (desde una exterioridad consistente en un «no sé qué», o sea: desde una exterioridad inconsistente), el *sistema del mundo* newtoniano, exactamente establecido sobre *reglas de filosofar* sometidas por un lado al albur de la falibilidad fenoménica y remitidas por otro, en su base, a una voluntad divina tan inescrutable que más bien se asemejaba a un *asylum ignorantiae* o, peor aún, podría ser desenmascarada como el trasunto trascendente de los príncipes absolutistas de este mundo.

Todos ellos son síntomas de un mundo en *crisis*, o sea: de la crisis o desgarramiento de un mundo *dejado de la* (medieval) *mano de Dios*, tras los variopintos y fallidos intentos renacentistas por elaborar una religión sincrética y universal. Y así, al auge de una mística que busca refugio en la «otra» noche después de gemir en vano por la ausencia de Dios ("salí tras Ti clamando, / y ya eras ido", se queja San Juan de la Cruz) corresponderá al final del siglo XVII una «lógica» que, más que establecer la verdad primera y deducir luego de ella la arquitectónica del pensamiento, se presenta como fármaco o

«purgante» de las ensoñaciones y los errores humanos: tal la *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* de E.W. von Tschirnhaus (1687). La débil base de esos «preceptos generales» (casi «prescripciones facultativas») se hallaría en la *introspección*, o sea en la experiencia interior de mi propia conciencia (experiencia tan íntima e intransferible como el *cogito* cartesiano, el «fuego» divino de Pascal o el dardo de amor que traspasa a Santa Teresa). Una conciencia que al punto se ve forzada a reconocer su enfermedad radical, es decir su *afección* por «cosas» que gustan o no gustan, por «cosas» concebibles o inconcebibles (pero, ¿cómo se es consciente, cómo se sabe que hay algo inconcebible sino porque el deseo se adelanta, rebasa y desbarata el pensamiento?). Y sin embargo, munido exteriormente con la armazón del *método matemático*, Tschirnhaus se propone establecer una *scientia universalis* sobre la base de los «hechos» (supuestamente incontrovertibles) de la conciencia. Late aquí ya un genuino «espíritu sistemático» ilustrado, un afán de encontrar una verdad compartible por todo espíritu honrado, una mezcolanza de impulsos éticos y matemáticos en los que ya se anuncian –ocultando púdicamente la herida de la afección primera– los rasgos generales de la Ilustración alemana. A una era en crisis sucede la era de la crítica.

1.2.– WOLFF, *PRAECEPTOR GENERIS HUMANI*.

El primero y más grande de los críticos ilustrados será Christian von Wolff (1679–1754): el último pensador de Occidente que logre establecer un sistema escolástico que se impondrá sin apenas resistencia durante casi un siglo por todo el ámbito universitario alemán, traspasando con creces tanto la diversidad de confesiones y sectas[10] como las fronteras no sólo de Prusia, sino de los territorios germánicos, gracias a sus obras latinas, trasunto mejor articulado (pero también más acartonado) de las escritas en alemán. Perseguido por los pietistas (con A. H. Francke a la cabeza), defenestrado de su cátedra de Halle –a la que había accedido por mediación de Leibniz–, Wolff volverá triunfante a esa ciudad –bajo la protección de Federico II– para irradiar desde allí, cual verdadero «Rey Sol» de la filosofía, un sistema contra el cual y desde el cual tendrán que luchar Kant y aun Hegel, impensables sin la influencia del llamado leibnizo–wolffianismo. Wolff, *praeceptor generis humani*, como gustaba de denominarse, enseñó literalmente a pensar en la lengua patria, al establecer como apéndice a su *Metafísica* latina un «diccionario» en el que se vertían los ya desgastados términos latinos de la tradición a los odres nuevos de un alemán impuesto en el campo religioso por Lutero y que pronto alcanzaría en el ámbito literario, en sentido amplio, una gracilidad y vigor inauditos por obra de Lessing. Bien puede decirse pues a este respecto que el siglo de la crítica hablará «wolffiano», con mayor o menor conciencia de esa deuda ingente (lo cual no dejará por su parte de abrir una nueva y grande herida, insoluble desde entonces: Wolff –y con él toda la Ilustración crítica– contribuye decisivamente a la forma-

---

[10] En Wolff, la filosofía alemana –al menos hasta Hegel, que también se confesará «buen luterano»– se «bautizará» como luterana, haciendo así compatibles de momento razón y revelación, saber y fe. Y esa compatibilidad tendrá un influjo nada desdeñable también en el campo católico: al fin, el «esencialismo» jesuítico de un Suárez informará buena parte de los esfuerzos filosóficos wolffianos, de modo que es de justicia que los católicos «cultos» se reconocieran por su parte en ese imponente sistema. Pero también es cierta la inversa (y Hegel sufrirá por la misma razón la inquina de la ortodoxia clerical, abierta en un Tholuck y refinadamente disimulada en un Schleiermacher): la primacía de un *lógos* estricto y geometrizante, la pretensión arquitectónica de erigir un saber racionalmente articulado y autosuficiente atentará desde luego contra la confianza agradecida del «oyente de la Palabra», o sea contra la sumisión dócil (propia de un perro, dirá luego el cruel Hegel) al Señor divino (y al Señor político) que desde un nebuloso arcano exige obediencia.



Christian Wolff

ción de una filosofía *nacional* de habla alemana[11], a la vez que pretende lanzar un mensaje *universal* de «redención» secularizada, válida para todo lugar y tiempo: para todo el género humano).

[11] La comparación con Descartes sería al respecto engañosa. Este francés apatrida –errante en Alemania, refugiado en Holanda, muerto en Suecia– escribe en su lengua para *divulgar* un modo de vida, una existencia singular que no pretende imponerse universal e impersonalmente como método (y aquí la cercanía con Montaigne es innegable). Para establecer en cambio su *nova methodus* y sus *principia* elige en cambio Descartes el latín: la lengua sabia, y muerta. Las *Meditationes* se escriben en latín, y luego el Duque de Luynes las traduce. Wolff procederá al reves. Mientras que sus primeras obras –matemáticas– están todavía redactadas en latín, cuando empieza de verdad a filosofar lo hace en su propio idioma. Las ulteriores «obras» latinas no son sino traducciones, con fines de *divulgación* y expansión del sistema. Wolff piensa en alemán, *y es el primero que lo hace* (baste recordar a Leibniz). El leibnizo–wolffianismo se asienta en cambio escolásticamente en su versión latina. En Francia, habrá que esperar a los *idéologues* postrevolucionarios y sobre todo a Victor Cousin –ya bien entrado el siglo XIX– para que se establezca una paralela implantación, generadora de tradición académica: una fértil coyunda de nación, lengua y filosofía. En España, ni siquiera los muy recientes esfuerzos de Ortega y Gasset (quizá por exceso, dado su volátil ensayismo «literario» y su afán metafórico) y de Zubiri (quizá por defecto, dada la aridez y regusto escolastizante de su terminología) han conseguido que aquí se estableciera un léxico filosófico compartido por todos, aunque fuera para luchar desde dentro contra él (y es irónico que quien con mayor fortuna ha avanzado gracias a sus diccionarios en esa dirección haya sido José Ferrater Mora, un catalán que adoptó voluntariamente la nacionalidad norteamericana). No en vano somos y seguimos siendo «España invertebrada». Aquí no hay «nación dividida», sino «divisiones nacionales».

Pero este servicio «lingüístico» no es el único del que se hará acreedor Wolff, hoy injustamente olvidado (tras Spinoza, es él quien continúa la serie de los «perros muertos» en filosofía). Basta abrir el Prefacio de los ya citados *Pensamientos racionales sobre Dios*...[12] para darse cuenta del alcance *crítico* –dirigido a la vez contra el purismo ortodoxo protestante, contra el sentimentalismo pietista y contra el absolutismo político– de todo el empeño wolffiano: «Ya desde mi juventud –dice– sentí un gran afecto hacia el género humano, de manera que ansiaba, en cuanto estuviera de mi parte, hacer a todos los hombres felices; por eso no he tenido otra cosa en mi ánimo que emplear todas mis fuerzas en el acrecentamiento del entendimiento y la virtud entre los hombres.» (¡Adviértase que esa efusión cordial se vierte al inicio de una *Metafísica!*). Es esta inescindible unión *socrática* del saber y la ética[13], del pensamiento y la acción, el primer destello del ansia de *reconciliación* que, según dijimos, constituye la esencia de esta era.

El problema filosófico de *ese* tiempo puede condensarse en la pregunta: ¿cómo establecer la verdad a partir de las percepciones? Y la originalidad de la respuesta wolffiana –sobre cauces perfilados ya en Leibniz, ciertamente– va a permitir salir de la doble tenaza del psicologismo y del realismo vulgar, inaugurando así la senda *lógica* por la cual va a transitar todo el período. La verdad no estará ni en las «cosas» externas ni en la interioridad de la «mente», sino en las *notas* lógicas en las que se revela un núcleo significativo común –y previo– al concepto mental y a la experiencia sensible. Notas que, a su vez, están sometidas a reglas de ordenación dentro de un plexo global regido en definitiva por el principio de contradicción (comienza así a darse igualmente una cierta ambigüedad –que veremos patente en Kant– entre la «experiencia» *qua* empiría y la «experiencia» como un sistema de posiciones vinculadas a constantes invariables, que dan sentido y lugar tanto a las percepciones como a la legitimidad de derivación a partir de éstas). Desde ahora, *realidad* (*Realität*) no será algo ajeno e independiente del sujeto cognoscente, pero tampoco un producto de éste, sino el carácter *positivo* de la interdependencia y determinabilidad de los fenómenos.

Y ello afecta al sentido mismo de lo «ente». Con una metáfora pictórica, podríamos decir que Wolff –y con él toda la época– sigue el modelo *paisajístico*, en lugar del *retratista*. Tras las huellas de Leibniz, una cosa «existe» –según Wolff– no cuando está precariamente «sostenida» por una sensación subjetiva, fácilmente engañosa y que además llevaría –como está apuntando contemporáneamente Hume– a la ignorancia de esa existencia cada vez que se cierran los ojos o se vuelve la espalda a lo percibido. Las cosas existen si están *integradas* en un «paisaje», es decir, si son coherentes en su «interior» –si sus notas inhieren en un *subjectum*– y compatibles con su «exterior» –si sus determinaciones están entretejidas con el universo–. Bien se aprecia aquí el paulatino desplazamiento *holista:* el «ente» de veras será cada vez más ese «universo» lógico–metafísico. Esto es: lo *posible*, tomado en su absoluta integridad, es ya el *ser;* y sólo subsidiariamente y como de prestado se dirá que algo existe si encaja en ese entramado universal. De ahí a la idea kantiana de «experiencia posible» como ámbito de juego de todo ser y no–ser no habrá sino un paso. No se trata aquí desde luego de que la expe-

---

[12] Se trata de la «Metafísica» alemana (1720), que citaremos en lo que sigue como VGG, diferenciándola así de la «Lógica», citada como VGV.

[13] La figura de Sócrates –comparada a veces con Cristo; otras, contrapuesta con ventaja a aquél– servirá de modelo a toda esta primera fase; los ecos de este idealizado prototipo llegarán hasta Lessing y el joven Hegel, que opondrán a un cristianismo decadente y aterrorizado por la muerte la noble actitud socrática ante el trance último. Sólo con *El nacimiento de la tragedia* nietzscheano comenzará esa figura a tomar los rasgos repulsivos del «científico» traidor a la vida.

Pero este servicio «lingüístico» no es el único del que se hará acreedor Wolff, hoy injustamente olvidado (tras Spinoza, es él quien continúa la serie de los «perros muertos» en filosofía). Basta abrir el Prefacio de los ya citados *Pensamientos racionales sobre Dios...*[12] para darse cuenta del alcance *crítico* –dirigido a la vez contra el purismo ortodoxo protestante, contra el sentimentalismo pietista y contra el absolutismo político– de todo el empeño wolffiano: «Ya desde mi juventud –dice– sentí un gran afecto hacia el género humano, de manera que ansiaba, en cuanto estuviera de mi parte, hacer a todos los hombres felices; por eso no he tenido otra cosa en mi ánimo que emplear todas mis fuerzas en el acrecentamiento del entendimiento y la virtud entre los hombres.» (¡Adviértase que esa efusión cordial se vierte al inicio de una *Metafísica!*). Es esta inescindible unión *socrática* del saber y la ética[13], del pensamiento y la acción, el primer destello del ansia de *reconciliación* que, según dijimos, constituye la esencia de esta era.

El problema filosófico de *ese* tiempo puede condensarse en la pregunta: ¿cómo establecer la verdad a partir de las percepciones? Y la originalidad de la respuesta wolffiana –sobre cauces perfilados ya en Leibniz, ciertamente– va a permitir salir de la doble tenaza del psicologismo y del realismo vulgar, inaugurando así la senda *lógica* por la cual va a transitar todo el período. La verdad no estará ni en las «cosas» externas ni en la interioridad de la «mente», sino en las *notas* lógicas en las que se revela un núcleo significativo común –y previo– al concepto mental y a la experiencia sensible. Notas que, a su vez, están sometidas a reglas de ordenación dentro de un plexo global regido en definitiva por el principio de contradicción (comienza así a darse igualmente una cierta ambigüedad –que veremos patente en Kant– entre la «experiencia» *qua* empiría y la «experiencia» como un sistema de posiciones vinculadas a constantes invariables, que dan sentido y lugar tanto a las percepciones como a la legitimidad de derivación a partir de éstas). Desde ahora, *realidad* (*Realität*) no será algo ajeno e independiente del sujeto cognoscente, pero tampoco un producto de éste, sino el carácter *positivo* de la interdependencia y determinabilidad de los fenómenos.

Y ello afecta al sentido mismo de lo «ente». Con una metáfora pictórica, podríamos decir que Wolff –y con él toda la época– sigue el modelo *paisajístico*, en lugar del *retratista*. Tras las huellas de Leibniz, una cosa «existe» –según Wolff– no cuando está precariamente «sostenida» por una sensación subjetiva, fácilmente engañosa y que además llevaría –como está apuntando contemporáneamente Hume– a la ignorancia de esa existencia cada vez que se cierran los ojos o se vuelve la espalda a lo percibido. Las cosas existen si están *integradas* en un «paisaje», es decir, si son coherentes en su «interior» –si sus notas inhieren en un *subjectum*– y compatibles con su «exterior» –si sus determinaciones están entretejidas con el universo–. Bien se aprecia aquí el paulatino desplazamiento *holista:* el «ente» de veras será cada vez más ese «universo» lógico–metafísico. Esto es: lo *posible*, tomado en su absoluta integridad, es ya el *ser*; y sólo subsidiariamente y como de prestado se dirá que algo existe si encaja en ese entramado universal. De ahí a la idea kantiana de «experiencia posible» como ámbito de juego de todo ser y no–ser no habrá sino un paso. No se trata aquí desde luego de que la expe-

---

[12] Se trata de la «Metafísica» alemana (1720), que citaremos en lo que sigue como VGG, diferenciándola así de la «Lógica», citada como VGV.

[13] La figura de Sócrates –comparada a veces con Cristo; otras, contrapuesta con ventaja a aquél– servirá de modelo a toda esta primera fase; los ecos de este idealizado prototipo llegarán hasta Lessing y el joven Hegel, que opondrán a un cristianismo decadente y aterrorizado por la muerte la noble actitud socrática ante el trance último. Sólo con *El nacimiento de la tragedia* nietzscheano comenzará esa figura a tomar los rasgos repulsivos del «científico» traidor a la vida.

riencia pueda o no pueda ser (en el sentido de posibilidad *lógica*, sometida al principio de contradicción), sino de que ella es la que posibilita o permite (posibilidad *real)* que algo sea o no sea; y de ahí también que el último Kant repita obsesivamente en el *Opus postumum* la «consigna» wolffiana: *existentia omnimoda determinatio*. Si se quiere, con Wolff estamos pasando de una consideración «sustancialista» a otra funcional y de «campo».

Así, la verdad perceptiva dependerá de la verdad *proposicional* o compatibilidad de las notas descubiertas por el análisis con las leyes del pensar, las cuales se abren a una verdad superior: la *trascendental* (regida por los principios de razón suficiente y de contradicción), que da consistencia y fiabilidad al universo. Por ello: «Si no se diera en las cosas verdad trascendental no se daría la verdad lógica de las proposiciones universales ni tampoco la verdad de las cosas singulares, salvo al instante.» [14] Sin embargo, esta ascensión hacia condiciones cada vez más altas descansa en definitiva en la *creencia* (circular, pues ya veremos que los esfuerzos probativos en Wolff no resultan convincentes) en una verdad *metafísica:* la de la inteligencia divina en cuanto cierre supranatural (aunque no supralógico) y *armonía preestablecida* entre el ser y las leyes del pensamiento.

Wolff necesita de esa «coronación» porque –al contrario que en Spinoza– la *connexio rerum* no es igual a la *connexio propositionum*: no es lo mismo *causa* y *fundamento*. En el primer caso, la *ratio* de que una cosa dependa de otra consiste en que la existencia de aquélla esté determinada por la de ésta. En el segundo, se entiende que el sujeto contiene el fundamento o «razón» en virtud del cual puede serle atribuido tal predicado. Eso no significa empero que el fundamento sea *del* sujeto (vale decir: de la cosa u «objeto»). Ni tampoco se deriva de la naturaleza del entendimiento, sino de la *legalidad propia* de las verdades de la razón.

Ya se advierte desde ahora en el sistema una cierta circularidad entre lógica y metafísica. La primera es definida, muy al estilo jesuítico y cartesiano, como doctrina de la dirección o guía de la razón para el conocimiento de la verdad [15]. Desde el punto de vista formal y funcional, ella antecede pues a todo conocimiento y toda ciencia. Pero materialmente, la fundamentación de sus doctrinas remite por un lado al peso *ontológico* de lo que lo conocido *sea*, y por otro al valor de las funciones *mentales* (en el sentido de la psicología racional) como condición de las demostraciones lógicas (*L* § 89). Ahora bien –y de nuevo en la dirección del «esencialismo» suareciano–, la filosofía en general es definida como «ciencia de los posibles, en cuanto que pueden ser» (*L* § 29), es decir: en cuanto que se intelija la *ratio* de por qué algo sea *(principium essendi)* o se haga *(principium fiendi)* de un modo y no de otro (*L* § 32). *Ser es posibilidad*, vale decir: inteligibilidad necesaria y universal de algo, aprehendido en un concepto, expresado en un juicio y vinculado en el discurso. En particular, por ontología entiende Wolff *scientia entis in genere seu quatenus ens est* (O § 1). Esto parece muy tradicional; pero a renglón seguido se añade que la filosofía primera es llamada así «porque trata de los primeros principios y de las primeras nociones, que tienen su uso en el raciocinio». Según esto, la división parece clara: la lógica trata del *uso* de conceptos y principios, mientras que la metafísica se pregunta por su *contenido objetivo*. Es más, el principio de razón suficiente, propiamente *ontológico*, parece *dar razón* –obviamente– tanto del principio de contradicción (pues la «razón de la posibilidad de una cosa» es su *principium essendi)* como del princi-

[14] *Philosophia Prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig 1730, § 499 (cit. a continuación directamente en el texto como *O)*. Adviértase que de este modo parece ofrecerse una solución al problema cartesiano de la discontinuidad y puntualidad de la intuición.

[15] *Philosophia rationalis sive logica*. Frankfurt/Leipzig 1728 (cit. *L)*. *Disc. prael.* § 88.

pio epistemológico o *principium cognoscendi* (proposición por la que se intelige la verdad de otra proposición).

Pero sólo lo parece, porque: 1º) el principio de contradicción determina el objeto de la filosofía en general como "ciencia de los posibles". Posible es en efecto todo aquello *quod contradictionem non involvit* (L § 518). 2°) Aunque el principio de razón suficiente explica aquello que hace que algo meramente posible sea real, este principio es deducido apagógicamente (o por reducción al absurdo) a partir de la *imposibilidad* de pensar de otro modo. Por ende, se deriva en definitiva del principio de contradicción. Wolff razona así: si nada existe a partir de lo cual pueda concebirse *por qué* algo es –o sea, por qué es posible–, entonces el ser de ese «algo» ha de surgir de la nada. Y continúa: «Pero como es imposible que de la nada pueda resultar algo, todo aquello que es ha de tener su razón suficiente para ser lo que él es; tiene que haber en todo caso algo a partir de lo cual pueda *entenderse* la razón de que *pueda* llegar efectivamente a ser.» (VGG § 30; subrayado mío). Se advierte palmariamente la circularidad de la argumentación: entender la razón de algo posible en cuanto tal presupone en definitiva la *existencia necesaria* de un ser que ya no precisa a su vez de ulterior razón de su propio ser (VGG § 32). Pero esa existencia «necesaria» se deriva –según Wolff– de que no podemos pensar de otro modo sin contradecirnos. Wolff pasa subrepticiamente de la serie de condiciones de inteligibilidad de algo (cada ser necesita de una razón para ser inteligido y pensado) a una universal *petitio principii*. El ser en general –cabe conceder– es pensable y posible; la nada, impensable e imposible. Pero de ahí no se sigue que deba haber *un* ser necesariamente existente porque de lo contrario «algo» surgiría de la nada, esto es, porque entonces tendría su «razón» en ella, lo cual es impensable e *imposible*. Pero no hay contradicción en pensar que cada ser debe su posibilidad a otro, y así *in indefinitum*, sin salir del ámbito de lo posible. Wolff parece moverse en cambio en el círculo de la *ontoteología*, es decir: el ser que funda la existencia *es* a la vez la *razón* de la inteligibilidad de las proposiciones en que se juzga de esa existencia. Y esa coincidencia viene afirmada por el postulado *«lógico»* de que sería contradictorio no pensar tal coincidencia.

Sin embargo, el propio Wolff apunta (sin desarrollar desde luego el tema) a una razón más honda, en la que se anuncia la filosofía kantiana de la *autoconciencia*. En efecto, el principio de contradicción –medio por el cual podemos estar ciertos de la validez de nuestros juicios y razonamientos– puede ser también concebido (saliendo así del círculo *contradictio – ratio)* a partir del hecho de que *no podemos ser conscientes de nosotros mismos y a la vez no serlo*: «Cuando conocemos que somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas, y tenemos esto por cierto, ello acaece de hecho porque nos es imposible pensar que nosotros seamos a la vez conscientes de nosotros y no lo seamos... De este modo, aceptamos sin más escrúpulos este principio general: Nada puede ser y a la vez no ser.» (VGG § 10). Obsérvese que de este modo estamos ya *ante portas* de ese *giro subjetivo* que Kant denominará *giro copernicano*. Pues esa imposibilidad «lógica» se debe a la propia naturaleza de nuestra mente, que no puede afirmar y negar a la vez lo mismo de lo mismo (*contradictio est simultaneitas in affermando et negando)*. Y esta constatación –que Wolff tiene por *experientia obvia*– se da *«quamdiu mens sui sibi conscia»* (O § 27: «siempre que la mente es consciente de sí»). De modo que si la *actualitas* de algo pende del principio de razón, y su *possibilitas* del de contradicción (con el ya mentado círculo), ambos se derivan de la *unidad de la autoconciencia* (el punto decisivo por el que Kant se separará de Wolff –y de Descartes– es, con todo, que tal *autoconciencia* –el «Yo pienso»– no implica la existencia de la *res* o *substantia* «Yo», sino sólo el vehículo lógico necesario para todo enlace). Pero al menos se ha ganado algo decisivo para el entero

período (y Hegel sacará las consecuencias de ello), a saber: la conciencia, nueva base del *lógos* y del *ser*, no es pensable ya como el *conceptus* aristotélico, sino como *notio*, es decir: como *medio* para inferir –en base a una armonía preestablecida– de las afecciones del alma las correspondientes afecciones de la cosa, y para diferenciar el ser propio de la cosa (también, claro está, el de nuestro propio «Yo») de todo lo a ella ajeno. En una palabra: la doctrina wolffiana de la contradicción no puede reducirse ni a una cosa externa ni a un concepto mental, sino a la *noción* que fija y determina el ser de una cosa. Del mismo modo, esa noción como «medio» de compenetración de lo subjetivo y lo objetivo explicita y da sentido al *principium rationis*, que no es ya ni un mero postulado lógico (p.e.: toda prueba descansa en fundamentos) ni una regla negativa de nuestro entendimiento (p.e.: de lo insuficientemente fundado nada se sigue), ni el principio tautológico aristotélico–tomista (p.e. si se pone la consecuencia se pone el fundamento; si se suprime éste se suprime aquélla) ni el –más tosco– principio escolástico: *nihil esse sine causa*. No. La *ratio* en cuanto *notio* es aquella *disposición* (*Beschaffenheit*, dice Wolff, y repetirá luego Hegel) a partir de la cual *es inteligible* –no «físicamente» causada– la existencia o cualidad de una cosa. Por ende, el principio de razón no dice en general: «hay una razón», sino: «todo lo que es tiene su razón suficiente para ser» (VGG § 30). O dicho de otro modo: lo real es racional y, por ello, lo racional es real (¡no a la inversa! La conjunción no une dos tautologías; la primacía es de la razón. Primera es la *notio*, no el *ens*). La «escandalosa» afirmación hegeliana está ya *in nuce* en Wolff.

Lo que Wolff «quiere decir» –algo que colegimos tras leer a Kant y a Hegel– pierde su carácter paradójico si atendemos a que la existencia es, por un lado, *complementum possibilitatis*: «para que algo sea, tiene que añadirse a la posibilidad algo más, por cuyo medio reciba lo posible su plenificación (*Erfüllung*: "acción de llenar algo"). Y tal plenificación de lo posible es justamente eso que llamamos realidad efectiva (*Würklichkeit*).» (VGG § 14). Parece como si ese "complemento" hubiera de venir de otra parte (¿de la materia?). Pero de este modo no podríamos salir –siquiera por lo que hace a los principios– de un recurso a lo sensible, con lo que toda verdad quedaría negada. En verdad –y éste sería el otro «lado»–, la plenificación no viene de «parte» alguna, sino del *todo*. Decimos que algo es sólo posible cuando se nos escapan algunas de sus determinaciones. Según esto: la cosa no «salta» de la posibilidad a la existencia, sino que ésta no es sino la *possibilitas* enteramente determinada, ubicada en un plexo significativo universal. Por tanto: *existentia est omnimoda determinatio*: la existencia es la determinación –la razón de que una cosa sea posible– cuando tal determinación está absolutamente establecida, sin que haya resquicio para un «salto» lógico (sería dejar entrar al vacío, a la nada). O dicho con otras palabras: para Dios, y en Dios, no hay distinción entre posibilidad plena y realidad. Claro está que de esta manera se bordea el panteísmo (pues Dios equivale entonces a la región en que todo es racional, y por ende real: eso que púdicamente llamará Kant la *experiencia posible*). Los pietistas tuvieron buen olfato al perseguir a Wolff. Del mismo modo, *en el fondo* (en el fondo divino) se borra la distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho. Llamamos verdades de «hecho» a aquéllas cuyas razones últimas se nos escapan. Se trata entonces de una limitación *antropológica*, no de una distinción lógico–metafísica. Wolff ha soldado el hiato que el prudente Leibniz estableciera al evitar la deducción del principio de razón a partir del de contradicción (o viceversa). Y Hegel *no irá más lejos* que Wolff. «Solamente» establecerá un portentoso método: el dialéctico–especulativo, para probar y vincular entre sí a todos esos círculos que en el racionalista ilustrado conducían necesariamente a contradicciones (y para ello se preguntará obviamente Hegel por el sentido mismo de «contradicción»). Y aún más: si todos los principios dependen de la *autoconciencia*; si la mismísima *perceptio* (la acción

de percibir algo en cuanto algo) se reduce a «la fuerza representativa del universo, tal cual se da en el alma»[16], y si juzgar quiere decir que «nosotros nos pensamos el que a una cosa le corresponda algo, o no» (*VGV* c.3, § 1), entonces el *lugar del mundo* es el entendimiento representativo, que concibe al universo según reglas. El juicio no es ya la conveniencia o no de dos conceptos, sino el *acto de pensar* ese nexo, o sea: el fundamento del juicio no está en el concepto (en el sentido tradicional), sino en el *acto subjetivo de concebir* (es el entendimiento el que juzga). Atendiendo a tal acto, en el juicio no se dan dos conceptos, conectados por inhesión o subsunción, sino dos *representaciones*, a saber: la *condición* por la cual le conviene o no algo –el predicado– a una cosa –el sujeto–, y la *enunciación* de que el sujeto contiene en sí aquello que le puede o no convenir. O en otros términos: que la cosa «esté ahí, siendo tal o cual cosa», y que de ella se «diga» algo, depende de un *fundamento* que no es agotado por, ni es propiedad de, la cosa o de su enunciación, sino que es el *acto consciente de unificación* (de síntesis) de ambas representaciones, en cuanto recíprocamente referidas. Muy platónica y kantianamente, entonces, cabe decir que el saber *no* se debe a sensaciones, cuyo origen se ignora y cuya validez se niega. Ciertamente, todo saber *surge de* sensaciones; pero éstas no son sino las *ocasiones* subjetivas para descubrir el fondo objetivo de validez de todo juicio. Pues al lógico o al metafísico le es indiferente que el hombre sea mortal, pero no las razones necesarias y universales, el *derecho* para hacer tal atribución (u otra cualquiera). Ahora bien, de esto se sigue (aunque Wolff no atienda a ello, evidentemente) que la lógica está dejando así de ser meramente formal para convertirse en *trascendental*. Fichte –más que Kant, que dejará un respecto abierto a la sensibilidad– está, también él, aquí anunciado (incluso en la peligrosa coincidencia de «Dios» y el «Yo absoluto»). Como estamos viendo, con todas sus circularidades y oscuridades, Wolff no es ni mucho menos un «perro muerto». Al contrario: es poco sensato estudiar la riqueza y matizaciones del idealismo alemán sin el conocimiento de su obra.

Por lo demás, y puesto que todos los manuales lo recuerdan, repitamos nosotros también que el sistema wolffiano conoce una doble división: la racional y la empírica (según los conocimientos procedan por *principios* o se tomen como adquiridos), y que a su vez cada respecto se divide en un ámbito teórico y otro práctico. Naturalmente, es importante señalar la división racional–teórica (el campo de la *metafísica*). Pero es lástima que ello se presente tan sólo como *ocasión* para su brillante refutación por parte de Kant. Y así, la *metaphysica generalis sive ontologia* se despliega en los tres reinos de la *metaphysica specialis: psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis*, *theologia* (pero ya hemos tenido ocasión de ver que ese despliegue está lejos de ser una mera *especificación* lógico–formal de un género, sino una imbricación mutua e iridiscente de las regiones que forman de por sí el *territorium* ontológico; la ontología depende *para su fundamentación* de aquéllas, y las regiones dependen *esencialmente* de la ontología). Sólo por mor de la completud añadiremos que las ciencias racionales prácticas son la moral, subdividida en derecho natural, política y economía, mientras que las ciencias empíricas teóricas son la psicología empírica, la teleología (ciencia del mundo según su visible ordenación, ajustada a fin) y la física doctrinal. Por último, las ciencias empíricas prácticas son las disciplinas técnicas y la física experimental. *Superficialmente considerada*, en fin, la lógica sería el *organon* o propedéutica del entero sistema. Pero no es necesario insistir de nuevo en la función *trascendental* y cuasi–metafísica que desde ahora, gracias a Wolff, la lógica alcanza.

---

[16] *Psychologia rationalis*. Frankfurt/Leipzig 1740, § 402.

II

Immanuel Kant: La encarnación de la era crítica

II.1.– HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA DE LA RAZÓN.

Si este manual estuviera escrito por un alemán (lo que no es desde luego el caso) seguramente el capítulo comenzaría diciendo que Kant es el final de la «edad moderna» (*Neuzeit*; literalmente: "tiempo nuevo") y el comienzo de la «Modernidad» (*die Moderne*), la cual llegaría a nuestros tiempos (salvo que el hipotético autor fuera «postmoderno»). Ciertamente, y desde la perspectiva de una Historia Universal –puesta actualmente en entredicho–, el *floruit* del pensador (Königsberg: hoy –todavía– Kaliningrado, 1724–1804)[17] coincide aproximadamente con la gran divisoria entre

[17] La vida externa de Kant es menguada en acontecimientos de nota; a algunos les parecerá aburrida, y su exposición incluso edificante, en cuanto se deje llevar un punto el historiador por el sentimentalismo. Immanuel (el nombre del día, según el antiguo santoral prusiano: 22 de abril) era hijo de un modesto talabartero. Su presunción respecto a la procedencia escocesa de la familia es falsa: sus ancestros eran baltos y originarios de Prokūls (actualmente en Lituania). Su madre, Anna Regina, que inculcó en el niño una acendrada devoción, era una estricta pietista que murió cuando Kant contaba sólo trece años, aunque su imagen lo acompañaría hasta el fin de sus días: «Nunca olvidaré a mi madre; ella implantó y fomentó el primer germen del bien en mí y abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza; despertó y amplió mis miras conceptuales y sus enseñanzas han tenido un influjo perdurable y saludable en mi vida.» (*I. Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von* L.E. *Borowski*, *R.B. Jachmann und* A.Ch. *Wasianski*. Ed. de F. Gross, orig. 1912. Reimpr. Darmstadt 1978, p. 163). Del padre (muerto en 1746, justo cuando comenzaba a imprimirse el primer escrito kantiano: *Reflexiones sobre la correcta estimación de las fuerzas vivas)* heredó el filósofo una diligente escrupulosidad y un fuerte sentido del deber. De constitución débil, siempre cargado de espaldas y aun oligocefálico (Nietzsche se mofará de él, llamándolo el «chino de Konigsberg»), Kant debe su larga vida a un titánico esfuerzo de voluntad y a una cuidadosa y metódica forma de vida, sin exceso alguno (salvo que por tal se entienda el fumar diariamente en ayunas a las cinco de la mañana una pipa bien cargada... ¡como efectivo laxante!). La Tercera Sección de *El conflicto de las Facultades* (1798) contiene dos curiosos apartados: «Sobre el poder del espíritu para dominar de propósito los sentimientos enfermizos» y «Principios de Dietética», repletos de consejos en los que se refleja esa fuerza de voluntad. Contra lo presumible en un futuro filósofo, parece que a los dieciséis años se matriculó en la Facultad de Medicina, aunque asistió extraoficialmente a clases de Teología: se dice que cuando lo sorprendieron –estaba prohibido inscribirse en más de una Facultad– y le preguntaron por qué estaba allí, contestó: «Por ansia de saber (*Aus Wissbegierde*)». Su primer y gran maestro fue Martin Knutzen (malogrado a la edad de treinta y siete años), wolffiano, pietista y buen conocedor de los progresos ingleses en ciencias naturales. También son éstos los rasgos que acompañarán para siempre a Kant: exigencia sistemática, tendencias místicas fuertemente refrenadas y estudio ferviente de los fenómenos natura-



Kant, hacia 1760.

---

es. Por lo demás, nunca se casó. Sus opiniones sobre las mujeres encolerizarían al movimiento feminista y onrojarían a cualquier varón liberal de hoy. Se cuenta que le preguntaron por las razones de su celibato. La espuesta refleja muy bien su carácter pragmático: «Cuando me gustaban las mujeres no tenía dinero; y ahora jue lo tengo ya no me gustan las mujeres.» No sé si la anécdota es cierta. Pero su famoso consejo a los jóvenes onfirma esta necesidad «calvinista» de ahorrar... incluso todo esfuerzo corporal: «Joven (lo repito), acostúmbrate a amar el trabajo, rehúsate deleites, no para *renunciar* a ellos, sino para mantenerlos en lo posible ólo en perspectiva... La madurez de la edad, que nunca hace deplorar la privación de un goce físico cualquiera, e asegurará en este sacrificio un capital de satisfacción independiente del azar o de la ley natural.» (*Antropología* le 1797: § 63; Ak. VII, 237). Lo que entendía el buen Kant por «goce físico» quizá no constituya un juicio le gusto universalmente válido: «El más alto goce sensible sin mezcla alguna de asco es, teniendo buena salud, l *descanso tras el trabajo*.» (*Anthr.* § 87; Ak. VII, 276). Trabajador, lo fue con creces. A su vida intelectual uede aplicarse la divisa latina que él proponía para la metafísica: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* KrV B XXIV: «no hay que tener nada por hecho mientras quede algo por hacer»).– No es cierta la extendi- la creencia de que Kant no se moviera jamás de Konigsberg: de 1747 a 1754 fue *Hauslehrer* («preceptor») en res familias, aunque ubicadas en comarcas cercanas. En 1755 obtuvo su *Habilitation* con *Principiorum cognionis metaphysicae nova dilucidatio*. Los azares de la política lo convirtieron de 1758 a 1762 en súbdito ruso como le pasaría a Herder), aunque el «baile» de territorios era entonces algo habitual, sin influencia en la

Gedanken
von der wahren Schätzung
der
lebendigen Kräfte
und
Beurtheilung der Beweise
derer sich
Herr von Leibnitz und andere Mechaniker
in dieser Streitsache
bedienet haben,
nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen
welche
die Kraft der Körper überhaupt
betreffen,
durch
Immanuel Kant.

Königsberg,
gedruckt bey Martin Eberhard Dorn. 1746.

Primera publicación de Kant: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1746).

---

vida cotidiana. Su *Disputation* de 1756 (*venia docendi* como *Privat–Docent* en la Universidad de Konigsberg) fue la *Monadologia physica*. A sus clases asistiría –de 1762 a 1764– Herder (después furibundo enemigo del criticismo, como veremos al estudiar ese autor), el cual nos ha dejado un imborrable retrato del maestro: «De mis años juveniles recuerdo con gratitud y alegría el conocimiento y las clases de un filósofo que era para mí el auténtico *maestro de humanidad*. Entonces, en la plenitud de sus años, poseía la feliz agilidad de un adolescente, agilidad que creo le acompañará hasta su más avanzada edad. Su frente abierta, hecha para el pensamiento, era el asiento de la amenidad, y de su boca locuaz fluía el discurso más agradable y más denso de pensamientos. La broma, el ingenio, el buen humor, se hallaban a su disposición siempre en el momento oportuno... Su exposición pública era como un trato conversacional. ... Su filosofía despertaba el pensamiento propio, y no puedo imaginarme nada más exquisito y eficaz, a este respecto, que su exposición: sus pensamientos parecían manar de él al instante; había que seguir pensando con él; el dictar, adoctrinar y dogmatizar, le eran desconocidos. ... Su alma vivía en la sociedad, y todavía recuerdo las amables palabras que me dijo sobre ello al despedirme. Ese hombre, amigo mío, se llamaba Immanuel Kant; tal es su imagen delante de mí.» (*Briefe zur Beforderung der Humanitat*; cit. en la Intr. de P. Ribas a su vers. de *Obra selecta*. Madrid 1982, p. XXXIX). Aunque tan excelente profesor tuvo oportunidades de ocupar plazas en otras disciplinas, prefirió esperar –proveyendo a sus escasos medios con un puesto de bibliotecario– una vacante en lógica y metafísica, cátedra a la que pudo acceder al fin el 31 de marzo de 1770 (inmediatamente antes había sido llamado a Erlangen y Jena,

Historia Moderna e Historia Contemporánea: la Revolución Francesa de 1789 (la *Crítica de la razón pura* fue publicada en 1781 y tuvo una segunda edición en 1787; ya en 1790,

---

pero prefirió su ciudad natal). La célebre *Dissertatio* (defendida el 21 de agosto de ese año) fue *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. En Königsberg se quedaría para siempre, a pesar de que en 1778 el Barón von Zedlitz (a quien dedicaría *KrV*) lo quiso llevar a Halle. En ese mismo año fue nombrado miembro del Senado de su Universidad. Y en 1783 (dos años después de la primera *Crítica*, y coincidiendo con los *Prolegomena*) pudo comprarse por fin una casa. En el verano de 1786 fue nombrado Rector; y poco después, miembro externo de la Academia de Ciencias de Berlín (donde nunca sería bien considerado; véase el apdo. V de mi «Estudio preliminar» a *Los progresos de la Metafísica*. Madrid 1987). Al fin podía permitirse el lujo de tener incluso un criado, Martin Lampe (es famosa la imagen propagada por Heine: Lampe cubriendo con su paraguas la frágil figura del filósofo, que agradecido habría «inventado» otro «paraguas» espiritual para gente como su criado: la defensa –como postulados– de la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma). Cuando éste fue despedido por un confuso *affaire* (nunca pudo probarse que había robado), ya casi en el declinar de la vida de Kant, el filósofo colocó un papelito sobre su mesa con estas paradójicas palabras: «Olvidar el nombre de Lampe». En 1788 aparecería la segunda Crítica «paraguas»: la *Crítica de la razón práctica*, y en 1790 la tercera: la *Crítica del Juicio*, con lo que el edificio crítico quedaba cerrado. No así el sistemático o «metafísico», iniciado en 1786 con los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* («Principios metafísicos de la ciencia natural») y concluido en 1797 con la *Metaphysik der Sitten* («Metafísica de las costumbres»). Pero antes, en 1794, tuvo lugar un sonado escándalo. Kant había saludado con entusiasmo el estallido de la Revolución Francesa (se dice que abandonó sus diarios y cronometrados paseos por el parque para esperar ansioso las noticias que venían en el correo). No era ésa desde luego la opinión del gobierno prusiano, temeroso del contagio. Zedlitz fue despedido de su puesto de *Kultusminister* y sustituido por el intrigante integrista Jo. Chr. von Wöllner, que se apresuró a establecer un siniestro *Religions-Edikt*, con orden expresa a los súbditos (y especialmente a los funcionarios de carrera) de que guardaran para sí toda opinión propia. Al edicto siguió otro aún peor, decretando la censura de prensa para acabar con el «desenfreno de los actualmente llamados ilustrados». Como dice Gulyga, el excelente biógrafo de Kant: «La era de la Ilustración no es una era ilustrada.» (*I. Kant*. Frankfurt/M. 1981, p. 258). En 1792 había aparecido –sin nombre de autor– el *Ensayo de crítica a toda revelación*, de Fichte. La obra pudo aparecer por un fortuito cambio del censor, y fue tomada por un escrito de Kant: el público esperaba en efecto una obra de éste sobre religión, luego de sus tratados sobre lógica y metafísica, ética, estética y teleología. De hecho, Kant estaba redactando por entonces un estudio al efecto. Para burlar la censura, hizo publicar la primera parte: «Sobre el mal radical en la naturaleza humana», en la *Berlinische Monatsschrift*, a comienzos de 1792. Pero la segunda parte: «Sobre la lucha del principio bueno con el malo», no recibió el *Imprimatur* (a pesar de que el censor era el mismo). Y aún quedaban otras dos partes. De modo que Kant decidió enviar la obra entera, de título bien provocativo (*Die Religion, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: «La religión, dentro de los límites de la mera razón»), a Jena (perteneciente al Ducado de Sachsen-Weimar), donde obtuvo sin problemas el *vidit*. Apareció a comienzos de 1793. Y ya que la segunda parte –como artículo– había sido prohibida, el incorregible Kant envió a la *Berlinische Monatsschrift* otro explosivo opúsculo: «Sobre el refrán: Algo puede ser correcto en teoría, pero no es válido en la práctica». Allí condena el despotismo y aboga por la libertad de cada uno para elegir su camino, mientras no dañe la libertad de los demás. El gobierno, dice Kant, ha de ser «patrio» (*vaterländisch*), pero no «paternal» (*väterlich*). El siguiente artículo: «Algo sobre el influjo de la luna sobre el clima» (1794), escondía tras tan científico título y contenido una comparación sangrante: ese «algo» que influye aun en las epidemias y en la sensibilidad general –dice Kant– bien puede ser cosa poco entendida, pero vale más eso que acogernos a la ignorancia y a la superstición (como pasaba con los viejos calendarios). Y sigue: «Con esto nos ocurre como con el catecismo, al que de niños nos ateníamos hasta la última coma (*auf ein Haar*; lit: «hasta cada pelo»), creyendo que lo entendíamos, mientras que ahora, cuanto más viejos y reflexivos nos volvemos, tanto menos lo entendemos y por eso mereceríamos volver a la escuela, con tal de que pudiéramos encontrar siquiera a alguien (aparte de nosotros mismos) que lo entendiera mejor.» (Ak. VIII, 323; se sobreentiende: para lo primero sí hallamos algunas doctas tentativas, como las de De Luc o Schäffer; para la inteligencia del catecismo, no). Y no contento con ello, envía enseguida a Biester, el redactor de la *Berlinische Monatsschrift*, otro artículo, mucho más conflictivo: *Das Ende aller Dinge* («El final de todas las cosas», o sea: sobre el fin del mundo y las postrimerías), con una significativa petición de pronta publicación: «antes de que llegue el final de su actividad literaria, y de la mía». (A Jo. E. Biester, 18 de mayo 1794; *Briefwechsel*, p. 667). La profecía se cumplió enseguida. En octubre de 1794 recibió Kant –como carta privada, eso sí; el gobierno no se atrevía a organizar un escándalo en torno a la figura más prestigiosa de Prusia– una *Kabinetts-Order* firmada por Wöllner por encargo del rey Federico Guillermo II: «Nuestra excelsa persona ha visto ya desde cierto tiempo con gran disgusto el modo en que Vuestra filosofía desacredita y degrada no pocas doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo, tal como Vos habéis hecho en Vuestro libro: >Religión dentro de los límites de la mera razón< y en otros tratados más breves... Vos mismo tenéis que daros cuenta de la irresponsabilidad con que conducís Vuestros deberes

en la *Crítica del Juicio*, toma nota Kant del acontecimiento revolucionario y lo aprovecha como *analogon* ideal de su concepción del "ser natural organizado").[18]

---

como educador de la juventud, contra Nuestras paternales (*landesvaterliche*; lit.: «en cuanto padre del país», dándole así la vuelta al *vaterlandisch* propuesto por Kant) intenciones, por Vos bien conocidas. ... en el futuro, no incurriréis en culpa alguna al respecto, sino que aplicaréis más bien Vuestros puntos de vista y talento en el cumplimiento cada vez mayor de Nuestra paternal intención; si por el contrario seguís siendo recalcitrante, tomaremos sin falta desagradables medidas contra Vos.» (repr. por Kant mismo en el prólogo a *El conflicto de las facultades* de 1798, cuando ya había muerto el pusilánime Fedrico Guillermo II; Ak. VII, 6). La reacción del anciano (Kant tenía entonces más de 70 años) no fue románticamente desafiante, pero sí prudente y digna. En una nota, escribió para sí: «Retractarse y renegar de la propia convicción interna es humillante; a nadie se le puede pedir algo así; pero callar en un caso como el presente es deber de súbdito, y si todo cuanto se dice ha de ser verdad, no es un deber en cambio el decir públicamente toda la verdad.» (Ak. XII, 406). Kant responderá al punto oficialmente (la carta es repr. igualmente en *El conflicto*...; VII, 7–10). Más importante es el «borrador» preparado al efecto (Ak. XI, 527–530). Allí, Kant rebate en seis puntos todas las acusaciones: él se habría limitado a temas puramente filosóficos; la religión cuyos principios examinara era la puramente racional, sin entrar en valoración alguna sobre ninguna religión revelada existente; en todo caso, que el cristianismo –por el que declara su veneración– deba ser interpretado por los principios de la fe racional pura es más bien un reconocimiento del contenido moral de esa doctrina; y además, él habría intentado restablecer en su pureza el cristianismo, degenerado desde hacía algún tiempo, como en los siglos oscuros del clericalismo (hay que reconocer que esta enérgica afirmación sí es valiente, aunque tan a las claras sólo se encuentra, ¡ay!, en el borrador; en la carta se limita a decir que «el cristianismo, tan a menudo degenerado, no siempre ha sido restablecido mediante una erudición de carácter histórico»). De todas formas, Kant termina acatando la Autoridad y promete no caer, «en cuanto fiel súbdito de Vuestra Majestad», en sospechas al respecto, absteniéndose en lo futuro «de toda declaración pública en materia de religión, sea natural o relevada, tanto en las lecciones como en los escritos.» El inciso: «en cuanto fiel súbdito», es explicado en una nota al libro de 1798: «Elegí también esa expresión previsoramente, a fin de no renunciar a la libertad de mi juicio en este proceso sobre religión *para siempre*, sino sólo en tanto siguiera viviendo Su Majestad.» (VIII, 10, n.). ¡Una optimista previsión –sin embargo cumplida–, para ser hecha por un hombre de 70 años respecto a su rey, mucho más joven! Mientras tanto, los honores se acumulaban. En julio de ese mismo año había sido nombrado miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo (siendo Zarina por entonces la sin par Catalina la Grande); y en 1798 lo será de la Academia de Siena. Pero ya antes, el 23 de junio de 1796, había impartido su última lección en la Universidad. Dejaba a sus espaldas más de cuarenta años de clases. Por esa época comenzó también lo que él denominaría «suplicio tantálico»: la elaboración teórica de una «transición» de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, que acabaría transformándose –bajo la presión de los «amigos hipercríticos», especialmente de Fichte– en una revisión en profundidad de la filosofía trascendental. Es el conocido *Opus postumum*, en el que trabajaría hasta poco antes de su muerte, y que quedó en estado fragmentario (véase mi ed. en Anthropos. Barcelona 1991). En 1799 tiene lugar un amargo suceso: Kant se entiende traicionado –y hasta desbancado– por Fichte, y arremete contra él en una sonada «Declaración», publicada en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena. Por fin, en 1801 se despide de toda actividad externa al renunciar a su cargo de miembro del Senado de la Universidad. Lleva un Diario, cuya última entrada es de fecha 15 de diciembre de 1803. Ya desde principios de 1802 se manifiestan claros rasgos de senilidad, patentes en el legajo I del *Opus postumum*. El 12 de febrero de 1804 muere, probablemente de *pachymengitis* (inflamación de la duramadre). A su lecho de muerte velaban el fiel diácono Wasianski (que nos ha dejado una vívida descripción de estos momentos, en la que se inspiraría –por decirlo finamente– Thomas Carlyle para su libro sobre los últimos años de Kant), la hermana y el sobrino del filósofo. Este bebió de una copa con vino, agua y azúcar y dijo: «Es ist gut». Fueron sus últimas palabras. Seguramente significaban, sin más: «Está bueno», aunque con un poco de ensoñación (¡el primer pensador de la modernidad no podía despedirse con esa trivialidad!) podríamos figurarnos que dijo: «Está bien» (en el sentido cristiano de: *consummatum est*). El mejor homenaje a su memoria procedería seguramente de Schelling. En una época tan acelerada como aquélla –estallido y hundimiento de la Revolución Francesa, estrella ascendente de Napoleón, ocaso del Sacro Imperio Romano-Germánico; y en el plano intelectual, difusión avasalladora del criticismo y su metamorfosis en el idealismo, polémicas sobre el panteísmo y el ateísmo, nacimiento meteórico del romanticismo en Jena y disolución fulminante de ese primer Círculo–, Schelling comenzó así su artículo necrológico: «A pesar de haber muerto en edad avanzada, Kant no se ha sobrevivido sin embargo a sí mismo.» (*Sammtliche Werke*. Ed. de K.F.A. Schelling. Stuttgart y Augsburgo 1860; I/6, 3). Y ligaba el mayor acontecimiento político de la modernidad a la filosofía kantiana, viendo en ambos «uno y el mismo espíritu, que se abrió paso según la diversidad de las naciones y las circunstancias, allí en una revolución real, aquí en una ideal.» (I/6, 4). Bajo el doble signo aquilino de esa revolución espiritual seguimos viviendo y pensando.– Las obras completas de Kant comenzaron a ser editadas por la Academia de Ciencias de Berlín, gracias al aliento de Wilhelm Dilthey, en 1902: *Gesammelte Schriften*. Berlín 1902s. Citamos:

Sin embargo, desde el punto de vista del pensamiento, Kant constituye no tanto un límite entre épocas cuanto el centro de toda una era (justamente, la *era crítica:* la *aetas kantiana)*, cuya irradiación se extiende al menos hasta 1929[19]. Y como buen centro, la filosofía kantiana dispone y da sentido en torno suyo a todo lo anterior. Contra las cómodas distinciones de manuales al uso, hay que decir que Kant –según propia confesión, en la llamada *Respuesta a Eberhard* de 1790– se siente heredero de la gran tradición leibnizo–wolffiana, a la que continúa *suo modo*, no sin incorporar a ella la mecánica newtoniana (y sus prolongaciones dinámicas en Boscovich y Euler), el momento «escéptico» de Hume y el sentimentalismo moral de Rousseau.[20] Sólo que, vistas desde el centro, continuación e incorporaciones se tornan *eo ipso* en reformulaciones. Es Kant quien «pone en su sitio» la *verdad* implícita en la separación leibniziana entre *mundus sensibi-*

Ak., más vol. y pág., salvo en el caso de la *Crítica de la razón pura* (cit.: *KrV*), en cuyo caso se reproduce la paginación original. La edición académica no está del todo completa, y en algunos casos (p.e., en el del *Opus postumum)* debiera ser revisada. Está dividida en cuatro apartados: vols. I–IX, obras publicadas (hay una accesible reimpr. fotomecánica en W. de Gruyter. Berlín 1968); vol. X–XIII, correspondencia; vol. XIV–XXIII, reflexiones y legado póstumo; vol. XXIV–, lecciones. Es muy útil la ed. de W. Weischedel, *Werke in sechs Bänden*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1956–1964, que reproduce la paginación original de las obras. También es de más cómoda consulta (además de añadir cartas no presentes en Ak.) una recopilación de la correspondencia: *Briefwechsel*. Hamburgo 19723. De *KrV*, la ed. más usada sigue siendo la de R. Schmidt. Meiner. Hamburgo 1976, por cotejar en la misma página las dos ediciones originales (A y B), cosa que no hace Ak. También es manejable –y más económica– la ed. de I. Heidemann para Reclam. Stuttgart 1966, que sitúa al final de la obra, como «Suplementos», las variantes de A.– Salvo algún opúsculo aislado, todas las obras publicadas por Kant, algunas lecciones y parte del legado están traducidas –con desigual fortuna– al castellano, siendo de justicia reseñar las versiones de Manuel García Morente de las *Críticas* (la segunda y tercera en Col. Austral, de Espasa–Calpe, Madrid; por desgracia, de la primera sólo tradujo hasta la Analítica de los conceptos; actualmente, la vers. más usada es la de P. Ribas para Alfaguara. Madrid 1978).

[18] Esta es la famosa nota, añadida al § 65 de *KU* (Ak. V, 375): «Puédese inversamente, por medio de los citados fines inmediatos de la naturaleza, aclarar cierto enlace que también, empero, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y función.»

[19] En ese año chocaron (más que se reunieron) en Davos Ernst Cassirer –el último gran representante del neokantismo– y Martin Heidegger, con resultados entonces claramente favorables para el segundo, que también en esa fecha publicaba su *Kant y el problema de la metafísica*. Kant quedaba así «englutido» dentro de la problemática de *Ser y tiempo* (y un precursor no deja de ser eso, por grande que fuere), para ser luego «despachado» en 1961 como representante de la metafísica de la subjetividad (en *La tesis de Kant sobre el ser)*. Es claro que ese arrumbamiento (el ingreso de Kant en la galería de personajes «históricos») será enseguida negado por filósofos «neomodernos» como Apel y Habermas, de modo que el debate sobre la «actualidad» de Kant continúa abierto.

[20] Aunque de manera harto abreviada, conviene señalar aquí los rasgos generales del Kant precrítico: sus preocupaciones iniciales son filosófico–naturales (1755: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, un ensayo de explicación cosmológica –origen del universo a partir de una nebulosa– sin recurrir a la teología; 1756: *Monadología física* –corrección newtoniana del leibnizianismo, en la línea de Boscovich–), y metafísicas (1755: *Nova dilucidatio* –se entiende: nueva dilucidación de los principios de identidad y de razón *determinante*, junto con el de determinación omnímoda–; 1763: *El único fundamento para la prueba de la existencia de Dios*, en donde se refutan los argumentos tradicionales, proponiendo en cambio el de «posibilidad real» –se apunta aquí la luego fértil distinción entre una lógica formal y la lógica trascendental–: para que algo sea *realmente* posible no basta con su no contradictoriedad, sino que han de *darse* los elementos no contradictorios, o sea: la «materia» de la posibilidad; y lo necesario es aquello cuyo elemento contradictorio es *realmente* imposible, y no sólo formalmente; pero, por un lado, no es posible que todo sea imposible; por otro, para que algo sea realmente posible es necesario presuponer el *ser* como condición de esa posibilidad: luego ha de existir un ser real y absolutamente necesario. Kant abandonará luego este argumento; en cambio Jacobi, y luego sofisticadas direcciones de la teología filosófica analítica, volverán a insistir en él). 1766 marca un punto de inflexión en Kant, influido por Hume. Desilusionado de la metafísica (la «novia esquiva»), Kant compara esas especulaciones con los *Arcana coelestia* del místico Swedenborg, en una obra sutil y divertida: *Sueños de un visionario*



Vista de la ciudad de Konigsberg hacia 1766

lis y *mundus intelligibilis*; Kant es el que le «saca los colores» a la división wolffiana de la metafísica, el que sabe utilizar *pro domo* la crítica que ésta sufriera a manos de Hume (el "despertador" de su sueño dogmático) y, en fin, será Kant el que coloree sentimentalmente una seca y abstracta moralidad con el nuevo «orden del corazón» instaurado por Rousseau.

No podemos, hoy, entender a esos autores (y en general, a toda la historia de la filosofía) sin pasar por ese poderoso *centro* kantiano que imprimiera un «giro copernicano»' al pensamiento anterior, cuya rehabilitación –si necesaria– habrá de hacerse en todo caso con Kant y *contra* Kant. Como él mismo señaló, instaurando así de un lado el principio capital de la hermenéutica (mientras que, de otro lado, lo niega): «no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo.» [21]

Precisemos brevemente esa extraña «posición–negación» de la hermenéutica. De acuerdo con la cita de Kant, el lenguaje –y aun el pensamiento– tiene como caracterís-

---

esclarecidos mediante los sueños de la metafísica. En 1770 accede a la cátedra de lógica y metafísica de Konigsberg, presentando al efecto *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis Dissertatio*, una obra clave para la transición hacia el criticismo, en donde se descubre el carácter *ideal* del espacio y del tiempo, en cuanto formas de la sensibilidad. De modo que en el conocimiento sensible la receptividad del sujeto, al ser afectado por los objetos, hace que éstos aparezcan *uti apparent*, no *sicuti sunt*: como fenómenos, no como cosas (accesibles en cambio –como *noúmenos*– al conocimiento intelectual: un acceso negado ulteriormente, en el período crítico). Luego vendrían once años de maduración y silencio, sin publicación relevante alguna, hasta la fulgurante aparición de la *Crítica* (que parece haber sido escrita «de un tirón» en pocos meses, aunque –como en un mapa orográfico– apunten aquí y allá fragmentos más antiguos; de todas formas, la vieja *patch–work theory* de Adickes y Kemp Smith sobre la *Crítica* parece hoy desechada).

[21] KrV A 314/B 370. Por lo demás, y siguiendo en ello a Gadamer, hoy no diríamos que entendemos «mejor» a un autor de lo que él mismo se entendiera, sino que lo entendemos «de manera diversa».

tica esencial su desplazamiento en un «tiempo» que no es meramente cronológico ni simplemente evolutivo (o involutivo). El pensamiento no se limita a comprender los acontecimientos de su tiempo y a conferir a éstos una expresión universal (digamos, como un «monumento» por el cual cabe reconocer y *fijar* una época), sino que ejerce «efectos» necesariamente inadvertidos por el propio pensador: algo así como un «exceso de significado» sólo ulteriormente reconocido y sólo después aprovechable para otro pensador (y aun para otra época, la cual ejerce a su vez un efecto «retroductivo» sobre el texto primero[22]). En este sentido, todo texto «clásico» (por definición: aquél capaz de generar efectos duraderos, impensados por su autor) es algo así como el «rompeolas» en el que se arremolinan y juntan sus aguas pasado y futuro. Tal la extraña «intemporalidad temporal» de la filosofía, de algún modo descubierta por Kant: un puro movimiento de *proyección* y *retroducción*.

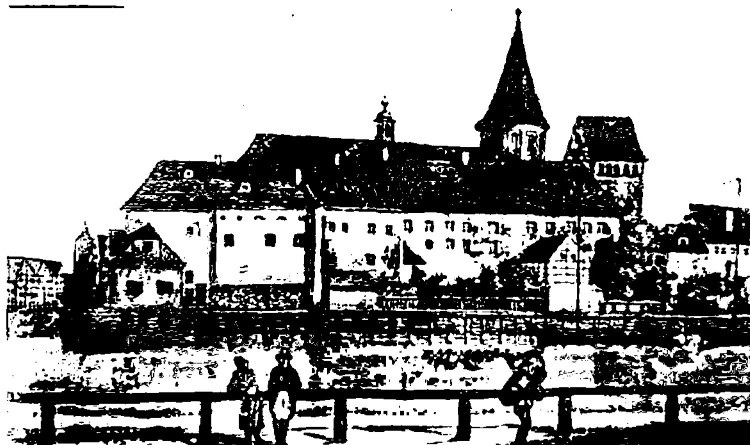
Pero sólo «de algún modo», porque, siguiendo con la cita sobre el «mejor entendimiento» del lenguaje y del pensamiento, Kant da con una mano lo que quita con otra. En efecto, quien se arroga la facultad de fijar el «propio objetivo», la *verdad no dicha e impensada* de un autor contra las propias intenciones de éste, tiene la convicción de hallarse en una verdad que, aunque «dicha a tiempo», sobrevuela todos los tiempos y los dispone –casi espacialmente– en un territorio inmóvil y ya de siempre establecido (como en una suerte de traslación de la «armonía» leibniziana al campo de la historia de la filosofía).

II.2.– ANUNCIO DE UNA PRÓXIMA PAZ DURADERA EN FILOSOFÍA.

En la época de las guerras de «gabinete» y sus cuadriculadas batallas, con sus rígidas formaciones que avanzan siguiendo una «geometría bélica», Kant tratará a la historia de la filosofía como si ésta constase de dos «ejércitos», al modo de un juego con soldaditos de plomo, cuyo campo de combate sería la *metafísica* (cf. *KrV*; A VII s.). Los unos, los *dogmáticos*, son como pueblos sedentarios, interesados en afincarse y hacer fructífero el campo. Pero para asegurar rendimiento y cosechas continuas del terreno se ven obligados a servirse de principios que sobrepasan las posibilidades y condiciones de ese mismo campo (la *experiencia*). Los otros, los *escépticos*, son como nómadas que hacen tabla rasa de todo principio de convivencia y se contentan con llevarse como botín *seguro* unos cuantos frutos, condenándose así (y condenando de paso a los sedentarios) a una futura hambruna, dado que ignoran las artes del cultivo: son gente efectivamente inculta, que nada sabe de *planificación*.

Desde luego, Kant está *formalmente* del lado de los "dogmáticos" (del lado de la «ley», diríamos). Hay que fijar un territorio, atenerse a él, y fijar programas de cultivo (de «cultura»). Pero reconoce al mismo tiempo las razones *materiales* de los "escépticos", e incluso va más lejos que éstos: el campo de la experiencia es una «superficie» (anfractuosa, no plana): es decir, una «faz» que está «sobre» algo, sobre un subsuelo o *sustrato* que, respetado y obedecido en sus exigencias, permitirá la vida en común, mientras que, despreciado, acabará no sólo por hacer baldío el terreno, sino por trastornarlo mediante revolucionarios «terremotos y volcanes», hasta hacerlo inhabitable. Es verdad que los dogmáticos acatan esas exigencias, pero –idólatras y supersticiosos– acaban por tratarlas desconsideradamente, «hipostatizándolas» como si

[22] Tal será el caso, como veremos, de la clamorosa «resurrección» de Spinoza, al ser leído por Lessing, y al ser criticada esa lectura por Jacobi.



Universidad de Königsberg

provinieran de una Cosa no sensible y sin embargo aparentemente accesible, y por ende manipulable según sus propios y egoístas intereses. En una palabra, no actúan *como es debido*.

Jugando dialécticamente con el término castellano, bien podría decirse que toda la filosofía de Kant *es como es debido*, en lugar de atenerse al mero «ser» de las cosas, como si éstas fueran sin más tal y como se ofrecen en la observación empírica (así cree, supuestamente, el «empírico»[23]) o tal como su esencia se presenta puramente a la mente atenta (así cree, supuestamente, el «racionalista»[24]). Y así, esta filosofía, que se asienta notoriamente en el *sujeto*, recorta las pretensiones de éste de acuerdo con las tres preguntas en que se condensan "los intereses de mi razón", es decir:

1) *¿Qué puedo saber?*
2) *¿Qué debo hacer?*
3) *¿Qué me está permitido esperar?* (*KrV* A 805/B 833).

Adviértase que las tres interrogaciones remiten a un «deber». Por la primera, relativa a la capacidad del conocimiento especulativo, «debo» (o sea: *tengo que*, *me es preciso*) atenerme a los límites de la experiencia. No de mi experiencia como este «yo» empíri-

[23] Supuestamente, porque si de veras es «filósofo» no se contentará con afirmar el ser de lo que se ve y se toca, sino que establecerá por lo menos una «fisiología del entendimiento humano», según interpretó Kant (*KrV*; A IX) a Locke.

[24] Supuestamente, porque incluso Descartes tuvo que afirmar como idea primera, *perceptible* incluso con prioridad a la noción de su propia mente, la idea de Dios (*Meditatio III*. A.T. VII, 45), a pesar de que esa *substantia infinita* sólo le resultaba cognoscible en virtud de la limitación de su *res cogitans*, al ser ésta consciente de sus continuos errores. Esto es: Descartes debiera haberse visto obligado a confesar que, puesto que él –socráticamente– conoce (perfectamente) que no conoce (lo suficiente), Alguien o Algo *debe ser* erigido como criterio de ese perfecto autoconocimiento, a pesar de que no pueda saber de Él (o de Ello) más que eso: que la «presencia» de esa Idea a su mente es puramente negativa; o sea, que en su «entendimiento» hay algo que rebasa ilimitadamente el límite de sus entendederas. –De manera análoga, Leibniz se negará a reducir su *principium rationis sufficientis* al principio de identidad (o negativamente: al de no contradicción), confesando así que no hay «razón» –al menos humana– de la Razón.– Adviértase por lo demás que, aunque habitualmente vayan unidos, el «nómada escéptico» no tiene que ser necesariamente un «empirista», ni el «sedentario dogmático» un racionalista. Por ejemplo, Spinoza fue un racionalista escéptico y Berkeley un empirista dogmático.

co, limitado, sino de la *experiencia posible en general*, incluidas sus condiciones. Aquí, mi «poder» está restringido «desde fuera», por así decir; tengo que limitarme a lo inscrito en el marco de la experiencia, a pesar de que advierto en mí la posibilidad de *pensar* cuanto quiera, siempre que no incurra en contradicción. Por la segunda, relativa a la acción moral, «debo» obrar bien (o sea: someterme a un *imperativo* que salva idealmente las distancias entre mi existencia y mi esencia[25]), de modo que aquí el «deber» viene «de dentro», como propulsor de mi *libertad* frente a la naturaleza (exterior o interior). Por la tercera, en fin, a la vez teórica y práctica, me siento «deudor» de Alguien o Algo que conjunta armónicamente en mi favor las disposiciones de la restricción externa y de la autolimitación interna, o en otras palabras: que *religa* el sustrato de la naturaleza y la raíz de la moralidad; una religación que pre–sentimos como nuestra "felicidad" (*KrV* A 805 s./B 833 s.).

Así que, bien mirado, la filosofía kantiana no trata de los «seres», si por tal entendemos tomar las cosas tal como se ofrecen al sentido común, sino de: 1) lo que *debe* o tiene *necesariamente* que ser así, y no de otra manera (la naturaleza, en cuanto sometida a leyes, y a cuya *legalidad* me atengo); 2) lo que *debe* ser, para que yo acabe pareciéndome al «hombre» que hay en mí (la libertad autolegisladora, que me confiere *dignidad)*; 3) lo que *debe* ser el Ser (del cual me siento deudor), para que yo –cumpliendo con las dos primeras condiciones– pueda aspirar a la satisfacción de mis deseos (el Sumo Bien, que me promete *felicidad)*. Tales son los tres «objetos» *interesantes* del kantismo: Naturaleza, Libertad, Dios. Todos ellos están referidos al Hombre, mas no como «productos» suyos, sino al contrario: como sus forjadores (a través de restricciones). Sólo el primero es cognoscible *stricto sensu*, ya que en el fondo sólo conocemos de veras de la naturaleza aquello que nosotros *mismos* ponemos en ella (pero habrá que ver quiénes, o mejor *quién es* esa «mismidad»). La libertad es cognoscible, sí, mas como un *factum* de la razón, como una «fuerza» inexplicable hallada por retroducción (en cuanto fundamento de la imputabilidad de las acciones: de la responsabilidad humana). El Sumo Bien (en cuanto tal) sólo puede entreverse de soslayo: como un postulado que garantice la interna y oculta compatibilidad de naturaleza y moralidad.

Al pronto, cabría pensar según eso que la filosofía kantiana habría de dividirse en «física» (o filosofía de la naturaleza), «ética» (filosofía práctica) y «teología» (filosofía teorético–práctica). Pero no hay tal. En primer lugar, «naturaleza» se dice al menos de dos maneras: *formaliter*, en cuanto «conexión de las determinaciones de una cosa», y *materialiter*, en cuanto «conjunto [o complexión: *Inbegriff*] de los fenómenos», o sea: un «todo subsistente» o *mundo* (*KrV* A 418/B 446, n.). Sólo de la primera puede haber conocimiento verdadero, a condición empero de que éste se limite a desplegar las condiciones que rigen *a priori* la experiencia de una cosa *en general*. La disciplina tradicionalmente[26] encargada de ese conocimiento era la *ontología*. Pero Kant restringe aún más las pretensiones de tal conocimiento, el cual ha de contar, no sólo con la *propuesta* espontánea de legalidad aplicable a lo natural (la *lógica)*, sino también con la *receptibilidad* por la cual nosotros acogemos y ordenamos ya de antemano lo natural (la *estética trascendental)*.

---

[25] A través de mi acción, yo «debo» (llegar a) ser lo que ya de siempre, en cuanto *persona* (o sea, miembro de la Humanidad), soy. Es esa distancia ideal (nunca salvable por entero) la que diferencia al hombre de Dios: éste no es nunca sujeto de deberes (Él es lo que es, sin tacha), sino sólo de derechos.

[26] En sentido estricto, se trata de una tradición bien corta, que arranca del cartesiano Clauberg. En sentido amplio, podemos remontarla al menos hasta Aristóteles.

De la *natura materialiter spectata* (del Mundo como un Todo) no hay conocimiento; pero sí podemos saber *lógicamente* por qué no lo hay (esta ciencia, puramente negativa, constituirá una parte de la *dialéctica trascendental*, junto con la crítica de los «objetos» Alma y Dios[27]). Así que la presunta «filosofía natural» se divide en Kant –al preguntarse éste no por lo que la naturaleza sea, sino por el modo en que «debemos» (necesariamente) conocerla– en Estética y Lógica trascendentales[28]. Y ésta, a su vez, en Analítica (del entendimiento, que correspondería *mutatis mutandis* a la «ontología») y en Dialéctica (de la razón, o crítica de la «metafísica» wolffiana). Estética y Lógica forman la Doctrina de los Elementos de la *Crítica de la razón pura*[29]. Podemos llamar a esa doctrina: *Filosofía trascendental*[30].

Ahora bien, no es éste todo el conocimiento que podemos tener *a priori* de la naturaleza (en realidad, de la naturaleza... de nuestro propio conocimiento). Aunque Kant rechaza eso que podríamos llamar «metafísica natural» (o en terminología wolffiana: cosmología racional), admite sin embargo que, en colaboración con la matemática, es dable una *exposición metafísica* de los principios básicos de la física (de la ciencia natural), con la siguiente condición: «no tomamos de la experiencia sino lo necesario para *darnos* un objeto» del sentido externo, a saber: «el simple concepto de materia (extensión impenetrable e inerte)» (*KrV* A 848/B 876). Es obvio que esta admisión «empírica» [31] no deja de destruir de raíz las pretensiones de cientificidad de la metafísica. Más adelante se tratará de ello. Ahora, baste con señalar que la filosofía teorética kantiana se divide en Filosofía Trascendental (expuesta en la primera *Crítica)* y en Metafísica de la Naturaleza (expuesta en general en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, de 1786; y, en su transición a la física, en el *Opus postumum*, escrito fragmentariamente de 1795 a 1802).

Con respecto a la presunta «ética», nos encontraremos con una dualidad análoga a la del uso especulativo de la razón. Por el lado de los principios y el objeto del uso práctico, tenemos una *Crítica de la razón práctica* (1788), dividida en Doctrina Elemental

---

[27] Cabe ya advertir que «Alma» no es sino la fijación falaz como «cosa» o «susrancia» de aquel *factum* de la libertad que nosotros conocemos sólo retroductivamente: a través de la imposición en nosotros de la ley moral; por su parte «Dios» es igualmente la hipóstasis de lo que es sólo un *postulado* de religación de teoría y praxis: el Sumo Bien.

[28] KrV A 11 s./B 25: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.» (En A, el final de la frase es ligeramente distinto: «cuanto de nuestros conceptos a priori de los objetos en general.»). –En realidad, las dos versiones son poco exactas– si se leen aisladamente–; ni se conocen trascendentalmente objetos, en plural (sino sólo el Objeto en general, llamado en A: «Objeto trascendental»), ni el conocimiento tiene lugar exclusivamente por conceptos: éstos han de ser expuestos o «construidos» en intuiciones puras.

[29] Una segunda parte –mucho más breve, pero no menos importante– de la obra está dedicada a la Doctrina Trascendental del Método (una reformulación de la *logica major* tradicional), que abarca: 1) la *disciplina* de la razón en su uso dogmático o polémico (muy relevante para la distinción entre filosofía y matemáticas); 2) el *canon* de la razón (en donde se señalan los intereses y objetivos de ésta, constituyendo así este capítulo la «bisagra» entre filosofía teórica y práctica); 3) la *arquitectónica* (el plano y articulación general de todo saber, sea éste o no hacedero), y 4) la *historia* de la razón (el núcleo de esa extraña «intemporalidad temporal» de la filosofía, a que antes aludimos).

[30] A veces se emplean como sinónimos «criticismo» (por restricción de la empresa crítica al uso teorético de la razón) e «idealismo trascendental» (por el giro subjetivista de la doctrina, que ni quiere ni puede conocer lo que las cosas *mismas* sean). Sin embargo, la última expresión no es privativa de Kant, el cual la identifica por demás –de modo poco afortunado, al menos terminológicamente– con el «realismo empírico». Schelling, p.e., publicará un *Sistema del idealismo trascendental*.

[31] Al menos en apariencia. Toda la ulterior *Naturphilosophie* idealista y romántica saldrá del rechazo a esta injerencia «física»; siguiendo alusiones del propio Kant, el concepto de materia será «construido» a partir de «fuerzas» motrices y, al mismo tiempo, trascendentales.

(Analítica y Dialéctica; falta obviamente una Estética, ya que aquí la razón es puramente espontánea y autónoma) y en una brevísima Metodología[32]. Y de nuevo, para que se dé un correlato «objetivo» de la Crítica es necesario admitir un concepto básico. Sólo que en este caso no hace falta recurrir a la experiencia, ya que la idea de *libertad* se presenta indirectamente como *factum* de la razón[33]. Los principios trascendentales, *expuestos* sobre ese concepto, articulan, miden y valoran el campo de las instituciones jurídicas y de la moralidad individual; por eso llama Kant a esa exposición normativa: *metafísica de las costumbres*[34]. Ya en 1783 había aparecido una *Cimentación de la metafísica de las costumbres*[35], y en 1798 publicaría *La metafísica de las costumbres*, dividida en Doctrina del Derecho y Doctrina de la Virtud.

Por último, establecer las obras que responderían a: "¿qué me está permitido esperar?" es más engorroso. Desde luego, es inútil que «esperemos» encontrarnos con un tratado de teología o de teodicea[36]. Como veremos, Kant postula (hace *como si* hubiera) una armonía entre los territorios de la necesidad mecánica (la filosofía teorética) y la libertad (la ética), de modo que: 1º) podamos considerar a la Naturaleza y al Arte como *ocasión* de juicios reflexionantes (juicio del gusto) que den cuenta de nuestros sentimientos acerca de lo bello y lo sublime (primera parte de la *Crítica del Juicio*, de 1790: *Crítica del Juicio estético*[37]), y 2º) valoremos a los seres vivos, organizados –y en definitiva a la entera Naturaleza– *como si* respondieran a una finalidad, o sea: como resultado de una técnica o arte superior, por analogía con los artefactos humanos (segunda parte: *Crítica del Juicio teleológico*). Esta obra, que influiría decisivamente en el roman-

---

[32] Aquí –como ocurrirá también en la tercera *Crítica*– no puede evitarse la impresión de que Kant ha implantado un esquema rígido, tomado de su obra capital, sobre una problemática inadecuada (¿cómo hablar de «método» en una doctrina basada en una tajante distinción entre el imperativo categórico –incondicionado– y los imperativos hipotéticos?).

[33] Indirectamente, es decir: sentimos en nosotros la obligación de la *ley moral*, la cual (como *ratio cognoscendi*) nos lleva a conocer el origen de ésta en la *libertad*, en cuanto *ratio essendi* de la ley. Un perfecto bucle.

[34] *Sitten* (las *mores*, de donde «moralidad») es un término muy amplio: abarca las costumbres, tradiciones y usanzas, pero también las instituciones ético–políticas. Hegel utilizará el derivado *Sittlichkeit* para designar este territorio institucional (la vida ética de un pueblo), oponiéndolo a la *Moralität*, en cuanto convicción individual, interna.

[35] De manera correlativa, al año siguiente publicará Kant *Prolegómenos para toda metafísica futura que pretenda ser considerada como ciencia:* una presentación aparentemente «popular» (pero en realidad demasiado densa, y expuesta sintéticamente) de la primera *Crítica*. – Con ella intentaba paliar los malentendidos y perplejidad suscitados por la obra de 1781, sin conseguirlo desde luego: el criticismo llegaría a ser aceptado gracias a los esfuerzos de Johann Schultz (*Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Critik der reinen Vernunft*, Riga 1784), y sobre todo de profesores de la Universidad de Jena como C.Ch.E. Schmid, autor de un influyente compendio y diccionario del kantismo, todavía hoy muy utilizable: *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtem Gebrauch der Kantischen Schriften* (1786), o las *Briefe über die Kantische Philosophie* de C.L. Reinhold (2 vols., 1790/92). Especialmente relevante para la difusión del kantismo fue la *Allgemeine Literatur–Zeitung* (Jena, a partir de 1785), que acabaría constituyéndose en el órgano «oficial» de la nueva filosofía. Por fin, son de destacar dos obras de un discípulo directo de Kant, el matemático Sigismund Beck: la primera, ortodoxa y escolar (*Grundriss der critischen Philosophie*. Halle 1796); la segunda, personal y atrevida (*Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*), cuyo tercer volumen levantó las iras del maestro, precisamente por ese: *auf Anrahten desselben* («según consejos del mismo»), ya que Beck se dirigía aquí resueltamente (como antes Fichte) a la subordinación y aun absorción de la estética por parte de la lógica. No se trataba ya de una exposición fiel, sino de una corrección y enjuiciamiento, como se ve bien por el título: *Einzig–möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss* [«El único punto de vista posible desde el que debe ser enjuiciada la filosofía crítica»], Riga 1796.

[36] Al contrario, Kant zanjará la cuestión en 1791 con un breve opúsculo (menos de 20 págs.) titulado: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [«Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en teodicea»]. Ak. VIII, 253–272.

[37] «Estético», aquí, en el sentido habitual del término: relativo a la belleza.

ticismo al hacer de la Naturaleza organizada (en violento contraste con la Naturaleza mecánica) un instrumento de la Providencia que casi acaba por identificarse con ésta, lleva por su parte a la búsqueda del origen de esa armonía (base de nuestra esperanza en la felicidad), pero ya no –como era de esperar– mediante un estudio sobre la Divinidad, sino sobre la *relación* del hombre con los Principios del bien y del mal, y sobre la lucha interior de la conciencia humana. Puede decirse que de este modo inaugura Kant una disciplina de amplio porvenir (sustituyendo a la obsoleta Teología Natural): la *Filosofía de la Religión*, expuesta en un incisivo escrito[38] de 1793: *La religión, dentro de los límites de la mera razón*. Por último (y como realización –desplazada, eso sí, al final de los tiempos–), al hombre "le está permitido esperar" la consecución de una *Cosmópolis*, o sea de una Federación libre de pueblos que aboliría la guerra (*La paz perpetua*, 1795)[39]: el pródromo –de «este lado», el histórico– del establecimiento de una perfecta *respublica noumenon*, algo así como el "reino de la Gracia" leibniziano, pero que debemos esperar *como si* pudiera tener lugar aquí: el *reino de Dios sobre la tierra*, la suprema esperanza, la más alta determinación del género humano, encaminado *progresivamente* hacia ella.

En fin, tras este apretado repaso a la vida y obra de Kant (en él, más que en ningún otro pensador, su vida *es* su obra), podemos introducirnos en su gigantesca contribución al problema de las relaciones entre lógica y metafísica.

II.3.– *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*. CONTESTACIÓN A LA PREGUNTA: "¿QUÉ PUEDO SABER?"

¿De qué trata la *Crítica de la razón pura?* Comencemos por una cita kantiana: «A quien haya gustado una vez de la crítica le repugnará para siempre toda palabrería dogmática.» (*Prolegomena*; Ak. IV, 366). La razón es clara: quien se somete al dogmatismo *aprende* desde fuera (ya sea por la imposición de otros hombres, o por una supuesta experiencia inmediata, directa). Puede acrecentar sus conocimientos, pero nunca saber algo de verdad: su actitud es pasiva, como la de una «reproducción» en yeso de un hombre. Y bien, ¿debemos entonces probar todas las cosas por nosotros mismos? En efecto, siempre que entendamos qué significa ese adjetivo: "mismos", que vale para cualquiera y no es posesión de ninguno (el escepticismo no es sino la «pulverización», la «atomización» del dogmatismo; como dice el adagio alemán: "Cada uno para sí, y Dios contra todos"). Kant es aquí contundente: «la piedra de toque, accesible a todos los hombres por igual, es la razón humana *comunitaria*; no hay ningún autor clásico en filosofía.» (*Entdeckung*; Ak. VIII, 219; subr. mío)[40]. La razón no es sin embargo algo genéricamente común, es decir una propiedad que estuviera «a la mano» de cualquiera: la razón *hace* que cada uno «se sienta Yo» y a la vez engendra una «comunidad» (la comunidad de «todo el mundo»),

---

[38] Que costará a Kant la censura real y la prohibición de escribir sobre estos temas.

[39] Otros opúsculos importantes sobre Filosofía de la Historia son: *Idea de una historia universal en sentido cosmpolita* y *Contestación a la pregunta: Qué es la Ilustración* (ambos de 1784) o *El conflicto de las Facultades*, de 1798 (entiéndase: entre las Facultades Superiores –Teología, Jurisprudencia y Medicina– y la Inferior: la Facultad de Filosofía, que por entonces englobaba filosofía y ciencias). También es muy importante la aproximación crítica kantiana a los dos «mitos» liminares de la historia occidental: el del Paraíso y la Caída (*Inicio conjetural de la historia humana*, de 1786) y el del fin del mundo (*El fin de todas las cosas*, de 1794).

[40] Kant se acoge así al «credo democrático» con el que se inaugura la filosofía moderna: «El buen sentido (la razón, F.D.) es la cosa mejor repartida del mundo.» (Descartes, *Discours de la méthode*. I; ed. de G. Rodis-Lewis. París 1966, p. 33).– Sólo que Descartes no «da razón» aquí de su afirmación, sino que se remite a una «noticia» psicológica: que todos estamos contentos en nuestro fuero interno (Kant llamará a esa conciencia o apercepción empírica: «sentido interno») con la propia razón.

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.



Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

17 Titelblatt von »Kritik der reinen Vernunft«

Portada de la *Crítica de la razón pura*. Riga, 1781

ıue no admite más lazos de verdad *vinculantes* que los de la común pertenencia a la razón. Ella es la Mismidad que permite ese énfasis del "yo *mismo*, tú *mismo*, nosotros *mismos*": a que permite el reconocimiento y el entendimiento mutuos, a pesar de todas las dife- encias de sexo, raza, pueblo o tradiciones. El cosmopolitismo y «republicanismo» defen- lidos por Kant (lo que llamaríamos: su defensa de los derechos humanos) es conse- :uencia directa de ello.

Pero, ¿qué es la razón? Kant nos ofrece (utilizando por así decir un método de exhau- :ión) tres máximas para su reconocimiento: «1. Pensar por sí mismo. 2. Pensarse (en :omunicación con los hombres) en el lugar de cualquier otro. 3. Pensar siempre de modo ıcorde consigo mismo.» (*Anthr.*; Ak. VII, 228s). Por lo primero, nos liberamos de toda :oerción externa. Por lo segundo, reconocemos que el ejercicio de la razón es siempre

intersubjetivo, comunitario («En mi soledad –decía Machado– he visto cosas muy claras, que no son verdad»). Por la tercera máxima, en fin, recogemos dialécticamente ese movimiento antitético de «retracción» y «expansión» y nos «ponemos de acuerdo» con nuestra propia razón. Quien logre lo último, ya piensa de un modo universal y necesario.

Pues bien, la «crítica de la razón» no es sino el ejercicio *reflexivo* de la razón sobre sí misma, a través del esfuerzo y la actividad de cada hombre (pues la razón no existe por separado, como una entidad celestial; y sin embargo, todos nos sometemos a ella). Y la «superficie» refleja y a la vez reflectante de la razón es la *conciencia*. El criticismo es, en este sentido, la filosofía de la conciencia reflexiva. Vale decir: no conoce directamente a la razón, mas no por limitaciones humanas (la consabida canción de que somos «finitos», y tal), sino porque la razón *se da* únicamente en el ejercicio mismo de espontaneidad y receptividad a la vez: si queremos, en el «diálogo» común de los hombres sobre las cosas (no sobre «cosas» inertes, sino sobre situaciones y quehaceres compartidos: las «cosas de la vida»). En una palabra: la razón *es* su propia «crítica». ¿Qué significa esto? Recordemos la segunda máxima: si yo afirmo que pienso por mí mismo, pero nadie lo comparte, ello no se debe a que yo sea un «genio incomprendido», sino a que estaba equivocado en mi arrogante afirmación: se trataba de una opinión «subjetiva», no de una verdad compartible (la mera intersubjetividad no es *eo ipso* la objetividad; pero brota de ésta como su consecuencia necesaria: de ahí la directa conexión entre «crítica» y «política», en el sentido más noble del término).

Acerquémonos ahora a esa esquiva razón, por el lado de sus manifestaciones. Hablando estricta y no coloquialmente, no es lo mismo decir que *pensamos* tal cosa, que tenemos *noticia* de ella, que la *conocemos* o que la *sabemos* (aunque todo ello esté enraizado en la razón). Pensar *(sensu kantiano)* se puede lo que se quiera, mientras no haya contradicción[41], pues en el pensamiento se hace abstracción de todo «contenido» para atender a las puras formas generales de enlace o separación de cuanto afirmamos o negamos. Su recopilación u ordenación es la *lógica*. Sin ella no se da un paso. Pero con la sola lógica no decimos nada (salvo las condiciones abstractas válidas de todo decir, en general). Así que, en verdad, no «pensamos» cosas, sino sus formas posibles (si, al contrario, las intentamos hacer pasar por cosas reales, los demás nos reprocharán con razón que eso son «elucubraciones», meros «entes de razón»). Al otro extremo, tener «noticia» de algo significa ser receptivos a ello, aceptar èsa «noticia» pasivamente (y ya sabemos que eso es dogmatismo, en cualquier nivel, aunque sea el de la supuesta observación desnuda y directa). El mundo de las noticias es el de la *opinión pública* (hoy, representada por los medios de comunicación). Pero toda «noticia» queda literalmente en *entredicho* en cuanto se pregunta: "¿por qué razón?". Razones ofrecen, por excelencia, la *ciencia* y *la filosofía:* y así se llama conocer «de verdad» o «en verdad». Volveremos en seguida sobre ello. Por último, veamos el término "saber". Es el más contaminado de todos, hasta el punto de que habitualmente se confunde con "conocer" y hasta con "tener noticia". En su origen latino, sin embargo, la palabra estaba tan emparentada con la correspondien-

[41] La diferenciación entre pensar y conocer será la gran divisoria de aguas del kantismo; gracias a ella separará –buen cirujano– la filosofía trascendental de la metafísica racionalista; y podrá curiosamente hacerlo gracias a la distinción leibniziana entre el «principio de razón suficiente» (que el avisado lector encontrará agazapado en la primera frase del texto que sigue) y el «principio de no contradicción» (latente en la segunda): «Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda probar su posibilidad (sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva del objeto, o *a priori* por la razón). Pero yo puedo *pensar* lo que quiera con tal de no contradecirme a mí mismo, esto es, cuando mi concepto no es sino un pensamiento posible.» (*KrV* B XXVI, n.).

te a «sabor» que sólo por la distinta cantidad vocálica en la primera "e" de *sapere* –o por el contexto, claro– cabía «saber» a qué se refería el hablante.

La estrecha cercanía de "saber" y "saborear" nos ofrece ya un muy sensible indicio de distinción entre «saber», por un lado, y «tener noticia» y «conocer»[42], por otro. Veamos, para empezar, el último «bloque»: mientras que la vista es el análogo sensible del «tener noticia» o sentir una «novedad», pues mantiene a distancia lo –a nuestro *parecer*– ajeno, y lo «respeta» en su separada y «distinguida» redondez y bulto ("respecto" y "respeto" son etimológicamente iguales), también «conocer» alude a una «visión» intelectual (atiéndase a la similitud entre "notar algo" y "tener una noción de ello"), pero con el importante matiz de que nosotros mismos estamos «co–implicados» en esa noción (ésta no se da «suelta», aislada), sin que desde luego nos confundamos o identifiquemos con ella. Pues bien, con el término "saber" damos un paso más en esa paulatina integración o *asimilación* de lo al pronto ajeno e independiente: «saber» de verdad es algo así como «saborear», esto es, identificarse con lo sabido –e identificar a éste con el sabedor– de tal modo que, al final, lo ingerido y digerido (por seguir con el prosaico símil de la alimentación) y la carne y sangre de quien ingiere sean una misma cosa (justamente ésa es la *communio*; y la alusión eucarística no es aquí baladí). En este sentido, nadie menos «sabio» que el científico (al cual se aplica hoy abusivamente el término). Sabio era antes el *presbyteros*, el anciano cargado de experiencia, es decir: aquél que, a fuerza de vivir, había convertido al mundo en *su* mundo, y a la vez y por ello no tenía ya vida privada, sino que era el «hilo» que conectaba al pueblo con la Divinidad. En este sentido de *compenetración* total, es claro que «sabio» por antonomasia sólo podría ser Dios (de hecho, algo de esa sobredeterminación sagrada del saber ha quedado en el sustantivo: «sabiduría»[43]. Ninguno de nuestros «sabios» –por petulante que fuere– se atrevería a decir que él posee la sabiduría). Al «saber» se acercaría esa actitud encarnada por la *metafísica*, y sobre todo por su corona: la *teología*.[44]

---

[42] La estrecha cercanía de estos términos en alemán («tener noticia»: *kennen*, «conocer»: *erkennen*) nos avisa ya de que conoceremos «más cosas» que aquéllas de las que podamos –ahora o alguna vez– «tener noticia» (tal el error de la metafísica tradicional, que pretende «conocer» algo de lo que no tenemos «noticia» alguna, y encima lo pretende «saber» mediante el puro «pensar»: un nudo de confusiones que el fino analítico Kant desata cuidadosamente). El prefijo: *er*– significa algo así como «reflexión»: dar razón de una, de lo contrario, nuda presencia (p.e.: *Schein* es «apariencia»; algo está ahí, su presencia se nos impone, sin que sepamos si la «cosa» va de veras o es un mero espejismo. *Erscheinung* –el famoso término kantiano traducido como «fenómeno»– es en cambio, literalmente: «aparición», o sea: darse a mostrar algo desde sus condiciones de posibilidad, las cuales, una vez «sacadas a la luz» o expuestas por el filósofo trascendental, hacen de ese fenómeno un «objeto» conocido y, diríamos: *reconocido*, que también *erkennen* significa «reconocer»). Así que conocemos *lo mismo* (la «misma» cosa, no la cosa «misma») que aquello de lo que teníamos noticia: pero sabiendo por qué se presentaba de tal manera, o sea: integrándolo *ad limitem* en la unidad de la experiencia.

[43] Adviértase que los grandes idealistas (presuntamente superadores de Kant, pero «desde dentro») no hablan tampoco de «sabiduría» (*Weisheit*), sino de «Ciencia» (*Wissenschaft*). Allí, el Ser y el Saber coinciden, sin resto (en cuanto Espíritu, Dios es la Sabiduría). Aquí, el saber se sabe a sí mismo (es Saber Absoluto): pero es el saber de las *formas* generales del conocer y del pensar, no de los variados contenidos de aquél. De alguna manera podría decirse pues que es un «saber» formal. Sigue llamándose así porque, en cuanto al movimiento procesual del Todo Universo (no en los fenómenos «concretos»), o sea: en cuanto al *método*, la forma y el contenido (las determinaciones) de éste coinciden. Cabe adelantar que Hegel, en su *Enciclopedia*, presentará una *Wissenschaft* («Ciencia») *de la lógica*; en cambio, las otras dos partes son «solamente» *Filosofía* («tensión, deseo de saber»; no saber propiamente dicho). Respectivamente: *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu*.

[44] La sutil diferencia de la metafísica con la religión estriba en que aquélla pretende alcanzar las «verdades» de ésta (al menos, por lo que respecta a la esencia y existencia de Dios, no a sus manifestaciones sobrenaturales) por vía *racional* (la fe no admite «razones» *a parte ante*, y se recibe literalmente *gracias a Dios* –salvo que se trate de la «fe racional» postulada por Kant–; por tanto, se «sale» por exceso del marco de la razón; aunque

Ya tenemos algo así como la cristalización, el «cuerpo» de los modos de ser de la razón: la lógica, la opinión pública, la ciencia y la filosofía, y la metafísica–teología tradicional. De entre todos ellos, la *Crítica de la razón pura* examina preferentemente el campo propio de la ciencia y la filosofía, a saber: el conocimiento. Naturalmente que trata también de las otras formas, pero lo hace como de soslayo y con respecto al conocimiento. ¿A qué se debe esa preferente atención? Como hemos ya insinuado, en el conocer está *implicado* el sujeto. Dar razón de algo implica una convicción, y también una responsabilidad por parte de quien así «razona». Naturalmente, hay grados de conocimiento. En la aplicación irreflexiva de los resultados de la ciencia y de los prenotandos de la filosofía reina eso que llamamos «sentido común», consistente en explicar una cosa por otra, y así al infinito. Aquí, por lo que hace al «contenido», parece que no se sale de hecho del plano horizontal, propio del «tener noticia». Pero sí se va más allá (o mejor: más acá) de la noticia por el lado de la «forma». Quien explica *se* explica ("a ver si me explico", decimos cuando nos vemos en un aprieto), aunque no pare mientes en ello. Las noticias están encadenadas verticalmente: van de la condición a lo condicionado (literalmente: se explicita lo im–plícito en la noticia primera, aquélla de la que se pedía razón).

Pues bien, hablando con harta simplicidad, podemos decir que las ciencias atienden a ese encadenamiento de los contenidos, estableciendo las *fórmulas* generales de la transición, mientras que la lógica abstrae de todo contenido y se queda con las meras formas de enlace o separación (pero entonces, como ya apuntamos, no «conoce» nada; se limita a «pensar» abstractamente). ¿Y la filosofía? Ésta, de suyo, no conoce «cosas», contenidos (el filósofo, en cuanto tal, jamás descubrió «cosa» alguna: no añade nada nuevo, es decir: no trae «noticias» de ningún mundo distinto a éste que ya todos "conocemos" por experiencia); tampoco se limita a «pensar» formas puras de enlace. Y sin embargo, afirma –sobre todo en Kant– que su campo específico es el *conocer*. Pero conocer, ¿qué? La única salida que le queda al filósofo es aducir que él se dedica a investigar lo que significa el conocimiento, en general, y cuál sea su relación, por un lado, con el pensamiento[45], y por otro con las «noticias» (las cuales vienen llamadas en filosofía, al menos desde Leibniz, *representaciones*[46], si se pone el acento en su «ser para la conciencia», y *fenóme-*

ésta pueda desde luego investigar la plausibilidad de los argumentos religiosos: de ello se ocupa justamente la filosofía de la religión). Otro punto litigioso estaría en la separación, aquí señalada, entre «filosofía» y «metafísica». De siempre han estado unidas, e incluso Kant defenderá una *metafísica sui generis*. Pero ésta no abriga ya desde luego la pretensión de «saber» de las cosas divinas, sino sólo de examinar la presunta legitimidad de ese «saber», por un lado, y de «postular» por otro una Trascendencia, incognoscible teóricamente pero de algún modo necesaria en el ámbito práctico. Justamente el resultado de la Dialéctica de *KrV* es la denuncia de las pretensiones de la metafísica clásica.

[45] Si pensar es atender puramente a las formas de conectar o separar conocimientos, está claro que se pueden «tener noticias» sin pensar; en cambio, en todo conocer está implicado el pensamiento, porque no hay «conocimientos» sueltos, sino sólo en una articulación, siendo la más sencilla la lineal de «dar razón». Pero nos sentiríamos burlados si la razón que buscamos se diera sólo mediante una formulación lógica (algo así como: «si quieres comprar una casa, entonces ésta tiene que estar en venta»). Pensar es la *condición necesaria* para conocer algo; pero no la condición *suficiente*. Por seguir con el símil: la casa vacía que deseamos comprar deja de ser meramente la «noticia» de una serie de cuartos con entrada y ventanas, pero también deja de ser la «x», el soporte de una función lógica, en cuanto nos dirigimos, por caso, al portero del inmueble y preguntamos por su precio y dueño, por las «condiciones» y por la «condición» en que se halla la vivienda; no en vano suele colgar en el portal un letrero que reza: «Razón aquí»; «aquí», en la portería, no en la casa misma, ahora *ipso facto* condicionada.

[46] En los distintos respectos del término «representación»: aquello de que trata propiamente la filosofía crítica kantiana, están ya *in nuce* todos los temas y problemas de ésta. Por ser *representación*, se trata ya de algo presente a la *conciencia* (que puede luego reflexionar sobre ello; o sea, hacerse un *concepto*; coloquialmente, decimos: «hacerse una idea», pero es mejor desechar en seguida ese término, que en Kant tiene una significación completamente distinta); si la conciencia no reflexiona, sino que se limita a admitir esa representación en

nos –literalmente: "apariciones"–, si en cambio atendemos más bien a su carga «objetiva» –por eso, en vez de ese término usamos coloquialmente el de "cosas"; pero absolutamente todo lo que en verdad *conocemos* de éstas está ya en el fenómeno–). Si tomáramos la palabra literalmente, y no en su desgastado uso, podríamos decir que el descubrimiento de la forma o articulación interna del «objeto» del criticismo es producto de un *reconocimiento*, o sea: de un conocer del conocer, de sus límites y su validez objetiva.

Y bien, ésa es la tarea que se propone la *Crítica de la razón pura*; un «reconocimiento» por parte de la razón de la «validez objetiva» –si queremos, de la *verdad*– de sus propias representaciones. Una *reflexión* absoluta sobre sí misma. Es «crítica» esa reflexión, en el sentido habitual del término, porque denuncia las pretensiones de la metafísica, la cual pretendería –por meros medios lógicos, o sea: por pensamientos– «saber» de cosas existentes allende nuestras representaciones (dicho vulgarmente: independientes de «nosotros»); esas «cosas» *serían* aunque nosotros no existiéramos; y «serían» de y para siempre, porque no están en el tiempo; si no, serían representaciones, o lo que es lo mismo: tendríamos *conciencia* de ellas. Pero es sobre todo «crítica» (en el sentido etimológico de *krínein*, todavía latente en nuestro "discriminar" y "discernir") porque *juzga*[47], o sea discierne y analiza las distintas funciones de conciencia, y remite todas ellas a una «síntesis» o unificación por construcción (pues nosotros conocemos siempre en «unidad», tanto por parte del «objeto» conocido como del «sujeto» o «yo» cognoscente; y hay que explicar de dónde procede y cómo se realiza tal unidad). Y es en fin «pura», no por hacer abstracción de todo contenido (entonces sería una lógica general, no una «crítica»), sino al contrario: porque, teniendo en cuenta la necesidad de «contenidos» en general para el conocer, no se deja sin embargo dirigir por ellos. Si se dejara guiar por las intuiciones empíricas (sin parar mientes en que éstas son «representa-

---

ella, se considera entonces a esa representación como una *intuición*: el término está etimológicamente ligado a la «visión». En todo caso, el énfasis en el prefijo *re–* indica aquí el respecto *subjetivo*; la representación como tal está en la conciencia, no en el «mundo externo». Pero por ser igualmente *representación*, tiene un contenido, o sea: una *validez objetiva* que puede ser empírica o trascendental (conocer *lo que es* una vaca –sin limitarse a admitir su presencia sensible– es tener una representación de esa cosa, de la que decimos forma parte del «mundo externo»; pero también conocer *lo que es* la sustancia –la cual es una función necesaria para el conocimiento, entre otras muchas «cosas», de las vacas, sin ser de suyo ninguna «cosa»– apunta a un «contenido», aunque éste sea trascendental). Y por último, al poner el énfasis en el sufijo *(representación)* aludimos a una actividad, a una espontaneidad por parte de la conciencia, que conecta así –a través del juicio o del razonamiento– sujeto y objeto. En este último sentido, ni siquiera la receptividad sensible (de una intuición empírica) es puramente pasiva; toda receptividad apunta a una *recepción*. Recibir una cosa conlleva estar dispuesto (o mejor: disponerse) a recibirla, ponerse a su «altura» y adecuarse a ella. P.e.: la Recepción de un hotel es una importante función de éste. O más a la llana: los burros no pueden recibir nuestros saludos, y es inútil que les deseemos los buenos días (otra cosa sería un perro; pero ésta es ya una opinión altamente subjetiva). ¿Y de las *cosas mismas*? ¿Tenemos una representación? Kant diría que sí, pero puramente negativa. Nos representamos por así decir lo irrepresentable como un mero concepto–límite; suponemos que si algo se «representa» es que debe de haber «por debajo, o por detrás» una pura presencia, susceptible de existir con independencia de la conciencia; pero esa suposición no puede confirmarse de ninguna manera, porque toda confirmación exige a su vez conciencia. De manera muy gráfica –y algo siniestra–, Kant decía que esa constatación equivaldría a mirarse al espejo con los ojos cerrados, para «ver» cómo sería uno de muerto.

[47] Pero no va más allá del juicio, es decir: del examen de su «uso» cuando juzga de la validez y límites de todo lo cognoscible. Si Kant hubiera otorgado «valor especulativo» al silogismo, al razonamiento (como hará después Hegel), la razón habría sido circular, es decir: al final de su recorrido se habría reencontrado consigo misma *lógicamente* (o sea, según su forma: no por el lado de los «materiales» que ella ordena y clasifica). Digamos: el acto de conocer (depositado en el *systema doctrinalis)* y el mundo de lo cognoscible (organizado como *systema naturalis)* acaban por coincidir asintóticamente en Kant, pues así está establecido desde el principio y por el Principio de la razón. Pero no se identifican el saber y el «mundo sabido»: ni como un postulado necesario pero irrealizable (Fichte), ni a través de una «historia concebida» (Hegel). La Razón kantiana es *toto caelo* distinta al Saber Absoluto.

ciones» *de* la conciencia), sería entonces un mero «tener noticia», no una ciencia; y si se orientara por contenidos trascendentales –sustancia, causa, etc.–, se convertiría en «metafísica», confundiendo una función lógica, pero sólo válida si aplicada a objetos de experiencia, con una «cosa»[48] (y ello porque, subrepticiamente, esa supuesta ciencia viene alentada por –legítimos– intereses *prácticos* de la propia razón). En una palabra, la «razón crítica» es pura porque sólo se deja guiar por las funciones y actitudes que en su propio interior descubre al reflexionar. Si en ella misma descubre tendencias (hacia «abajo»: hacia las cosas del mundo; hacia «arriba»: hacia Entidades garantes de su espontaneidad y autonomía), tendrá que descubrir a qué se deben éstas: pero nunca ponerse a su servicio, ni aceptarlas sin más como lo verdadero. La *verdad* es de la razón, y se da en la *conciencia*. Por lo demás, llamamos justamente "conciencia" a este dar cuenta la razón a sí misma y, de consuno, *darse cuenta* a y de sí misma. La razón no puede pensar nunca «en vacío» (en este sentido, no hay razón «pura»: la confundiríamos entonces con una «cosa» independiente de la conciencia y, por ende,... ¡de ella misma! ¡El colmo de la contradicción!). La razón *razona:* es transitiva (consiste justamente en establecer transiciones; por eso su función más alta y compleja es, en el ámbito lógico, el silogismo o «razonamiento»: ligar conocimientos). Por tanto, nunca puede atender exclusivamente ni «mirarse» a sí misma; por pura que la consideremos, será siempre «razón» de... lo que sea. Puede ser incluso, en el caso más alto –al que acabamos de aludir–, razón de los posibles modos de enlace por los que diversos conocimientos aparecen ante ella como absolutamente cerrados, perfectamente estructurados. O sea, puede «ver» su propio funcionamiento (Kant llamará a esas funciones de cierre: "Ideas"). Ahora bien, las Ideas no ofrecen conocimiento alguno (y menos, de la razón misma); aunque son representaciones, no representan a «objetos», sino a la razón *especulativa* (nunca mejor dicho). De esto se sigue una consecuencia de alto bordo: hablando literalmente, la razón no se *conoce* a sí misma (aunque sí se piense –¡faltaría más!– a sí misma). Por pura que sea, en el respecto cognoscitivo es siempre una razón *aplicada*; pues, aunque se aplique a sí misma, se «refracta» por así decir en diversas funciones: para empezar, en las figuras silogísticas y sus modos de enlace, sin que le sea posible reconducirlas –y reconducirse– a la unidad focal; es incapaz pues de «reconciliarse» consigo misma, de hacer que los «radios» se incurven y vuelvan al foco central (eso sólo lo logra la razón en el ámbito de la acción *moral*).

Sin embargo, cuando la razón está aplicada al conocimiento de objetos, o sea: cuando la entendemos como «conciencia», ¿puede tener un conocimiento de sí misma? Parece que sí. Todos somos conscientes de que, digamos, pensemos o hagamos lo que sea, siempre aparece a la vez, como un «vehículo» inseparable, el «Yo».[49] Conocer es

---

[48] A ello se debe la creencia, radicalmente antifilosófica en sentido kantiano, de que hay un «Ser» que es más «ser» que los otros seres; una «Causa» que sí que lo es de verdad, mientras que las demás causas serían de «segunda división»; un «Uno» individuo e hiperatómico que es sólo uno, y no una barra de pan o un gato, a los cuales siempre cabe –con algo de esfuerzo– partir por la mitad. Pero tan rancia creencia metafísica no es lo interesante; mucho más lo es el meditar, p.e., en que, cada una de esas mitades, seguiría siendo «uno». O sea, que la determinación «uno» sólo se da, paradójicamente para el metafísico, en lo divisible (en lo cuantificable): no es pensable la unidad sino como pluralidad (o dualidad) *reunida*.

[49] A cualquier proposición puede preceder un: «Yo pienso» o «Yo digo» (incluso a la aquí mentada: «Yo digo que a cualquier proposición, etc.»). Ni su contenido ni su posible verdad varían. ¿Se trata pues de un añadido inútil, o es cosa de la vanidad –sobre todo, española– de sacar a relucir por todas partes al propio «Yo»? No. La cláusula es un indicio de que toda verdad ha de poder ser reconducida a sus condiciones de posibilidad, es decir, a funciones de conciencia, y no al ignoto sentido que, en un mundo independiente de aquélla –un «mundo» imposible por definición de ser conocido, o sea, de llegar a conciencia–, pudiera tener. La idea de que la conciencia sea una *tabula rasa* sobre la que se reflejan puramente las cosas «de verdad» es ingenua. Hasta

pues ser consciente directamente de algo y, «de rechazo», de sí mismo[50]. Así que toda conciencia es *eo ipso*, indirectamente y como de soslayo, *autoconciencia* o *apercepción* (ya sea empírica o pura) (cf. *KrV* A 117, n.). Sólo ella convierte las representaciones en pensamientos *míos* (*KrV* A 350). Pero de ella misma –la mera forma subjetiva de los conceptos– sólo sabemos que existe (o mejor, que "Yo existo" o *me siento interiormente* –empíricamente hablando– o que el "Yo existe" –hablando trascendentalmente–; cf. *KrV* A 106s). Sin embargo, en su *aplicación* a la experiencia, podemos saber muchas cosas de la autoconciencia. De hecho, la lógica trascendental (y especialmente la parte analítica) es un despliegue de ese factor de *unidad* de la experiencia posible. Sabemos pues de la autoconciencia en su aplicación a la formación de «objetos» a partir de meras intuiciones empíricas (que son la ocasión para el lucimiento –nunca mejor dicho– de esa conciencia que nunca se deja mirar a sí misma «cara a cara»). Si esto es así, entonces es natural que esa razón que critica sus propias pretensiones cognoscitivas, a la vez que desvela los «mecanismos» de *objetivación* de cuanto nos sale al encuentro (lo ente), se aplique tanto a deslindar las funciones de la lógica formal de las de la lógica trascendental –para evitar que con las abstractas herramientas de la primera puedan erigirse los aéreos castillos de la especulación metafísica– como a examinar las posibilidades de *construcción* de las funciones trascendentales cognoscitivas sobre la sensibilidad. Y ya tenemos así ante nosotros, a grandes trazos, la magna tarea de esa conciencia tan aplicada; una conciencia de objeto (transitiva) y de sí (reflexiva), que es el verdadero «sujeto» (también en el sentido antiguo del término: "tema") de la *Crítica de la razón pura*.

II.3.1.– Lógica formal y lógica trascendental.

Las lecciones kantianas de *Lógica* fueron editadas en 1800 (no directamente, sino por un discípulo: G.B. Jasche). Es evidente que la lógica formal no fue objeto de atención preferente por parte de Kant (al contrario, tenía a esta disciplina por poco menos que acabada desde los tiempos de Aristóteles[51]; cf. *KrV* B VIII). La lógica tradicional es más bien utilizada por Kant como un acervo de *materiales* inanes (vencidos desde luego y arrumbados por la productividad de las matemáticas y su aplicación a la física), que el filósofo vivificará al llevarlos a un plano superior, *crítico*.

La lógica formal se ocupa, según Kant, de las *reglas* comunes a todo conocimiento, con independencia del origen y objeto de éste (*KrV* B IX). Una regla es siempre y sólo subjetiva: representa «una condición general, según la cual es posible poner [o sea: dar

---

la más rasa de las tablas está hecha de algo, y debe tener algo en su «materialidad» y en su forma que sea susceptible de recibir las «cosas»; y al revés, éstas han de ser *en principio* adecuadas a la tabla, si quieren dejar en ella su impronta. El humo no deja huella en una dura tabla rasa. Tampoco sólidos «normales» podrían dejarla en una tabla marmórea o diamantina.– Adviértase por último que cuando Kant habla de «conciencia» se refiere a la posibilidad formal de una conciencia en general, y no a una constatación psicológica.

[50] De hecho, el término alemán para la «conciencia» significa casi literalmente «ser consciente de»: *Bewusstsein*. Pues a pesar de su procedencia como «pasado» de *wissen* («saber»), en virtud del prefijo: *be-* (que, en general, convierte a los verbos en transitivos; exige un *objeto* o «complemento directo»), *Bewusstsein* no significa «ser sabido» sin más (lo que implicaría la fusión de sujeto y objeto), sino el haber ya tendido «a sabiendas» a un objeto, a fin de «ser sabedor» –lado activo– o de «ser consciente» o «ser la conciencia» –lado pasivo– de él. Los dos lados co-inciden en lo Mismo. Pero, según Kant, no es posible saber por qué. *Esencialmente* hablando, la autoconciencia no es autorreflexiva: sólo se refiere a sí misma indirectamente, para dar cuenta y razón de la objetividad de un fenómeno.

[51] No deja de llamar la atención la aseveración kantiana, después de las revolucionarias aportaciones de Leibniz. Sin embargo, éstas se hallan en su mayoría dispersas en cartas y opúsculos que sólo a partir de la ed. Gebhardt (desde 1875) fueron accesibles, y ello parcialmente. Ni siquiera es seguro que Kant conociera la edición Dutens (*Opera Omnia*; 2 vols., Ginebra 1768), que tan buenos servicios prestaría a los idealistas posteriores.



Kant, en la época de la *Crítica de la razón pura*.

cuenta y razón, asentar, F.D.] algo múltiple (y por ende, de manera uniforme).» En cambio, una regla se transforma en *ley* cuando es puesta de una manera necesaria (*KrV* A 113), esto es: cuando alcanza una validez *objetiva*. Pues bien: la lógica *trascendental* concierne a las leyes del entendimiento[52] y de la razón[53], en la medida en que esas leyes se

[52] El entendimiento es la facultad de producción *espontánea* de representaciones (*KrV*; A 51/B 75), contradistinguido –como capacidad de conocimiento conceptual y discursivo– de la sensibilidad (receptividad del ánimo para ser afectado por intuiciones; *ibid.*). En este sentido, el entendimiento se dirige de suyo a algo no sensible, sin poder garantizar por sí solo conocimiento alguno; se limita a producir *pensamientos*, válidos (pero no verdaderos) con tal de que no sean contradictorios, y su campo se extiende al infinito (a menos que se vea restringido por las condiciones de la sensibilidad). Mientras que las intuiciones (sensibles; Kant no acepta una intuición intelectual) se basan en afecciones, los conceptos lo hacen en *funciones*, entendiendo por tal «la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común». (*KrV* A 68/B 93).

[53] *Vernunft* tiene muchos significados, en Kant. *Sensu lato* (y casi identificándose así con el entendimiento) es la «facultad superior de conocimiento» (frente a la inferior: la sensibilidad); cf. *KrV* A 835/B 863. Este

refieren *a priori*[54] a objetos (*KrV* A 57/B 82). Así, la lógica formal se ocupa de los juicios, de los elementos de éstos (los conceptos) y de las inferencias (silogismos), aceptando aquéllos como «lugar de la verdad», sin preguntarse por las condiciones de ésta. La lógica trascendental, en cambio, es la lógica de la verdad (Analítica) o la crítica de una supuesta verdad incondicionada, desenmascarada como ilusión (Dialéctica). De este modo, «regresa» (Kant lo llama: *regressus transcendentalis)* a las condiciones de formación de los juicios, entendidos, no como meras funciones de unidad *(KrV* A 69/B 94), sino como *actos de síntesis* (o construcción de la realidad) por parte de un «sujeto»[55], en vista de una *multiplicidad pura*[56]. Si la multiplicidad es intelectual, el «sujeto trascendental, judicativo» se limita a desplegar las notas (vistas entonces como predicado) contenidas ya en el sujeto «juzgado». El juicio es entonces puramente *analítico*, y se limita a *aclarar* lo implícito, sin que se produzca conocimiento real alguno[57]. En cambio, si la multiplicidad es sensible, el juicio es *sintético*; aquí se da en efecto un

---

es uno de los sentidos del título de la obra: *Crítica de la razón pura* equivale a «censura de la razón desligada de la sensibilidad», como vio muy bien C.Ch.E. Schmid en su *Programa* para el Semestre de Invierno de 1785/86, en el que ofrece lecciones sobre «la doctrina filosófica denominada Censura *(Zensur)* de la razón innata, en alemán [como si dijéramos: «en cristiano», sin jerga filosófica, F.D.] *Critik der reinen Vernunft*.» (repr. en N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer, eds., «*Das Kantische Evangelium*». Stuttgart–Bad Cannstatt 1993, pp. 8–9).– Desde el punto de vista lógico–formal, «razón» es la facultad de las inferencias mediatas o silogismos, o sea de deducir lo particular de lo universal *(KrV* A 299/B 355, A 330/B 386, A 646/B 674). En este sentido, una de las funciones de la *Crítica* será desenmascarar –en la *Dialéctica trascendental*– el salto falaz de la lógica a la metafísica (de una «función de cierre» a una «Cosa suprema»).– En fin, desde un punto de vista trascendental, la razón (en oposición al entendimiento o al Juicio) es la «facultad de los Principios» *(KrV* A 299/B 355; A 405), esto es, de funciones supremas e incondicionadas de «cierre», llamadas «conceptos racionales» o Ideas (conceptos de conceptos); vid. *KrV* A 763/B 791. En cuanto tal, la razón no se dirige al mundo sensible, sino al entendimiento; más exactamente: la razón es la unidad de las reglas del entendimiento bajo Principios, mientras que el entendimiento es la facultad de unificar los fenómenos por medio de reglas *(KrV* A 302/B 359).

[54] «*A priori*» no significa: con absoluta independencia de los objetos de experiencia, en el sentido de que tales leyes existirían (p.e., como las ideas divinas en San Agustín o las *veritates aeternae* en Leibniz) aunque no hubiera objetos (digamos: antes de la creación del mundo). «*A priori*» se refiere a las condiciones sin las cuales no es posible conocer un objeto: en este sentido, están *en él* (lo constituyen como tal), aunque nosotros no podamos «extraer» esas condiciones a partir de la mera presencia sensible, como si exprimiéramos una fruta para sacarle la pulpa. Ciertamente, son «abstracciones». Pero Kant distingue cuidadosamente entre *ab aliquibus abstrahere* y *aliquid abstrahere*: «Lo primero indica que en un determinado concepto no atendemos a lo que está, de la manera que sea, conexo con él [en nuestro caso: el concepto abstrae o *prescinde de* lo sensible, F.D.]; lo segundo, que no se da sino en concreto y, así, es separado de lo unido con él [se abstrae o se saca algo de algo, F.D.]. Por tanto, el concepto intelectual abstrae de todo lo sensible, no es abstraído de las cosas sensibles... Por eso es más conveniente llamar a los conceptos intelectuales *ideas puras* [en terminología crítica: conceptos puros del entendimiento o categorías, F.D.] y *abstractos* a los conceptos que se dan empíricamente.» *(Diss.* s. II, § 6; Ak. II, 394).

[55] No se trata, claro está, ni del «sujeto» lógico de la proposición, ni del «yo» empírico (cada uno de nosotros, en cuanto individuos), sino de un *presupuesto sujeto trascendental* (que no es una «cosa», sino una «unidad sintética de apercepción» –es decir, que se «percibe» o tiene conciencia de sí en el acto mismo de juzgar–): el foco último de toda función lógica.

[56] Hay que distinguir entre multiplicidad empírica (la «materia» de las sensaciones, incognoscible *a priori*, y de las que nada sabe la lógica), y la multiplicidad *pura*, que puede ser a su vez intelectual (las *notas* de que consta un concepto) o sensible, es decir: la *sinopsis* de la sensibilidad que abstrae (no se abstrae; ver nota 54) de esa «materia» y presenta así a la intuición –y *como* intuición– la pura relacionalidad (yuxtaposición y sucesión), la forma espacio–temporal.

[57] No es necesario que el juicio analítico sea *a priori*. Puede deberse a una experiencia pasada: «El oro es amarillo» es analítico porque la *conexión* lo es, aunque tanto sujeto como predicado sean empíricos.– Por lo demás, las proposiciones de la *Crítica* son analíticas; es decir: la filosofía trascendental *no* es una ciencia progresiva, aunque dé el criterio de lo que deba ser considerado como tal. La ambición de Kant es la misma que la que él achaca a Aristóteles en lógica formal: constituir una ciencia conclusa, y sólo necesitada de algunos aditamentos. Es claro: la filosofía no conoce objetos (y éste es el error de la metafísica tradicional): se limita a *analizar* (o criticar) qué significan el conocimiento y la verdad de éste. Es una *actividad*, no una doctrina.

avance en el conocimiento. Ahora bien, el juicio sintético puede ser debido a la experiencia, y por ende *a posteriori*, con lo que no se garantiza la *necesidad* y *universalidad* de su síntesis o *composición*[58]. Si, en cambio, la multiplicidad sensible sobre la que se construye el concepto es pura (la forma de cualquier intuición posible), el juicio sintético es *a priori*. Estos juicios, dice Kant de manera un tanto confusa: "añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podría extraerse de ninguna descomposición." (*KrV* A 7/B 11). Confusa, porque parece entonces que el predicado viniera «de fuera», esto es: de la percepción. En realidad, habría que decir lo contrario. El concepto queda *restringido* en su validez lógica (aunque gane verdad cognoscitiva) al someterse a las formas sensibles puras: al ser *construido* en ellas.[59] La sensibilidad pura restringe las pretensiones, en principio indefinidas (*salva analyticitate*), del concepto que ha de ser construido. Toda ciencia *progresiva* está constituida (aunque no enteramente) por este tipo de juicio; tal es el caso de la matemática y de la física. El problema estriba en si la *metafísica* es también –como pretende– una ciencia, es decir: si en ella son posibles los juicios sintéticos a priori.

Así, a la lógica trascendental se le plantean dos cuestiones, «hacia abajo» y «hacia arriba», si queremos: a) por qué razón, tratándose al fin nada menos que de una «lógica», está abocada al campo de la sensibilidad (aunque sea pura); b) por qué, si ella es al fin solamente una «lógica», se apoya subrepticiamente en ella la metafísica con la pretensión de conocer «objetos» suprasensibles.

II.3.2.– Lógica y sensibilidad pura.

Pensar es un acto, en última instancia, *reflexivo*. Se piensa... un pensamiento, relacionado (esto es: separado o ligado) con otros, y así al infinito. Como ya había visto Descartes, puedo tener una idea clara y distinta (sobre el trasfondo, confuso e indistinto, de todo lo colateralmente pensado), sin que ello garantice en absoluto la verdad de esas «cosas», ni de otros seres pensantes (como decía Machado: «En mi soledad / he visto cosas muy claras, / que no son verdad.»). Conocer es, en cambio, un acto eminentemente *transitivo*. No se conoce el conocimiento. La llamada «autoconciencia» es siempre indirecta, como un margen desde el que «se» contempla la realidad (sin que, para Kant, podamos *conocer* nunca quién o qué está designado por ese «se»[60]).

Por eso, la lógica formal (que abstrae, corta amarras con lo sensible) manipula pensamientos, atenta a las leyes autónomas del propio pensar. No así la lógica trascendental, que atiende a los modos de *conocer*. Ciertamente, también ésta abstrae *de* lo sensible (de lo contrario, no sería «lógica»). Pero no de las *condiciones* de lo sensible, del marco en que éste ya de antemano se pre–dispone: a saber, el espacio y el tiempo, cuya prime-

---

[58] «Mi ordenador funciona» es un juicio basado en un hecho de experiencia. Para que pudiera afirmar con necesidad y validez universal que en todo caso funciona tendría que presuponer una determinación omnímoda de todas las condiciones de fabricación, conexión a la red y uso, ante lo cual toda lógica (y más en este país y con este usuario) capitula. Sin embargo, la tendencia confesada de la ciencia es justamente (en términos kantianos) la conversión de juicios sintéticos *a posteriori* en juicios sintéticos *a priori*.

[59] Los ejemplos aducidos por el propio Kant dejan clara esa restricción: «Todos los cuerpos son extensos» es un juicio analítico. En cambio, «Todos los cuerpos son pesados» es sintético (ver *KrV* A 7/B 11), porque la gravedad física, garante a priori de la existencia (vale decir, de la impenetrabilidad y cohesión del cuerpo), restringe la extensión, puramente geométrica (un cuerpo físico no se limita a ocupar un espacio, de manera indiferente, sino que *llena* activamente –por «fuerza», y nunca mejor dicho– *su* espacio).

[60] Véase este texto capital: «Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado.» (*KrV* A 346/B 404).

ra exposición constituye la Estética Trascendental[61]. Esas condiciones tienen un estatuto extraño, ambivalente: por una parte, son *formas* de lo sensible (ningún contenido aprendemos de ellas ni aprehendemos con ellas), formas de eso que Kant llama *intuición*: algo que *a priori* es completamente indefinido (X = cosa en general; en buen castellano: «cualquier cosa»), y que está presente, o sea: que *aparece* sensiblemente (por eso lo denomina Kant *fenómeno*[62]). Por otra parte, esas formas de la intuición sensible (o mejor: de eso que es *intuido* sensiblemente), aunque no sean a su vez «intuidas» (espacio y tiempo no son «cosas», ni «fenómenos» sensibles[63]), sí son en cambio *intuiciones* (en el sentido fuerte, activo del término), ya que gracias a ellas pueden ser intuidos los entes mundanos. Por eso son a la vez *formas* de la intuición e *intuiciones* formales. En efecto: al permitir la mostración, se «muestran» indirectamente como algo análogo a las intuiciones sensibles, a saber: son *inmediatas* y *únicas*. Inmediatos son espacio y tiempo, no por presentarse sin más, y por «entero», a los sentidos (al contrario, nunca están «presentes»), sino por ser lo *in–mediato*, la base de toda mediación y de toda medición[64]. Por lo demás, no hay más que *un* espacio y *un* tiempo, pues sus «divisiones» (achicables o prolongables al infinito) no son «partes» ni «átomos»[65]. Por eso, no son «cantidades», sino *quanta* (no determinaciones, sino siempre algo *determinado*, en cada caso[66]). Y sin embargo, eso que se da como determinado es infinitamente *determinable* (no mide ni es

---

[61] «Estética», en el sentido de la *αισθησις* griega: la percepción sensible. Atiéndase siempre a este punto: hablando estrictamente, no hay conocimiento sensible (ni siquiera en el nivel más bajo; nada se ve, sin más: *yo* lo veo y *sé* lo que veo, aunque me equivoque en mi juicio) ni conocimiento intelectual (ni siquiera en el nivel más alto), sino *conocimiento intelectual de lo sensible*.

[62] Aquí hay una ambigüedad interesante, que explotará Hegel. En griego, *φαινομενον* (de la voz pasiva -*φαινομαι*– del verbo *φαινω*: «hacer ver», «revelar», «mostrar») significa lo visible, la *apariencia* de las cosas (espec. los astros y otros fenómenos celestes), lo cual implica una distinción entre la «esencia», o sea la «realidad» de la cosa, y su modo de darse a ver, que no tiene por qué coincidir necesariamente con lo que ella misma *es*; en el caso griego, porque la luz pura de los astros llega a nosotros «manchada», al pasar por el medio enrarecido de la órbita sublunar (*mutatis mutandis*, ese «medio» será para Kant –y antes de él, ya para Newton– el «aparato» cognoscitivo humano). Así las cosas, «fenómeno» debería haber sido vertido en alemán como *Schein* («apariencia»). Sin embargo, Kant (y con él, toda su estirpe) empleará *Erscheinung*: una voz *activa*, que correspondería exactamente a nuestra «aparición»: acción de darse a ver o de hacer *acto* de presencia. «Fenómeno» tenía sentido cuando podía contraponérsele *noúmeno* (de *νοςς*: acto de inteligir inmediatamente la «verdad» de algo): lo accesible a la mente pura (como creía Kant todavía en 1770). Pero desde el momento en que *noúmenon* mienta simplemente el concepto *límite* de la experiencia, de un modo puramente negativo, entonces lo que está «más allá» del fenómeno resulta por completo incognoscible y, por ende, parece estar de más (ése será el problema de la *cosa en sí*, con el que se debatirán los herederos del kantismo). Y *Erscheinung*, más que «fenómeno» (lo sensiblemente aparente), tendrá en Hegel el significado fuerte de «aparición»... de la esencia misma, sin resto.

[63] Tomados de por sí, como aislados y abstraídos de lo sensible (en vez de considerarlos como aislantes y abstrayentes), espacio y tiempo no son realmente nada: meros *entes imaginarios* (una «intuición vacía sin objeto»; KrV A 292/B 348).

[64] Según esto, en realidad de verdad los fenómenos se presentan inmediatamente, pero no son de suyo inmediatos, sino que están *mediatizados* por las condiciones de su presencia (cabe hacer imaginativamente abstracción de todas las cosas, salvo de aquello que las hace venir a presencia, o sea que las hace ser magnitudes extensas, limitadas y sucesivamente presentes).

[65] No son cosas «espaciales» o «temporales», sino a su vez espacio y tiempo; una cosa deja de ser *tal* cosa cuando se la agranda, o se la corta o mutila; pero, aunque un milímetro sea «menos» espacio que un kilómetro, no hay *en él* «menos» espacio, o sea: no deja por ello de ser tan «espacio», cualitativamente, como el que más... o el que menos. Por eso no hay de verdad más que *una* experiencia (nuestras «experiencias» no son «partes» de una experiencia –como si se tratara de un *puzzle* o de las porciones de un queso–; en cada experiencia late implícitamente *la* experiencia única: en ella, y en el espacio y el tiempo «llenado» por ella, se da todo juego de ser y de no–ser; cf. KrV A 110).

[66] Se trata de un «estar determinado» que, en el fondo, es una autodeterminación. No hay *el* tiempo, sin más, sino *tal* «espacio de tiempo»: el que va de tal hora a tal hora. Sólo que esos límites son, también, tiempo. De ahí el carácter dual de esta extraña condición *única* de lo sensible: es a la vez e indisolublemente *forma* de

medido, sino que *en* ello *se mide)*. Kant denomina por tanto al espacio, con expresión paradójica (y válida también para el tiempo): «una magnitud [*Grosse*, en el sentido de *quantum*, F.D.] *infinita* dada.» (*KrV* A 25/B 39).

Eso es lo que significa la al pronto misteriosa «idealidad» del espacio y del tiempo. Lo «ideal» en general (y esto vale para el entero «idealismo alemán») no corresponde a un *trasmundo*, a una región independiente y separada de la realidad[67], ni tampoco es un «producto» de la mente[68], sino la determinación necesaria para que «haya» (se dé y tenga sentido) algo así como «realidad» o como «mente». De manera que, bien mirado, lo «ideal» es siempre algo *activo*; sólo que, según Kant, hay dos tipos de actividad: la una, *espontánea*, unifica lo múltiple (eso es lo que quiere decir "concepto": el resultado de coger o asir lo disperso y presentarlo como «uno»); la otra, *receptora* (¡no receptiva![69]), en la que todo lo «presentable» está ya pre–dispuesto a unidad[70]. De manera que hay que tomar con precauciones la escisión que, según Kant, caracteriza al ser humano en cuanto cognoscente: ser a la vez «espontaneidad» y «receptividad». La última es también una *acción:* la acción primordial de estar ya de antemano abierto a las afecciones. Por eso habla Kant de "autointuición" (*KrV* B 157) y sus intérpretes de "autoafección". En este sentido, no hay un «yo anterior» y separado que cree el espacio y el tiempo[71] (ni menos, que se lo «invente»); al contrario, esas «maneras de recibir» constituyen al sujeto de afección, lo «sujetan» a las formas en que los objetos salen al encuentro y, a su través, a la siempre imprevisible materialidad de éstos.

---

la intuición (y en cuanto tal, *determinante*... del volumen de una cosa, de la distancia que la separa de otras, etc.) e *intuición formal* (es lo *determinado* de una figura: su volumen, distancia con otras, etc.).

[67] Entonces no sería nada «ideal», sino *otra* realidad, como cuando se habla vulgarmente de la «otra» vida o del «reino de los cielos», que no sería de este mundo, sino de «otro» (que, aunque fuera muchísimo «mejor», seguiría siendo «mundo»).

[68] Materialistas crasos, del tipo de Ludwig Büchner, decían que la mente segrega pensamientos como los riñones orina. Pero esta analogía falla, aun cuando no sea sino por el hecho de que «riñón» y «orina» (lo que esas palabras *significan)* son *también* pensamientos, mientras que la inversa no es válida. Pero Kant complica aún más las cosas: «ideales» no son sólo los conceptos (funciones de unificación de sensaciones), sino también las intuiciones puras (el ámbito de «presentación» de las sensaciones). Ni conceptos ni intuiciones son «reales» (tomados aisladamente, *no son nada)*; pero *sin ellos* no habría realidad, al menos para nosotros, hombres (cabe *pensar* –no «saber»– que Dios contempla lo real sin conceptos, *uno intuitu*, es decir: de modo que, en El, contemplar es ya *eo ipso* crear, porque aquí la acción de intuir coincide *en el acto* con el hecho de ser intuido).

[69] La sensibilidad *a priori* no «recibe» algo externo ni se «da cuenta» de lo interno (de que *me* pasa algo), sino que es el *recipiente* (en el sentido fuerte: no es un continente, sino un «contenedor») *de* lo externo y un «dar cuenta» del *pasar* de lo interno. Siento que me pasan cosas; pero el tiempo *no pasa*, sino que permanece idéntico a sí mismo: un año, como tal, es igual a otro; si distinguimos entre ambos es por lo que *en* ellos (nos) ha pasado; cf. KrV A 144/B 183.

[70] Aunque todas ellas sean determinaciones «ideales», no es lo mismo «unificación», «unidad» y «unicidad». La unificación es la típica función del entendimiento: una cosa aparece como tal, *individualmente*, porque el concepto a ella correspondiente comprehende, unifica sus notas o «marcas» lógicas; por eso, «esta» mesa se presenta como *tal* mesa (un referente, entre otros de la misma especie, del concepto general «mesa»); la unidad es el resultado de «plasmar» un concepto en una figura espacio–temporal; por ella, «esta» mesa aparece como *una* mesa (en cuanto «una», igual no solo a otras de su especie, sino a cualquier otra cosa: por el espacio y el tiempo, las cosas devienen *homogéneas* entre sí; pueden ser situadas y contadas); la unicidad es en cambio privativa del espacio y del tiempo: porque esas formas son *únicas*, por ello puede haber cosas unificadas, y unidades.

[71] Es verdad que Kant, al hablar del esquema del «número», dice «que yo engendro al tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» (*KrV* A 143/B 182), pero en realidad se refiere a la generación de la *serie* del tiempo. Para empezar a contar, tengo que contar con una «base» tan enumerable como innumerable. ¡El tiempo no tiene inicio ni final, sino que es... *atemporal!*: «Así pues, el tiempo –dice poco después–, que de suyo (*selbst)* es inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno a lo inmutable que hay en la exitencia.» (KrV A 144/B 183).

Por último, digamos que la im–plicación subjetiva, la «toma de conciencia» del espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad constituyen, dan «sentido» al sentido externo y al sentido interno (los dos componentes anímicos del sujeto de afección) . Pues bien: aquí señala Kant una fecunda disimetría, de incalculables consecuencias para la filosofía posterior, a saber: en el espacio se dan todos (y sólo) los fenómenos externos (eso que llamamos «cosas»); en el tiempo, en cambio, se dan tanto aquéllos como los fenómenos internos (los estados de ánimo, que a su vez corresponden a la interrelación entre los fenómenos externos, mi cuerpo y las facultades anímicas). Por tanto, el tiempo es la única forma que es sede de la sensibilidad (o sea, de toda posibilidad de adquisición y recepción). Los fenómenos internos dependen para su «existencia» de los externos (por eso afirmará Kant que el idealismo trascendental es un *realismo empírico)*, pero éstos dependen de aquéllos para tener sentido, y aun para ser conscientemente percibidos (sólo me percato de la existencia de algo en el espacio cuando el objeto cambia, y puede ser medido: algo absolutamente inmutable sería imperceptible). Es este asombroso carácter «discursivo» del tiempo lo que permite toda actividad judicativa. Hay algo misteriosamente común al entendimiento (el cual es en efecto un saber *discursivo)* y al tiempo, que hará que los juicios sintéticos *a priori* se realicen en base a esa oculta conexión.

II.3.3 – Lógica y metafísica de la experiencia como ontología.

La paulatina identificación de lógica y metafísica que culminará en Hegel se vislumbra ya en Kant, no sin oscilaciones sobre el estatuto –poco preciso– de su propia filosofía. En la Arquitectónica de la primera *Crítica*, la «metafísica de la razón especulativa» –que suele ser denominada «metafísica *en sentido estricto*», añade Kant (*KrV* A 842 / B 870)–, «comprende la *filosofía trascendental* y la *fisiología* de la razón pura.» (*KrV* A 845s/B 873s). Dejando aparte el problema de la "fisiología" (que, una vez descartadas cosmología y teología, se reduce a la *metafísica de la naturaleza* propiamente dicha), es claro que el propio Kant entiende la compaginación de Estética y Lógica como «metafísica», en el sentido racionalista de "ciencia de los primeros principios del conocimiento humano" (*KrV* A 843/B 871), añadiendo además una cuidadosa delimitación entre las dos clases de conocimiento: el empírico y el trascendental.

En este sentido, la «metafísica» kantiana (en el sentido restringido de «filosofía trascendental») no está situada obviamente más allá de la experiencia, sino que pretende determinar *a priori* los elementos y condiciones de ésta. Por ende, puede equipararse de algún modo a la *metaphysica generalis* wolffiana y, en general, a la *ontología*[71]. Si Kant no utiliza ya el "arrogante nombre" de esa disciplina, ello se debe a su firme convicción (después ferozmente criticada desde todas las posiciones) de que el conocimiento, siendo sin duda *verdadero* (y el único accesible para nosotros, hombres, ya que no disponemos de más intuición que la sensible), sólo alcanza a los *fenómenos* (o sea, a los objetos de una intuición empírica, o bien a las configuraciones y *constructos* puros de aquéllos, tal como de ellos se hace una *representación* el sujeto), y no a una supuesta *cosa en sí*, o

---

[7]· Ni el sentido «externo» es exterior al sujeto (sino que es el «exterior» *del* sujeto), ni el «interno» es interior al sujeto (sino que es el «interior» *de* su propia e inajenable exterioridad). Que sean formas subjetivas no quiere decir que sean «propiedades» del sujeto con las que éste pueda hacer lo que le venga en gana. Ya hemos dicho que a ellas está sometido, «sujeto», aun cuando tenga un amplio margen de maniobra para cambiar la realidad exterior por el trabajo (dentro de un «orden») y sus estados de ánimo por la imaginación (dentro de una «variación»).

[71] Como reconoce el propio Kant, aunque restringiendo esa «ontología» de nuevo cuño a la «analítica del entendimiento puro». *KrV* A 247/B 303.

«ser» de esos objetos aparentes. La muy discutible razón aducida por Kant para admitir una «Cosa» tras las «apariciones» es en el fondo tautológica, y casi producto de una convención lingüística: hay que admitir –dice– la posibilidad de esa Cosa por debajo del fenómeno, primero: porque ella puede ser *pensada*[74], y segundo: porque si no se seguiría el absurdo «de que habría fenómeno (*Erscheinung*: "aparición") sin que hubiera algo que aparece (*erscheint*) ahí.» (*KrV* B XXVII). Crece en cambio la sospecha de que Kant *necesita* de la Cosa en sí por razones no especulativas, sino prácticas, de modo que la introduce subrepticiamente en el propio edificio crítico para poderla reencontrar luego en el ámbito práctico.

II.3.3.1.– Analizando las funciones de verdad.

Desde un punto de vista lógico–trascendental, podría argüirse que «eso» que debe traslucirse en los objetos de intuición empírica está constituido por la compaginación de las condiciones *a priori* de la experiencia (sensibles e intelectuales), sin la menor necesidad de que tales condiciones se refieran a otra «cosa» que no sea aquélla que ellos mismos representan: tal objeto concreto, del cual «abstrae» el filósofo analítico (en el sentido kantiano) las configuraciones generales y las reglas de su uso especulativo. Es el propio Kant el que nos ha advertido de la *subrepción trascendental* consistente en creer que un concepto puro del entendimiento (una *categoría*) tiene un referente «óntico», sea éste sensible o suprasensible. Todas las cosas, por ejemplo, son sustancias. Pero no a la inversa. La «sustancia» no es una cosa, sino la *subsistencia* de ésta en vista de la *inherencia* de sus propiedades o accidentes. «Sustancia» es un factor de unificación lógica, no un objeto privilegiado.

En todo caso, esta novedosa «metafísica de la experiencia» que es la lógica trascendental[75] procede de acuerdo con las distinciones tradicionales de la lógica entre los actos y elementos del pensamiento: conceptos, juicios, silogismos. El estudio de las condiciones *a priori* de la verdad de los dos primeros comprende la Analítica (de los conceptos, y de los Principios); en cambio, la crítica del uso especulativo del silogismo constituye la Dialéctica. Veamos primero, a grandes rasgos, la problemática de la Analítica de los conceptos: el análisis *categorial*.

Se ha insinuado que en los juicios sintéticos *a priori* no se trata tanto de objetos o fenómenos cuanto de la «exposición» o construcción de un concepto en una intuición pura. El problema que ahora se plantea es el del derecho (*quid iuris?*; cf. *KrV* A 84/B 116) a validez objetiva que alcance el concepto en dicha construcción: una validez que no puede deberse obviamente ni a sus características empíricas[76] ni a las formas sensibles puras (por ser éstas receptoras), sino al tipo de enlace que esté a la base de toda función judicativa. Kant llama "Deducción" al ensayo de justificación de esa validez: deducción "metafísica", en atención al análisis de esos enlaces primordiales (las categorías), y "trascendental", en cuanto localización del origen de estos actos de síntesis en la "uni-

[74] Recuérdese que, en Kant, el conocimiento es la restricción del pensamiento intelectual en virtud de las condiciones puras de la sensibilidad.

[75] Junto con la estética, mucho más interesante en su operatividad interna al desarrollo lógico que en su breve exposición como disciplina aislada.

[76] Nadie aduciría que «Todos los cuerpos son pesados» es un juicio sintético *a priori* porque *cada vez* que nos topamos con un «cuerpo» tiene éste un peso determinado. Al contrario, lo que diría un físico kantiano es que, si tiene peso, ello se debe a que *todo* cuerpo está constituido por el equilibrio de dos fuerzas contrapuestas: la atracción (que asegura la cohesión interna y la interacción) y la repulsión (que asegura la impenetrabilidad y elasticidad del cuerpo en cuestión, y garantiza su autonomía frente a otros).

dad sintética de la apercepción": el Yo consciente y pensante.[77] Ambos tipos de «deducción» son tan célebres como controvertidos, especialmente en el caso de la deducción trascendental, que experimentará grandes cambios (y no sólo de aclaración o precisión, sino de doctrina) en la segunda edición de la *Crítica*.

II.3.3.1.1– Deducción metafísica de las categorías.

Las categorías (o conceptos puros del entendimiento) expresan los modos posibles de hablar y de pensar; en definitiva: de *juzgar* objetos. Pero no se refieren inmediatamente a aquéllos (como hacen en cambio los conceptos empíricos), sino a la relación judicativa en la que los objetos alcanzan verdad y sentido. Por ello, habrá tantas categorías como funciones sintéticas de enlace se den en los juicios[78]; es natural pues que Kant tome como hilo conductor de su "deducción metafísica" la tabla de los juicios de los manuales de lógica de su época.

Hay dos tipos de enlace: el de lo *homogéneo* (por composición; ej.: "7 + 5 = 12") y el de lo *heterogéneo* (por conexión; ej.: "Todos los cuerpos son pesados"). Pues bien, el primer tipo es denominado por Kant: *matemático*, y sus juicios no mientan la existencia de objetos sino sólo la configuración y propiedades de éstos; el segundo, *dinámico*, sí se refiere en cambio a juicios de experiencia. A su vez, los enlaces *matemáticamente* posibles son: a) o bien un predicado contiene todos, algunos o uno de los sujetos *(cantidad)*, b) o bien el predicado varía gradualmente según va «dando la medida» del sujeto *(cualidad)*. Los *dinámicos*: a) apuntan a la relación que el sujeto tiene, bien con sus propias «maneras» o manifestaciones, bien con las de otro en quien influye o por quien es influido, o señala en fin la relación mutua de esos sujetos a través de la influencia recíproca de sus manifestaciones *(relación)*; b) se refieren a la convicción que el sujeto judicativo tiene de lo afirmado o negado en la cópula cuando lo compara con las condiciones de la experiencia *(modalidad)*.

Por último, cada apartado de esta tetralogía está dividido en tres elementos: por el primero se *pone* bajo el predicado la globalidad de lo afirmado en el sujeto *(tesis)*; por el segundo se separa la afirmación de su opuesto *(antítesis)*; por el tercero, en fin, se reúnen articuladamente en una sola estructura afirmación y separación *(síntesis)*[79]. He aquí la doble tabla de juicios y categorías:

---

[77] Como se puede apreciar, «deducción» (al. *Deduction*) significa aquí *justificación* de algo mediante un análisis regresivo a las fuentes de su conocimiento, y tiene poco que ver con la deducción o «derivación» lógica. Kant ha tomado aquel término de la práctica jurídica; dado que en alemán es un claro neologismo, no es posible confusión alguna con el término común para «deducción»: *Ableitung*. También el «objeto» que está en discusión aquí es un neologismo derivado de la práctica jurídica: «categoría» viene de *καθ αγορευειν*: «sentenciar», «pronunciar el fallo o veredicto»; lit: «hablar públicamente de arriba abajo».

[78] Adviértase que, a nivel categorial, *todos* los juicios (también los analíticos y los empíricos) tienen a la base una o varias categorías. Lo mismo «A = A» que «La mesa es ancha» implican entre otras cosas la *subsistencia* del sujeto cuando *inhiere* en él el predicado. Aquí, la «síntesis» es previa al análisis (¡aunque se trate del mismísimo Principio de identidad!) y más profunda que él. Por eso el foco último categorial, el Yo, será denominado: «unidad sintética de apercepción».

[79] Hay que decir que estos famosos términos *dialécticos* no son en este respecto de Kant (que sí usará «tesis» y «antítesis» para la exposición de la Antinomia). No podrían serlo, porque para él cada categoría es ya un acto separado e independiente de *síntesis*, y no parte o «momento» de una estructura (a pesar de que confiese con cierta incoherencia que «la tercera categoría de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera»; *KrV* B 110).

Tabla de los juicios	Tabla de las categorías
1. Cantidad	
Universales Particulares Singulares	Unidad Pluralidad Totalidad
2. Cualidad	
Afirmativos Negativos Infinitos	Realidad Negación Limitación
3. Relación	
Categóricos Hipotéticos Disyuntivos	Inherencia y subsistencia Causalidad y dependencia Comunidad
4. Modalidad	
Problemáticos Asertóricos Apodícticos	Posibilidad – imposibilidad Estar–ahí – no–ser Necesidad – contingencia

Aunque sea con toda concisión, hay que hacer algunas matizaciones respecto a esta tabla, para evitar equívocos.

1) Sobre la *cantidad*.– Parece extraño que a los juicios universales corresponda la categoría de unidad y en cambio convenga al juicio singular la de totalidad. Pero es que en el primer caso se tiene una universalidad *distributiva* (que permite considerar en efecto como «uno» –susceptible de operaciones matemáticas– a cada uno de sus referentes[10]). En el juicio singular, en cambio, la universalidad se toma *colectivamente*, como una integridad (en "7 + 5 = 12", «12» es un número *entero*, no a pesar, sino justamente por estar compuesto de unidades según una regla de adición).

2) Sobre la *cualidad* – La primera categoría: *realidad* (lat.: *realitas*; al.: *Realitat)*, no tiene que ver con la existencia de un objeto externo, sino con la perfecta compatibilidad de las notas–predicado en un concepto–sujeto; la "realidad", en este sentido, es la carga *positiva* por la que algo se distingue y separa de todo lo demás, con independencia de que exista o no (también el ateo –racionalista– podría conceder que Dios es un *ens realissimum*; lo que no admitiría es que ese ente absolutamente positivo exista). Dígase lo propio de la "negación": que algo sea conocido de un modo determinado (o sea: expuesta su figura en una intuición pura) implica que niegue todo el resto de predicados y sea negado por éstos. Por último, la "limitación" señala al hecho de que todo objeto (o figura objetual) está de–terminado, de–limitado dentro del universo posible de predicación por el hecho de no convenirle nada de lo que a las demás cosas conviene.

[10] «Todos los hombres son mortales» permite distinguir a cada representante de esa clase (*un* hombre) respecto a los de otra, heterogéneos en este respecto.

3) Sobre la *relación* – Para empezar, adviértase que mientras las categorías "matemáticas" son unitarias (en efecto, su enlace se hace dentro de la homogeneidad: tan número «entero» es «7» como «12»), las "dinámicas" son duales, por apuntar a una relación, sea entre las cosas y sus manifestaciones, sea de los objetos al sujeto que hace el juicio (modalidad). Además, adviértase que en esas categorías, en cuanto conceptos *puros*, puede abstraerse de su constructibilidad en la intuición, confundiéndolas así con *pensamientos* referidos a «objetos» separados de la experiencia. Sólo «expuestas» en la intuición (sólo *esquematizadas*, como veremos) se tornan las categorías en funciones propiamente *cognoscitivas*, en fundamento de juicios de existencia. De ahí que sea de lamentar la denominación de la segunda categoría de relación como "causalidad y dependencia", cuando debiera haber dicho seguramente "fundamento y consecuencia". Por lo demás, y dado que la relación es *interna*, las categorías de este tercer grupo están ligadas *copulativamente*, mientras que las del cuarto están separadas *disyuntivamente*.

Y 4) sobre la *modalidad* – En este caso compara el sujeto judicativo dos ámbitos heterogéneos: las condiciones subjetivas de la experiencia y la presentación del objeto a la mente atenta, la cual «juzga» si conviene al sujeto juzgado una manera global de existir, o no. En todo caso, en modalidad es muy importante no confundir "estar–ahí" (o sea, ser con una determinación: estar determinada una cosa... por la posición de las demás y su relación a éstas), "existencia" (la categoría anterior, pero restringida a su esquema propio, que así la determina en general en el tiempo)[81] y "ser", que no es para Kant ningún predicado real (y por ende, ninguna categoría), sino la *posición absoluta de una cosa* (cf. *KrV* A 598/B 626), expresada en la cópula: «lo que *relaciona* sujeto y predicado» (*KrV* A 599/B 627).[82]

II.3.3.1.2 – La deducción trascendental y el «Yo pienso».

El propio Kant pensaba que su deducción trascendental era «lo más difícil que jamás pueda haber sido emprendido en favor de la metafísica.» (*Prol.* IV, 260). Y en efecto, no sólo hay dos redacciones sustancialmente distintas de esta parte en las dos ediciones de la *Crítica*, sino que puede decirse que toda la evolución de su pensamiento, hasta el *Opus postumum*, está presidida por la dramática dificultad de llevar a cabo convincentemente esa empresa.[83]

En el fondo, el problema de la deducción trascendental coincide exactamente con el problema de la *verdad* y, por ende, con el tema más grave de la entera filosofía: ¿cómo es que nuestros pensamientos se adecúan a las cosas? ¿Cómo es que lo «lógico» es «natural»? Que de hecho lo es es algo que viene palpablemente mostrado por la eficacia, exactitud y éxitos de la ciencia físico–matemática. Pero, ¿con qué derecho se procede así?

---

[81] En las categorías de modalidad, «Estar–ahí» traduce *Dasein*, normalmente vertido como «existencia». Pero, antes de ser esquematizada, esa categoría no se refiere a un objeto existente, sino sólo a las condiciones generales para pensarlo. Eso es lo que explica por demás la subrepción por la cual se atribuye sustancia, causalidad y existencia (*Dasein*) a Dios. Para Kant, tal atribución sería en el fondo una blasfemia, pues aquí es el sujeto judicativo quien decide de, p.e., la existencia o no de un objeto al «construirlo» *a priori* en unas coordenadas espacio–temporales.

[82] Kant dejaba así abierta la puerta a una misteriosa y oscura coincidencia (si no identificación) entre el «ser» y el «sujeto trascendental»: la unidad sintética de la apercepción. Por esa puerta pasarán los idealistas.

[83] Véase al respecto el monumental trabajo de H.–J. de Vleeschauwer en 3 vols., *La déduction transcendantale dans l oeuvre de Kant*. Amberes/París/La Haya, 1934–1936–1937. Aunque la posición idealista de este intérprete pueda ser considerada hoy como obsoleta, la minuciosidad de los análisis, su extensión y la gigantesca erudición desplegada siguen haciendo de esta obra un elemento de consulta indispensable.

Quid iuris? Obviamente, no puede tratarse de una deducción empírica, como pensaba Hume: de ella no podría salir ninguna necesidad, universalidad ni *validez objetiva*. Tampoco es válido presuponer una suerte de «armonía preestablecida» o de «ajuste voluntario» entre las formas subjetivas de nuestro entendimiento y la carga de realidad de las cosas (soluciones, respectivamente, de Leibniz y de Newton–Clarke; ambas, poco convincentes, por remitir la concordancia a un *tertium quid*, «resolviendo» así *obscurum per obscurius*). Menos aún podemos pensar, con el realismo, que las «cosas» se «expresan» (lanzando efluvios, o lo que sea), y que nosotros recibimos esas «imágenes» como «impresiones» (pues para que lo así impreso corresponda de verdad a lo expreso hace falta presuponer de nuevo un Dios «ajustador»).

La solución kantiana es en cambio más prometedora, a pesar de enredarse ella misma en dificultades inextricables: si eliminamos el carácter clauso y autónomo de dos «mundos» separados e independientes (el «mental» interior y el «físico» exterior: el Yo y la Cosa, el pensar y el ser) y vemos al conocimiento y su «objeto» como una única estructura: la *experiencia* (cf. *KrV* A 110s), entonces el extremo «cósico» habrá de ser considerado como respecto vacío de un concepto–límite (la "cosa en sí"), como el *borde* o periferia del horizonte cognoscitivo, mientras que el extremo «mental» se entenderá a sí mismo como centro, *foco unitario* y último «sujeto» puntual (ya, de suyo, incognoscible) de la esfera del conocimiento. La primacía del sujeto sobre el objeto –en ella consiste el "giro copernicano" (cf. *KrV* B XVIs)– es debida a la capacidad *reflexiva* y unificadora del Yo (vimos ya que incluso en cuanto receptor éste se afecta a sí mismo de antemano, en orden a la captación de percepciones), mientras que la materia de las sensaciones parece «desfondarse» en una multiplicidad sin cuento.

Y bien, ¿cómo garantizar la validez *objetiva* de nuestras representaciones y, en definitiva, de las categorías que están a la base de todo juzgar? La respuesta de la primera edición de la *Crítica* es conocida como "deducción subjetiva". Recordemos al efecto que el tiempo era la forma única de *todo* fenómeno: el lugar de "reflexión" de aquél era el *sentido interno*. Es en él donde «sentimos» la unidad de nuestra conciencia. ¿Cómo pensar, empero, ese sentimiento? En cuanto forma, el tiempo es la multiplicidad pura: coextensiva, pues, con la multiplicidad empírica: con la materia de las sensaciones; pero, al contrario que ésta, presenta ya una estructura unitaria (sucesión irreversible, unidimensional): una "visión de conjunto" o *sinopsis* de lo múltiple. Sin ser él mismo aprehendido, el tiempo es sin embargo la base firme de toda aprehensión en la intuición. Y no sólo esto: la retención y protención temporal de las representaciones (por decirlo con términos husserlianos) permite *reproducir* fenómenos ya no (o todavía no) presentes, en cuanto *imágenes*. Esta capacidad de sintetizar reproducciones es asignada por Kant a la facultad de *imaginación*. Ahora bien, la *síntesis* no espera a la donación empírica, sino que se anticipa formalmente a ella. La imaginación no es pues meramente reproductiva, sino también *productiva* o *trascendental*: tal el lazo de unión entre lo temporal y lo conceptual, a cuyo través entrevé Kant una «función ciega, aunque imprescindible del alma, sin la cual no tendríamos en general conocimiento alguno» (*KrV* A 78/B 103); la imaginación es así la base de «toda posibilidad de la experiencia» (*KrV* A 101); más aún: ella remite a una desconocida *raíz común*, de la que surgirían sensibilidad y entendimiento (*KrV* A 15/B 29; cf. A 124). Idealistas y románticos partirían a la búsqueda de esta raíz abisal, de la que surgiría la «flor azul» del conocimiento. Por último, la síntesis de la imaginación re–flexiona sobre sí, de modo que el sujeto cognoscente *se reconoce* a sí mismo en la unidad del objeto. Es la última y más alta síntesis: la del *reconocimiento*, debida al entendimiento. Por lo demás, adviértase que tal «objeto» es en el fondo único e idéntico para cada representación. Kant lo llama "objeto trascendental".

Este Objeto o "cosa en general" (¡no cosa en sí!)[84], en cuanto lo «puesto», remite por último al acto de posición (Kant no admite la *autoposición*, como hará en cambio Fichte), a saber: remite a la última unidad del sujeto: la *unidad sintética de la apercepción*[85], la fuente o foco de donde emana el orden categorial.

La modificación fundamental en los textos añadidos en 1787 no es baladí (y para muchos consumados intérpretes, como Schopenhauer y Heidegger, constituye un retroceso). En ellos pierden sensibilidad e imaginación su función de sinopsis y síntesis, respectivamente: ningún enlace puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni estar contenido en la forma pura de la intuición, dice ahora Kant (*KrV* B 130). La imaginación, por su parte, deja de ser una "facultad" separada, y menos la raíz común de multiplicidad y de unidad, o sea de sensibilidad y de entendimiento, para convertirse en mero *efecto* de éste sobre aquélla, como si Kant quisiera establecer su deducción estrictamente «de arriba» (la unidad, producto de la espontaneidad del entendimiento) «abajo» (la multiplicidad, ofrecida por la intuición). Por otra parte, la famosa y enigmática "unidad sintética de la apercepción" (el hondón del «yo» de cada uno de nosotros) es vista como una mera cláusula *lógica*, vehículo de toda proposición con sentido, y que «tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones.» (*KrV* B 132). Así, el Principio de la apercepción (foco del entendimiento) es elevado a principio supremo "de todo el conocimiento humano" (B 135), sometiendo a imaginación y a sensibilidad trascendental. La paradoja es clara: por una parte, Kant escapa a todo intento «idealista» de reificación de esa suprema unidad de síntesis (algo así como si creyéramos en la existencia de un Yo absoluto y donador de sentido, que se reconoce a sí mismo en la intuición, enlazando así –y hasta identificando– posición de sí y autoafección[86]); pero, por otra, ha de reconocer que esa unidad de toda síntesis, o sea: el *Yo pienso*, es a su vez... *analítica*: puro resultado del *regressus*; algo que da qué pensar y qué conocer, pero que en sí y de por sí es, no sólo incognoscible, sino absolutamente *impensable*[87]. Como si dijéramos: el foco último de la lógica (trascendental, y también formal) *no es lógico*. Esta sería la última –y bien extraña– palabra de la deducción trascendental en 1787. Y, con ella, de la entera Analítica de los conceptos: un «Yo pienso» que no es ni concepto, ni intuición, ni juicio (sino, a lo sumo, la cláusula –casi como un muñón– que otorga validez a todo juicio).

II.3.3.2 – Avistando una tierra juiciosa: la Isla de la Verdad.

Aunque los bajos fondos hayan dañado seriamente la quilla de la barca kantiana en su navegación por la Analítica de los conceptos, el objetivo parece haber sido logrado,

---

[84] La denominación desaparece en la 2ª ed., quizá para evitar el malentendido de que el sujeto *cree* el objeto, confundido a su vez con la «cosa en sí» (ambos son llamados «x»). Sin embargo, la diferencia es clara. El objeto trascendental es el Objeto (*Objekt*) en general, algo así como la armazón vacía de todo objeto (*Gegenstand*) posible, mientras que la cosa en sí no puede, por definición, ser «objeto», o sea: no puede estar *frente* al sujeto como representación de éste – Por último, el *noúmeno* tampoco debiera confundirse ni con el Objeto ni con la cosa en sí: esta última es un concepto–límite, puramente negativo, mientras que el noúmeno tiene un sentido positivo, aunque problemático, ya que es lo susceptible de ser intuido... en una intuición intelectual, no sensible. Al faltar ésta, el noúmeno es un mero *ens rationis* (p.e. las categorías de sustancia, causa o necesidad, hipostatizadas y sin restricción por parte de la intuición pura, serían *noumena)*.

[85] Kant usa el término leibniziano «apercepción» para indicar que, en toda síntesis de *Rekognition*, y sólo en ella, el sujeto tiene conciencia (indirecta) de sí.

[86] Es como si Kant, *per impossibile*, hubiera adivinado la operación fundamental fichteana y quisiera refutarla *avant la lettre*.

[87] Sería una contradicción –ya advertida por Descartes– el pensamiento: «yo me pienso a mí mismo». Sólo pienso... pensamientos, sin que ninguno de éstos sea el pensamiento del «yo». *Ego cogito cogitata*.

y ahora puede retornar Kant –enriquecido– al punto de partida: el Juicio[88]. Habíamos comenzado en efecto entresacando de la tabla meramente lógica de los juicios las categorías (modos de enlace) que están trascendentalmente a su base, y remitido éstas en fin al foco de la unidad de conciencia. Ahora, en la Analítica de los principios, la construcción de las categorías en las determinaciones trascendentales del tiempo (el *esquematismo)* suministrará el sistema de las proposiciones básicas de las ciencias de la naturaleza.

II.3.3.2.1 – El arte escondido del esquematismo.

El brevísimo capítulo sobre el *esquematismo trascendental* (no revisado en la segunda edición) constituye la *crux* del kantismo: una doctrina tan apasionante como –para muchos– insatisfactoria. Para empezar, la operación misma (el esquematismo) es según Kant propio del entendimiento; sin embargo, el producto (el esquema) es «un simple producto de la imaginación». (*KrV* A 140/B 179). Ya tenemos aquí un conflicto entre facultades, agudizado por el hecho de que Kant confiesa que el esquematismo «constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana.» (*KrV* A 141/B 180s), lo cual se parece demasiado a esa «función ciega, aunque imprescindible del alma», atribuida a la imaginación (*KrV* A 78/B 103), y además apunta a algo bien inquietante, a saber: que la ciencia no puede dar razón de sí misma (no es autorreferencial), sino que se apoya en un *arte* escondido. Los románticos tomarán buena nota de este «desfondamiento» del "camino real de la ciencia".

Un esquema es una *regla de construcción* de imágenes[89]. Como tal, el esquema es un *híbrido*: comparte a la vez las características del concepto y de la intuición, permitiendo de este modo la *subsunción* de la representación de un objeto bajo un concepto (dos planos que, sin tal mediación, serían heterogéneos): permitiendo, en definitiva, toda operación de juzgar en cuanto acto de síntesis.

El procedimiento consiste en la construcción de los modos judicativos de enlace (las categorías) en las determinaciones trascendentales del tiempo[90]. Veamos la tabla de estas últimas:

Categorías	Escansiones
CANTIDAD	Serie del tiempo
CUALIDAD	Contenido del tiempo
RELACIÓN	Orden del tiempo
MODALIDAD	Complexión[91] del tiempo

---

[88] Dado que en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúsculas, se adopta aquí la convención –iniciada por García Morente– de verter *Urteil* por «juicio» (acto de síntesis) y *Urteilskraft* por «Juicio» (facultad de juzgar).– Al respecto, adviértase que «entendimiento» es la facultad de las reglas y «Juicio» la facultad de *subsumir* lo particular bajo lo universal según reglas del entendimiento. En la *Crítica del Juicio*, Kant distinguirá a su vez entre juicios *determinantes* (propios de una lógica de subsunción, los únicos de que se ocupa la primera *Crítica)* y juicios *reflexionantes*, en los cuales se da lo particular y es necesario buscar un universal que convenga a aquél.

[89] No es lo mismo escribir, por ejemplo, la «cifra» 5, o sea, la «imagen» correspondiente a un número entero impar, que presentar la «fórmula» –o sea, el «esquema»– que engendra la serie de los números impares: $n^i = n^{i-1} + 2$; $n^0 = 1$, siendo $i = 1,2,3...$

[90] Recuérdese que Kant desecha, tanto aquí como en la «deducción», la forma pura «espacio», en virtud de que el tiempo comprehende a todos los fenómenos, externos e internos. De este modo, sin embargo, las relaciones entre espacio y tiempo (si queremos, entre geometría y aritmética) quedan sin aclarar (si queremos: queda sin aclarar el análisis y el álgebra, nada menos). En el *Opus postumum*, Kant ensayará un «esquematismo» en base a un «espacio» realizado, físico–trascendental: el *éter*.

[91] El término original es *Inbegriff*, difícil de ser traducido con exactitud. El término muestra palmariamente

Ahora, la re–flexión de las distintas categorías sobre esas determinaciones arroja la tabla de los esquemas:

Título	Categoría "lógica"	Categoría "esquematizada"	Esquema
CANTIDAD			Número
CUALIDAD			Grado
RELACIÓN	Inherencia/subsistencia	Sustancia	Permanencia
	Fundamento / consecuencia	Causa	Sucesión de lo diverso
	Comunidad	Acción recíproca	Simultaneidad
MODALIDAD	Posibilidad / imposibilidad	(igual)	Concordancia de la síntesis con el tiempo en general
	Estar–ahí / no–ser	Realidad efectiva	Estar–ahí en un tiempo determinado
	Necesidad / contingencia	(igual)	Estar–ahí en todo tiempo

Adviértase que hay ocho esquemas, en lugar de doce (como en el caso de juicios y categorías). En efecto, los enlaces *matemáticos* tienen lugar (recuérdese) en base a la homogeneidad de la *composición*, y por lo tanto sus variaciones son cuantitativas[92]: los objetos vienen representados exclusivamente en razón de su posibilidad de medida. Los *dinámicos*, en cambio, *conectan* una magnitud temporal con la posición del objeto representado: ellos son los que, por excelencia, ligan dos planos heterogéneos.

Es importante traer ahora a colación lo recordado a propósito de la "deducción trascendental". Las categorías, al ser "esquematizadas" (esto es: expuestas en una regla de construcción de imágenes que, a su vez, construyen o «sintetizan» intuiciones), dejan de ser meras funciones de unidad *lógica* para alcanzar de verdad validez objetiva: la inhe-

---

su conexión con *Begriff* («concepto»), en cuanto que es la comprehensión omnímoda que hace de una totalidad un todo, algo íntegro. Puesto que el esquematismo descansa en el juego de la diversidad *a priori* (la forma de la intuición) y la unitariedad (la intuición formal), puede decirse que sólo aquí se da el «cierre» de la experiencia, en base a un tiempo *pleno*, a la vez infinito y único. No hace falta mucho esfuerzo para darse cuenta de que el esquema de la necesidad evita el escollo de la intromisión teológica racionalista en la fundamentación de la ciencia, allí donde Dios era visto como *omnitudo realitatum* (El sería la «diversidad» pura de las *realitates* o significados positivos –las *ideas*– a partir de las cuales se explica el mundo creado), como *ens summum sive perfectissimum* (El sería la unicidad purísima, en la que se aúnan intensamente todas las *perfectiones)*, y como *ens aeternum* (en el sentido de que, en El, todo el tiempo se da al instante: *uno intuitu)*. Todas estas determinaciones se concentraban en la denominación global de Dios como *ens necessarium*. Ahora, en Kant, el esquema de la necesidad *restringe* a ésta al rango de *necessitas phaenomenon*: necesidad relativa, pues, en vista al modo en que la razón humana entiende la conexión entre categorías, tiempo y fenómenos. Lo curioso es que, en la *Crítica*, ese puesto (el sustituto laico de Dios, por así decir) estará todavía vacío. Gracias al esquema de la sustancia, por ejemplo, podemos «identificar» un fenómeno –en cuanto permanente– como sustancia. Gracias al esquema de la acción recíproca podemos entender el mundo como un sistema newtoniano de equilibrio de fuerzas de acción y reacción. Pero no hay referente para el esquema de la necesidad. En el *Opus postumum*, tal referente será el *éter* (espacio construido en el fenómeno del fenómeno). Pero entonces, como ya apuntamos, todo el esquematismo habrá de ser reconstruido sobre esta nueva «base trascendental».

En el caso del «grado», se trata de una «vuelta potenciada» de la cantidad sobre la cualidad (presente en la unidad de medida elegida). Hegel sacara enorme partido de este «regreso» en su teoría del «salto cualitativo».

rencia, por ejemplo, puede ser *pensada* como un atributo analítico (digamos, al concepto de «Dios» le conviene la «omnipotencia»: *praedicatum inest subjecto*, que decía Leibniz); la sustancia, en cambio, no es una función lógica, pero tampoco una «cosa», sino la relación *permanente* entre inherencia (los «accidentes») y subsistencia. El error de la metafísica tradicional estriba en la identificación de la sustancia con una «cosa», como si ésta pudiera subsistir sin inhesiones (por ejemplo, la simplicidad del alma o la purísima sustancialidad divina). No se olvide pues que, aunque Kant presenta ahora unas categorías de relación esquematizadas como términos *monádicos* ("sustancia", "causa", "acción recíproca"), sigue tratándose de una *relación* (interna en el primer caso, externa en el segundo, de reciprocidad entre lo interno y lo externo en el tercero). En el caso, por último, de la modalidad, la posibilidad es ahora *real*, y no meramente lógica (fue, es o será posible –en el tiempo– comprobar experimentalmente, como hizo Maupertuis, que las órbitas planetarias, establecidas a partir de la síntesis newtoniana de las leyes de Kepler, describen elipses; es siempre posible –y sólo eso– deducir que las órbitas keplerianas de los planetas han de tener la figura de una sección cónica, con entera independencia de que Newton hiciera realmente esos cálculos, o no lo hiciera). Por otro lado, puede legítimamente indagarse si a Dios le compete o no la existencia (*Dasein*, en cuanto mero "estar–ahí", determinado). Pero no tiene sentido preguntarse –en el contexto kantiano– si a Dios le compete ser una "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*): para ello sería necesario someter ese concepto a un tiempo *determinado*, lo cual es contradictorio con la propia definición de Dios como ser suprasensible, como un ente no «mundano». De la misma manera, sólo existe la imbricación trascendental "necesidad / contingencia", siendo falaz hipostatizar uno de los lados de la modalidad para forjar un «ser» que fuera absoluta y exclusivamente «necesario»... para sí mismo, y no para lo «otro» (los fenómenos naturales). La necesidad es siempre *relativa* (*necessitas phaenomenon*, la llama Kant). Por caso: el Dios de la tradición metafísica no existe en *todo tiempo*, sino *fuera* del tiempo (la eternidad no es el conjunto del tiempo, sino la negación de éste). El único referente que Kant encontrará (en el *Opus postumum*) para esta «necesidad» volcada a la donación de sentido de los fenómenos será el *éter*, esa extraña entidad «física»[91] que se arrastrará de Newton (al menos) a Michelson y Morley como hipótesis tan imprescindible como inexplicable.

II.3.3.2.2 – De cómo la filosofía trascendental impone sus principios a las ciencias.

Ahora se halla Kant en disposición de «aplicar» las categorías esquematizadas («temporalizadas») a las distintas maneras de «presentación» de la experiencia. El resultado de esa aplicación (el Sistema de los Principios) constituirá por ende la «deducción» (en el sentido de justificación) del proceder de todo juicio con pretensiones de verdad, o sea: del proceder de las ciencias naturales.

Pero antes adelanta eso que los lógicos llamaban los "primeros principios", válidos pues para cualquier tipo de conocimiento. Como en el caso de Leibniz, Kant establece dos principios supremos: el de *no contradicción* y el de las *condiciones generales de la expe-*

---

[91] Obsérvese que el «éter» no puede ser un «objeto» físico entre otros, a pesar de que Kant así lo denomine (*KrV* A 145/B 184), sino la base trascendental de la experiencia posible en su conjunto: en cuanto «híbrido» del concepto y de la imaginación, crece la sospecha de si tal esquema no será el *correlato objetivo* del propio «Yo pienso», que en una suerte de *autoposición* coincide con el espacio (¿cómo diferenciar el tiempo en su conjunto del espacio en su integridad?) y «abre» así la posibilidad de la experiencia (y «se» abre a ella). Kant se acercará peligrosamente (peligrosamente, claro, para su dualismo irreductible entre receptividad y espontaneidad) en el *Opus postumum* a esa autoposición del espacio–tiempo por parte del «Yo». Y los idealistas desarrollarán todas las variaciones posibles sobre este tema.

riencia (que sustituye así al principio de razón suficiente[94]). Puede sorprender la inclusión del primero (que rige a los juicios analíticos), ya que éste vale para todo *pensamiento*, sin restringirse al conocimiento de experiencia. Es obvio que, desde un punto de vista lógico–formal, no puede haber conocimiento si éste no es *al menos* pensamiento (es decir: si no se contradice a sí mismo, para empezar). Pero desde la perspectiva de la lógica trascendental, ese principio no hace (aunque Kant no lo diga explícitamente) sino *levantar la restricción temporal*, propia del segundo. En efecto, desde los tiempos de Aristóteles se entendía así el principio de contradicción: «es imposible que al mismo tiempo (*αμα*) y según el mismo respecto (*κατα το αυτο*) el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto»[95]. Pero es obvio que en esa definición entra el *tiempo*. Kant dice, en cambio (no sin la incoherencia circular de que el *definiendum* entre en el *definiens*): «A ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga.» (*KrV* A 151/B 191), con lo cual da a entender que el pensamiento es el resultado de sustraerle al conocimiento las condiciones de la sensibilidad (el tiempo), que negativamente lo restringían: una *negación de la negación*, pues, según dirá Hegel. Como si dijéramos, a la inversa: la lógica trascendental es la lógica formal restringida por la estética trascendental. Cuando esta última sea vista como una restricción *interna* a la propia lógica, ésta superará también internamente *(dialécticamente)* la escisión entre un respecto formal y otro trascendental, y acabará identificándose con la metafísica. Tal será la «operación fundamental» de Hegel.

El principio supremo de los juicios sintéticos (es decir: el Principio que permite el paso del orden trascendental al empírico) *parece* repetir el procedimiento de la lógica de la subsunción: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen al mismo tiempo[96] las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*.» (*KrV* A 158/B 197). Pero no repite la definición de "subsunción", sino que la *justifica*, al combinarla con la *inhesión*. Esa "posibilidad" no es ya la correspondiente a la categoría de modalidad (según la cual, "posible" es aquello que concuerda con cualquier tiempo *en general)*. Lo que aquí se dice es que la *misma* síntesis (lado intelectual), al *mismo* tiempo (lado intuitivo), rige a la experiencia y al objeto; o sea, que «hacer» (¡no «tener», como si fuera algo pasivo, recibido!) una experiencia *implica* de antemano a la experiencia posible, en su integridad[97]: la experiencia no es un todo dividido mecánicamente en experiencias; en cada una de éstas está íntegramente contenida (como en escorzo y latencia, diríamos) toda la experiencia (la cual, naturalmente, tampoco existe «aparte» de las experiencias singulares). Esta es la verdad implícita en el misterioso adagio leibniziano (y de la tradición hermética): *omnia ubique*, *omnia conspirat*. El Todo (colectivamente tomado) reverbera en todo (distributivamente tomado). El leibnizo–wolffismo llamaba a esto *omnimoda determinatio rerum*[98].

Después de esta cumbre, el descenso es fácil. Kant va escandiendo el único Principio de la filosofía trascendental, según su aplicación al cuádruple orden judicativo: el resultado es el Sistema de los Principios que están a la base de los fundamentos de la ciencia natural. Así, para la cantidad, tenemos el Principio de los *axiomas de la intuición*:

---

[94] Recuérdese que ya en la *Nova dilucidatio* (en la etapa precrítica) había modificado Kant ese principio, denominándolo *principium rationis determinantus*.

[95] *Metaphysica* IV, 3; 1005b19–20.

[96] Adviértase cómo introduce aquí Kant lo que se negaba al principio de no contradicción: la *simultaneidad*.

[97] De esa posibilidad (superior a la de los órdenes lógico y categorial) dice Kant que «da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*.» (KrV A 156/B 195). ¡Tal posibilidad es así más alta que la realidad! Esta concepción, radicalmente antiaristotélica, será tomada de nuevo por Heidegger.

[98] Con un término más frívolo, en la ciencia actual se habla del «efecto mariposa».

«Todas las intuiciones son magnitudes extensivas» (*KrV* B 202); esto es: susceptibles de ser construidas según el esquema del *número*. Para la cualidad, el de las *anticipaciones de la percepción*[99] (en cuya definición está ya presente el esquema del *grado*): «En todos los fenómenos lo real, lo que es un objeto de la sensación, posee magnitud intensiva, es decir, un grado.» (*KrV* B 207). Para la relación rige el Principio de las *analogías de la experiencia*: «La experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones.» (*KrV* B 218)[100]. A su vez, este Principio se divide en tres: el que podríamos llamar "ley de conservación de la masa" («En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.» *KrV* B 224); el de "causalidad" («Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.» *KrV* B 232); y el de "igualdad de acción y reacción", que fundamenta filosóficamente a la Ley III de los *Principia* newtonianos y reza así: «Todas las sustancias, en la medida en que nos sea posible percibirlas como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca.» (*KrV* B 256).

Por fin, el Principio de la modalidad es denominado por Kant: Principio de los *postulados del pensar empírico*[101]. Aquí –al contrario de los demás Principios– no se añade nada al objeto de experiencia (o sea, al sujeto del juicio), sino que referimos tal objeto a la facultad de conocer (es decir, relacionamos al entendimiento –en su uso empírico– con la síntesis de los fenómenos; o más sencillamente: pasamos legítimamente de una categoría a una cosa «juzgada»). Así, el primer Postulado define lo "posible" (¡ya no la posibilidad!) como lo acorde con las condiciones *formales* de la experiencia, en general (lo menos que puede decirse de una cosa es que su concepto puede exponerse en el espacio y el tiempo; desde esta perspectiva, el concepto de Dios es *imposible* para el conocimiento); lo "realmente efectivo" es lo conectado con las condiciones *materiales* de la experiencia[102]; por fin, lo "necesario" no corresponde, como hemos visto, a ningún ser (y menos al Ser supremo): necesaria es la inferencia de una nueva existencia (en cuanto efecto) a partir de otra dada (en cuanto causa), sin que sea posible proceder al revés: dado un efecto, inferir de él la necesidad de su causa. Lo que el tercer Postulado dice pues (en formulación que se acerca al *principium continui* leibniziano) es que lo "nece-

[99] Se trata obviamente de una *anticipatio quoad formale*. Nadie sabe *qué* es lo que va a percibir. Pero el científico sabe que, sea ello lo que fuere, tendrá un grado de realidad, oscilante entre el 0 y el 1 (siendo ambos extremos inalcanzables: el cero de percepción correspondería a la muerte; el uno, a esa experiencia mística e inefable de la que nos habla, por ejemplo, Jorge Luis Borges en *El Aleph*: ver el Todo, y sus articulaciones, en una cosa concreta; a esa experiencia de *la* Experiencia se acerca el arte, para los románticos, mientras que ella es –negativamente– cumplida en la Idea absoluta hegeliana).

[100] A partir de esa ley, el científico infiere la existencia de una cosa (aunque permanezca para siempre oculta a la observación) a partir de la presencia de otra y de su mutua concatenación legal. Baste pensar en la máquina de Atwood, en la determinación de planetas desconocidos a partir de la mecánica newtoniana, o en la predicción de nuevos elementos químicos según la Tabla de Mendeléev.

[101] Parece extraño que Kant hable aquí de «pensar empírico» (en su sistema, algo así como un «hierro de madera»). Hay que entender: «pensar» *en favor de* lo empírico. En efecto, estrictamente hablando, nunca *conocemos* que algo sea posible, realmente efectivo, o necesario, sino que lo *juzgamos* como tal, en base a la relación de su disponibilidad temporal con el orden conceptual (una disponibilidad indefinida –la cosa es válidamente construible en cualquier tiempo–; determinada –es válida en este tiempo–, o bien omnímodamente determinada –es válida durante todo el tiempo–). Por eso habla Kant de «postulados»: éstos son indemostrables, pero no por ser «evidentes», sino por ofrecer de antemano las reglas de toda demostración. El postulado es «una proposición práctica que no contiene más que la síntesis a través de la cual nos damos un objeto y engendramos su concepto.» (*KrV* A 234/B 287).

[102] Es decir, toda cadena causal, por larga que sea, ha de descansar en definitiva en al menos una sensación. Tal es la verdad del empirismo; la verdad que impide al filósofo kantiano aceptar las *vías* tomistas para probar la existencia de Dios... y que debería haber impedido decir al propio Kant que la «cosa en sí» es la *causa* última de los fenómenos. La causa de un fenómeno es siempre otro fenómeno, y así *in infinitum*.



sario" es la causa, vista desde el efecto (que, por ello mismo, es contingente). Con ello se garantiza la continuidad de la experiencia[103].

Una última e importante observación, al respecto: lo posible, lo realmente efectivo y lo necesario son exactamente *coextensivos*, o sea: ocupan el mismo territorio, el de la experiencia posible[104]. El destino de la ciencia, lo que mide su progreso, es justamente el

---

[103] En un cuádruple respecto: cuantitativamente, *in mundo non datur saltus* (las series de acontecimientos no conocen «cortes»); cualitativamente, *in mundo non datur hiatus* (no hay un tiempo absolutamente «vacío» de contenido); relacionalmente, *in mundo non datur casus* (o sea: no existe el azar; al respecto, es significativa la dualidad presente en la voz alemana *Wirkung*. a la vez «acción» y «efecto»; de ahí *Wechselwirkung*, la «acción recíproca»: toda acción es vista como efecto por quien la padece); modalmente, *in mundo non datur fatum* (o sea: no existe el destino –la necesidad «ciega»–, porque toda necesidad es condicionada: una cosa es siempre y sólo necesaria *para* otra, no en y por sí misma). Con ello, se destierran para siempre de la ciencia los «designios inescrutables de la Voluntad divina», como en Berkeley o Samuel Clarke.

[104] Kant no admitiría, en este respecto, la doctrina leibniziana de los «mundos posibles». Ello equivaldría a decir que la matemática (ocupada con lo «posible») construye figuras que pueden no tener nunca un correlato físico. Para Kant, como para Newton, las matemáticas están *en* la física, aunque no se identifiquen con ésta (son su condición de posibilidad, es decir: de *cientificidad*). Todo lo realmente efectivo es posible (esto es:

de la asintótica identificación final del *systema doctrinalis* (la matemática y la metafísica de la naturaleza) y el *systema naturalis* (la naturaleza o el vasto campo de la experiencia). Esto es en definitiva lo que significa el Principio de los postulados del pensar empírico (en perfecto retorno y circular clausura –ahora, articulada– del Principio supremo de los juicios sintéticos[105]), a saber: que la anticipada *colectividad* de lo cognoscible (la experiencia en su conjunto) es postulada –pensada en favor de cada experiencia, no conocida empíricamente– *como si* fuera (en principio y en definitiva) idéntica a la *distributividad* completa de lo en cada caso conocido (los fenómenos de la naturaleza). O más sencillamente: para poder conocer en verdad, se *piensa* que el (Principio del) conocer *es lo mismo* que el (Principio del) ser. Los filósofos idealistas posteriores se afanarán en la supresión de esos púdicos paréntesis.

II.3.4.– Travesía del mar de la ilusión – Crítica de la metafísica.

De acuerdo con las recién abandonadas costas seguras de la Analítica Trascendental, ésta exponía la *lógica de la verdad*. Los Principios derivados del Principio supremo de las condiciones de la experiencia constituían empero solamente un *canon* del Juicio, una especie de criterio *catártico* de la verdad, cuyo valor consiste en la prevención de errores, no en el avance efectivo del conocimiento (para eso están la matemática y las ciencias naturales). Sólo en ese sentido puede defender Kant que la analítica constituye algo así como una «metafísica» en favor de la experiencia. Sin embargo, es notorio que la metafísica tradicional albergaba más altas pretensiones: quería ser en efecto un *organon* «destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de asertos objetivos.» (*KrV* A 61/B 85). Pues bien, Kant echará por tierra –seguramente para siempre– esas pretensiones.

La perspectiva desde la que se procede al desmantelamiento de la metafísica[106] es, claro está, la propia de la lógica (en cuyo territorio seguimos). Kant ha examinado hasta ahora los fundamentos que permiten otorgar validez objetiva a los conceptos y a los juicios. Pero, como es sabido, la lógica tradicional (asentada en la modernidad a través de la *Lógica* de Port–Royal) admite aún otro modo de enlace: el de las inferencias mediatas o *silogismos*. La crítica kantiana irá enderezada a mostrar que la pretensión de cientificidad por parte de la metafísica (en su formulación más reciente y mejor articulada: la *metaphysica specialis* wolffiana) esconde una *subrepción trascendental*, a saber: el salto injustificable de una función lógica (el silogismo) a un «objeto» incondicionado que «cierra» la experiencia.

Siguiendo una tradición que se remonta a Platón (positivamente) y a Aristóteles (negativamente), Kant llama a este último apartado de su lógica: "Dialéctica Trascendental", dando así salomónicamente razón a los dos venerables ancestros. Con Platón y contra Aristóteles, la dialéctica kantiana no deja de ser *formalmente* una lógica de la investigación científica: sus conclusiones apuntan a la validez de los conceptos y Principios que rigen la función silogística como *reguladores* de la experiencia (cf. *KrV*

---

configurable matemáticamente); y todo lo posible incita a la observación experimental a la determinación de su realidad efectiva. En una palabra, común y corriente: el ámbito de la teoría *tiene que poder* acabar coincidiendo con el de la experimentación.

[105] Por eso, éste es el único lugar de la *Crítica* en el que Kant puede ufanarse de haber construido un «sistema», o sea: una estructura circular y autorreferencial. Los conceptos (aun puros) necesitan de una intuición, en principio heterogénea. Pero los Principios, habiendo «asimilado» la esquematización categorial, operan sólo sobre y desde un mismo Principio (el supremo), del que son expresión. Newton había ofrecido con su doctrina el Sistema del Mundo. Kant ofrece ahora la fundamentación filosófica de ese Sistema.

[106] Desde ahora, utilizaremos el término en su sentido tradicional de metafísica «trascendente», o sea, de la presunta ciencia de conocimientos allende la experiencia sensible.

A 701s/B 729s), en un sentido meramente *heurístico*, es decir: alientan y fomentan el trabajo científico proponiendo a éste –asintóticamente– su orientación y finalidad, con vistas a un «cierre» incondicionado de toda investigación empírica (en cambio, los Principios de la Analítica tienen un valor *constitutivo* de la experiencia). Pero con el Estagirita y contra el Ateniense, la dialéctica kantiana es una *lógica de la ilusión*, esto es: desenmascara las ilusiones «materiales», positivas de la metafísica respecto a un conocimiento trascendente.

Sólo que Kant no se limita a demostrar la falsedad de la presunta ciencia (llamada otrora, incluso: *regina scientiarum)*, sino que apunta también a los motivos por los que la razón[107] se siente irresistiblemente urgida a alcanzar la más alta completud y unidad de todos nuestros conocimientos: hay en aquélla, dice Kant: «reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos.» *(KrV* A 297/B 354). Y la falacia o subrepción consiste en tomar una necesidad *subjetiva* de conexión por una determinación *objetiva* de las cosas (algo que, a su modo, ya había descubierto Hume en sus análisis sobre la causalidad), de modo que la ilusión es *inevitable*, y seguirá existiendo aun cuando desmontemos lógicamente el uso *trascendental* de los silogismos. ¿Por qué? Ello se debe, según Kant, a una *felix culpa:* la persistencia de la ilusión (pero ya como tal ilusión, no como engaño) apunta al hecho de que el territorio *de verdad* de la razón no es la naturaleza (eso se lo deja aquélla a la síntesis de sensibilidad y entendimiento[108]), sino el campo *práctico* de la libertad, que «reverbera» y repercute en el ámbito teorético proponiendo un «orden de fines, que sin embargo es al mismo tiempo un orden de la naturaleza» *(KrV* B 425). Ahora bien, el «orden de lo natural» no es a su vez propio de la naturaleza (que en el quehacer científico se presenta como un gigantesco *mecanismo)*, sino un «reflejo» del quehacer técnico y práctico del hombre, el cual (en trasunto filosófico de la fe cristiana) vive *en* este mundo sin pertenecer –en cuanto ser racional– *a* este mundo ni estar sujeto a sus leyes[109]. Sólo así se explica que Kant (el filósofo que en este respecto se ve a sí mismo, nada menos, como «representante» del género humano) se decida a abandonar la tierra de la verdad y lanzarse al mar de la ilusión «para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo» de él *(KrV* A 236/B 295). En la soberbia pregunta: "¿Qué puedo saber?" late pues, como un corazón oculto, el grande y humilde interrogante: "¿Qué me está permitido esperar?".

---

[107] Sobre los distintos significados de «razón», ver *supra*, nota 53. La razón criticada en la Dialéctica (en verdad, una autocrítica) es la facultad de lo incondicionado e intrínsecamente necesario, o sea: el presunto acceso al Absoluto.

[108] Atiéndase a este significativo pasaje: «Ahora bien, en cada caso se refiere el concepto–racional trascendental a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones, sin acabar nunca más que en lo absolutamente incondicionado, o sea en lo incondicionado en todo respecto. Pues [en el ámbito cognoscitivo, F.D.] la razón pura se lo deja *(überlasst)* todo al entendimiento, que es el que se refiere por lo pronto a los objetos de la intuición o, mejor dicho, a la síntesis de éstos en la imaginación.» *(KrV* A 326/B 383).– Si se lo deja o transfiere es porque, en el fondo, es «propiedad» suya: la razón no se deriva del entendimiento, sino que éste es su «seguro servidor», con vistas a fines que a él se le escapan. Véase la nota siguiente.

[109] Lo cual explica retroactivamente el famoso pasaje inicial de la *Crítica*: «No cabe duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia... Pero... no por eso procede todo él *de* la experiencia.» *(KrV* B 1). El origen (metafísico, si queremos: *arché)* no es el comienzo (cronológico o psicológico). Aquella procedencia se refleja –distorsionada, produciendo la ilusión trascendental– en la naturaleza. Pero el origen del conocimiento no es a su vez cognoscitivo, sino *práctico*. Fichte sacará consecuencias extremas de lo en Kant solamente apuntado. Cf. sin embargo el Prólogo de *KpV* (V, 3s): «El concepto de la libertad, en la medida en que su realidad *(Realitat)* viene probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye pues la *clave de bóveda* de todo el edificio de un sistema de la razón, *incluyendo la razón especulativa.»* (último subr. mío).– No conocemos por el puro placer de conocer, sino con vistas a la acción (en definitiva, moral).

II.3.4.1.– El silogismo y la Idea.

La sonda de exploración del tempestuoso mar de la metafísica es tan poderosa y penetrante como ambigua. Al igual que el *phármakon* griego, la Idea puede ser tanto un medicamento como un veneno. Recuérdese que, a partir de los modos de enlace judicativos, entresacaba Kant conceptos puros del entendimiento (las categorías), que estaban a la base de todo conocimiento de objetos. De manera análoga, a partir de las formas de inferencia mediata de conocimientos (los silogismos) «deducirá» –justificará– Kant la presencia de conceptos puros de la razón: las Ideas.

El silogismo es «el conocimiento de la necesidad de una proposición al subsumir su condición bajo una regla universal dada.» (*L* § 56; IX, 120). La regla viene dada en la premisa *mayor*; la condición de aplicación de esa regla, en la *menor*; la proposición –cuya necesidad se infiere– es la *conclusión*. Y la posibilidad de subsunción se da cuando en ambas premisas hay un término idéntico (el *término medio*). En una palabra: en el silogismo, la razón *reconoce* (no «conoce») *a priori* (y por meros conceptos, sin intuición alguna) que algo particular está necesariamente contenido en lo universal[110]. Por lo demás, no hay más silogismos que los de *relación*[111]. Se dan pues (por analogía con los juicios) el silogismo *categórico*, el *hipotético* y el *disyuntivo*, regidos por funciones de inherencia, de dependencia y de concurrencia. Esas funciones son las Ideas: explican la diversa forma de enlace de un mismo término (el *medio*) en las premisas. Son, así, enlaces incondicionados de enlaces judicativos condicionados (las categorías). Como si dijéramos: conceptos de conceptos. Pero, al contrario de las categorías, las Ideas no sintetizan a éstas *bajo* su unidad (como hacían los conceptos puros del entendimiento *en* la intuición formal). De ellas no puede surgir un Principio *constitutivo* supremo, sino a lo sumo una regla, una máxima *subjetiva* que se presenta como un problema o una tarea[112]: «para el conocimiento condicionado del entendimiento, hallar lo incondicionado, a fin de que se complete la unidad de aquél.» (*KrV* A 307/B 364). Así, tan *lógico* es el proceder de la razón como la ilusión que ésta se hace. El Principio (formal) del silogismo es: «Lo que se halla bajo la condición de una regla se halla también bajo la regla misma.» (*L* § 57; IX, 120). Es entonces lógico que *busquemos* la condición última de toda regla; pero sólo que la busquemos, no que afirmemos haberla encontrado (algo propio de una *ignava ratio*, de una "razón perezosa", anhelante de descanso). Y es que la razón, recuérdese, sólo puede ser a lo sumo *pensamiento* (no conocimiento) del conocimiento de objetos[113]. Cognoscitivamente hablando, la razón kantiana *no* es autorreferencial (por eso no puede haber un *Sistema* de la razón pura, sino sólo una *Crítica* de esa pretensión).

La razón es como un ascensor al que en su uso especulativo sólo le interesa, en efecto, ascender (*per prosyllogismos*, o sea: por el lado de las condiciones). El descenso (*per episyllogismos*, del lado de lo condicionado) es tan seguro como aburrido e indefinido: siempre encontraremos un conocimiento condicionado, y así *ad infinitum*. En cambio, «hacia arriba» toca enseguida techo la razón. El silogismo categórico *presupone* (hablando aristotélicamente) un sujeto último que ya no pueda ser predicado de otra cosa, o bien (en kantiano): la condición universal de todas las relaciones posibles con el *sujeto*

---

[110] En este sentido, y por analogía con los juicios, podría decirse que todo silogismo es *analítico*, esto es: no proporciona conocimiento alguno.

[111] En la cantidad y en la cualidad no hay inferencia (o, si se quiere, ésta es inmediata: propia del juicio), ya que su enlace se da entre magnitudes homogéneas. Y en la conexión modal, el sujeto se limita a juzgar el modo en que el objeto se adecúa a las condiciones de la sensibilidad.

[112] El término alemán es el mismo en ambos casos: *Aufgabe*.

[113] Desde el punto de vista formal, la razón es aún más impotente: su reflexividad se agota en ser pensamiento de pensamientos.

cognoscente. El hipotético, la interrelación continua de todo lo múltiple del *objeto* cognoscible. El disyuntivo, en fin, la articulación exhaustiva, la estructura de los miembros de toda división conceptual, en cuanto unidad absoluta de todo objeto *pensable*. Así que las tres Ideas son: sujeto último de inhesión, completud de la serie de subsunción, articulación de disyunciones. Las tres son *suo modo* absolutas: apuntan a un *maximum* que por definición rebasa las capacidades de todo objeto de conocimiento[114]. Y las tres tienen un nombre mucho más altisonante en metafísica: Alma, Mundo y Dios. Por desgracia, falaces hipóstasis de una razón desenfrenada, desbaratadas por la propia razón al recordar su uso lógico.

II.3.4.2.– El desmantelamiento de la metafísica.

Lógicamente hablando, la falacia por la que pasamos de una función regulativa de inhesión a un «sujeto» último se denomina *paralogismo* (o *quaternio terminorum:* el término medio es entendido de manera diferente en cada premisa)[115]. En el caso del Alma, «saltamos» subrepticiamente del término "sujeto" en cuanto «sujeto trascendental» o unidad sintética de la apercepción (expresable mediante un "Yo pienso" que no es ni juicio ni concepto, sino mero vehículo de proposiciones, como vimos) a la existencia de una «sustancia», de la que el pensamiento sería manifestación (como si se pudiera *ser* «yo» por un lado, y por otro, *además*, pensar).

En el caso de las inferencias hipotéticas, nos las habemos con la búsqueda de un «cierre» incondicionado de todas las series. Y puesto que el conjunto de ellas parece ser eso que llamamos "mundo" (*si* hay mundo, *entonces* podemos pasar causalmente de un fenómeno a otro), la razón siente la tendencia irresistible a hipostatizar ese conjunto como si fuera una Cosa total, con la paradoja (explotada después por Russell) de que un conjunto se ve así tratado como si fuera uno de sus elementos (o sea, como si el conjunto de los fenómenos –el mundo– fuera a su vez un fenómeno –un ente intramundano–). La subrepción resultante se presenta entonces como una cuádruple *antinomia cosmológica*, cuyo descubrimiento fue justamente celebrado por el propio Kant como uno de los motivos impulsores de su *Crítica*[116]. Junto con el escepticismo humeano, la antinomia habría sido la que habría despertado al filósofo del "sueño dogmático" de la metafísica (cf. *Prol.* § 50). Es más, la resolución del conflicto podría poner por fin paz –piensa Kant– al secular combate entre dogmáticos y escépticos al que ya hemos aludido con anterioridad. El método escogido por Kant para la exposición de la antinomia es realmente el pródromo de la futura «dialéctica» hegeliana. Se trata de un razonamiento *apagógico* (por reduc-

[114] No olvidemos que el Principio de los axiomas de la intuición «condenaba» a todo objeto intuido a ser magnitud *extensa*, de *partes extra partes* sin límite. Por ende, irreductible a unidad absoluta (su unidad le viene «prestada» por el entendimiento).

[115] Aristóteles fue el primero en denunciar el paralogismo como una «falacia de afirmación del consecuente»: «desde el momento en que, si una cosa existe, la otra existe también... los hombres llegan a creer que si lo posterior existe, también lo anterior se ha producido.» (*Poética* 1460a21). En el caso del alma, «ascendemos» del hecho de que hay pensamiento a la existencia de un «ser» pensante («si se piensa es que alguien piensa»).– Descartes habría caído igualmente en un paralogismo al pasar del *ego cogito* al *ego sum*, si no fuera porque él insiste en que no hay aquí inferencia, sino una *intuición* clara y distinta. También Fichte restaurará a su modo esa «intuición intelectual», con su *Ich bin ich* («Yo soy yo»).

[116] Hay razones para pensar que Kant paró mientes en este conflicto interno de la razón ya en 1769, año en que, según confiesa, le fue dada (como a Descartes) una «gran luz». Del «ritmo» ternario de las categorías en cada rubro y de la antinomia de la razón saldrá en buena medida el famoso *método dialéctico*. Hegel, p.e., al ampliar la antinomia a todo juicio posible, ubicará ese conflicto (en sus lecciones de bachillerato en Nuremberg) entre el estudio del «entendimiento» y el de la «razón», como paso obligado para resolver las contradicciones de aquél. Y todavía en las *Observaciones* de la *Ciencia de la Lógica* se concederá amplio y recurrente espacio al problema.

ción al absurdo), ya empleado por entonces para «probar» el famoso Postulado V de Euclides. Ya que no es posible probar directamente un aserto relativo al mundo en su conjunto (al ente en total, diríamos), cuyo buscado Principio ha de constituir la unidad sintética de todas las series, se entiende que la negación del aserto ha de llevar necesariamente a una contradicción, con lo que indirectamente queda probado aquél. Sin embargo, el adversario procede por su parte de igual manera, probando así su aseveración (la cual era considerada antes como contradictoria). O sea, la inferencia es lógicamente correcta (no hay aquí una falacia *lógica*, como en el caso de los paralogismos) para cada una de las partes (*tesis* y *antítesis*), de modo que es la propia razón, en su antitética lucha, la que parece quedar desbaratada (*KrV* A 340/B 398).

Por último, una utilización indebida del tipo de inferencia propio del silogismo disyuntivo hace pasar a la razón de la totalidad de las condiciones para pensar *objetos* en general (pero sólo «en la medida en que éstos me puedan ser dados»; *ibid.*) a la unidad absoluta de la posibilidad de *cosas* en general (sin restricción pues por parte de la afección sensible), que ya no podría ser un fenómeno, sino un *noúmeno*. En una palabra: partiendo –como es lícito, según la Analítica– de un concepto trascendental de "Objeto"[117], concluyo ilícitamente en un ser de todos los seres (*Wesen aller Wesen*), para el cual no sólo no encuentra la razón un objeto adecuado, sino que ni siquiera puede tener de él un *concepto*. Por lo primero, ese imposible «objeto» no podría ser «particular» (un caso junto a otros, subsumible bajo una ley general). Por lo segundo, no puede tratarse de una «universalidad» genérica (como ocurría con la «divinidad» griega, distribuida en muchos dioses). De modo que aquí pretende la razón acceder a una representación *impensable* (y no sólo incognoscible), a saber: una Idea «encarnada», una «universalidad *in individuo*». Kant llama a ese «nido de contradicciones dialécticas» el *Ideal* de la razón pura (*KrV* A 340/B 398).

Acerquémonos ahora con un poco más de detenimiento a este acoso y derribo de las tres Ideas de la metafísica: el Alma, el Mundo y Dios.

II.3.4.2.1 – Cuando el alma se queda sin sustancia.

En la "tópica" de la doctrina racional sobre el Alma (la *Psychologia rationalis*) cambia por vez primera Kant el orden tradicional tetrapartito de exposición. Puesto que la idea de un «sujeto» último de inhesión rige la inferencia del silogismo categórico, es «natural» que su hipóstasis sea pensada primero como una unidad *sustancial* (rubro de *relación*), que sería «objeto» exclusivamente del sentido interno (por la llamada "introspección"). Por ende, tal sustancia ha de ser *inmaterial*[118]. En cuanto tal, se sigue (rubro de *cualidad*) la inexistencia de «partes» en ella. El Alma sería entonces *simple*[119], y por ende *incorruptible* (o sea: inmortal). Ello implica a su vez que, aun existiendo (toda entera) en diversos tiempos (rubro de *cantidad*), sigue siendo numéricamente idéntica: o sea,

---

[117] Pero que, precisamente por ser un Objeto (*Objekt*) en general (diríamos: el modelo de construcción), no puede tener un objeto (*Gegenstand*) que le resulte absolutamente adecuado.

[118] De este modo caería fuera del Principio de los axiomas de la intuición: toda intuición ha de ser una magnitud extensiva, con *partes extra partes*.

Como si dijéramos, recordando el orden categorial de *cualidad*: el Alma habría de ser solamente *Realität* sin *Negation* (en cambio, en todo fenómeno, sus partes se niegan entre sí –cada una es distinta de las otras– y todas ellas «niegan» ser la sustancia en que inhieren). La *Limitation* del alma habría de ser en todo caso puramente intrínseca (como lo son en efecto las *perceptiones* de la mónada leibniziana). ¡Los estados del alma serían *temporales* (sin espacialidad), pero el alma misma sería «atemporal»! Algo así parece quererse decir al insistir en la «inmortalidad» del alma (que «dependa» de un acto creador divino no implica que haya surgido en el tiempo). Origen finito y comienzo temporal son conceptos que no tienen el mismo significado.

le conviene exclusivamente la *unidad*, sin pluralidad alguna, y tiene por ende *personalidad* (en alusión a la «persona» como *individua substantia*, según la definición de Boecio). Pues bien: un ser inmaterial, simple y personal sería un *espíritu*. Por último, y desde el punto de vista de la *modalidad*, o sea, en relación con todo posible objeto determinado espacialmente, el Alma *existe*[120].

Estos cuatro paralogismos pueden reducirse a la siguiente fórmula: lo que no puede ser *pensado* sino como sujeto ha de *existir* como sujeto (es decir: como una sustancia). Ahora bien, un ser pensante no puede ser pensado sino como sujeto. Luego el Alma existe, en cuanto sustancia (cf. KrV B 410s). Es obvio que este paso del pensar al ser es ilícito para Kant; aparte de que pensar no es conocer, el supuesto silogismo emplea dos sentidos diferentes de «sujeto»: el primer sentido alude a una «cosa» como sujeto último de representaciones; el segundo, a la representación que *ahora* tengo de mí mismo como sujeto activo: pero la «representación de un sujeto» (determinado en cada caso temporalmente) no es *eo ipso* el «sujeto de la representación» (determinante del tiempo).

Con todo, ha de reconocerse que si la crítica a los paralogismos es plausible por lo que hace a la sustancia racional denominada "alma", no es enteramente convincente en lo relativo al «Yo», cuyo estatuto resulta francamente problemático (y Fichte sacará de ello consecuencias extremas, como veremos). Por un lado, Kant admite «cartesianamente» que no es que "Yo pienso" incluya analíticamente "Yo soy", sino que ambas proposiciones son *idénticas* (o sea, que no se trata de un silogismo, sino de una *intuición*, como en Descartes). Pero, añade, esa proposición es "empírica", y se refiere a una "intuición empírica indeterminada" (sin que se vea entonces cómo es que "Yo soy" se refiere a una existencia, dado que ésta –según los Postulados del pensar empírico– ha de estar *determinada* temporalmente[121]). Es más, señala que el "Yo" es algo *real*, pero que no es ni fenómeno[122], ni cosa en sí ni noúmeno, sino «algo que de hecho *(in der Tat)* existe», arguyendo además que esa extraña "existencia" «no es aquí todavía ninguna categoría».

[120] En la 2ª ed. de la *Crítica*, Kant había introducido una «Refutación del idealismo» (entiéndase, del idealismo «dogmático»), según la cual: «La mera conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio fuera de mí.» (KrV B 275). Se trata aquí de la conciencia de mi yo empírico, fenoménico, no de un supuesto ser trascendental. El sentido interno no es anterior lógica ni cronológicamente a la experiencia de objetos externos, sino que ambos surgen a la par en el proceso cognoscitivo: sentido externo y sentido interno son pues interdependientes, sin que sea posible privilegiar uno de ellos como «causa» del otro. De modo que no es lícito pasar de la *conciencia*, para la cual es la representación de objetos, a un supuesto «ser pensante» que fuera algo así como el *medium* en que se comunican y «comercian» los cuerpos (cf. KrV A 345/B 403).

[121] También Descartes había ligado la existencia personal al tiempo: «Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab *omni* cogitatitone, ut illico *totus* esse desinerem.» (*Meditatio II*. A.T. VII, 27).– Las palabras subrayadas por Descartes muestran empero la dificultad del paso de lo «en cada caso» («si dejara de tener todo pensamiento, uno a uno») a lo «íntegro» («entonces todo mi ser, íntegramente, dejaría de existir»).– No se puede saltar de «cada vez que pienso, existo» a «mi ser consiste en pensar», o sea: «yo existo siempre». En una palabra: no se puede pasar de lo indefinido o indeterminado (como señala Kant) a lo infinito (como pretende Descartes). Hasta ahora, si se quiere, «he pensado». Pero ello no garantiza que «siempre he de pensar». Es más: la experiencia de la muerte ajena suscita graves dudas sobre esa posibilidad (en el plano fenoménico).

[122] El sujeto empírico se presenta siempre indirectamente, y se expresa por ende mediante un complemento indirecto: cuando pasa algo, eso *me* pasa a *mí*.– Sólo que esto no resuelve el problema de por qué nuestro «yo» –determinado solamente en el tiempo– puede tener experiencia de objetos determinados *también* en el espacio. La respuesta kantiana no es sólo del tipo *obscurum per obscurius*, sino que utiliza falazmente una categoría (la de «causa»), válida exclusivamente dentro de la experiencia, para algo que está más allá de la experiencia. Dice Kant que nosotros atribuimos «los fenómenos externos a un Objeto trascendental que es la *causa* de tales representaciones, pero que nos es del todo desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto.» (KrV A 393; subr. mío. Kant suprimiría el pasaje en la 2ª ed.).

La perplejidad del lector llega en fin al extremo cuando Kant apunta que "Yo pienso" es una proposición empírica, pero la representación "Yo" (o sea, el sujeto de aquélla) es «puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general.» (*KrV* B 423, n.). No sería sin embargo una intuición (ni se referiría a lo empíricamente mentado por "Yo soy", pues), sino un puro *Aktus*. Sólo que un neologismo no aclara ni mucho menos la cuestión. Nunca ha estado Kant tan cerca de admitir una *intuición intelectual*, y Fichte se aprovechará de ello.

En cualquier caso, el propio Kant se quedaría insatisfecho de la crítica a los paralogismos, de la que sin embargo admite su provechosa influencia al menos en tres respectos: a) aunque "Yo pienso" sea una proposición (del estatuto que fuere) idéntica a "Yo soy", de ello no se sigue –contra Descartes– que yo sea *res cogitans*[123], una «cosa» o «sustancia» que piensa; b) es verdad que la crítica destruye las pretensiones de un idealismo "espiritualista" –y Kant no deja de dolerse de la incognoscibilidad de algo perteneciente «al bien supremo de la humanidad», *KrV* B 423s–, pero también deshace el dogmatismo opuesto, el "materialismo": puede que nunca sepamos a ciencia cierta qué es el «Yo», pero sabemos al menos muy bien que no es una «cosa», y que ello deja abierta una puerta (por la que pasará Fichte) hacia el orden de los *fines* y la acción *moral*; y c) el vulgo seguirá creyendo tranquilamente en la inmortalidad del alma, porque esas "sutilezas" no están hechas para él[124], así que, en el plano de los «intereses mundanos» (y no de intereses de escuelas), la crítica deja las cosas como están. O eso cree Kant. Pocos años después, Fichte será expulsado de su cátedra en Jena, bajo la acusación de ateísmo, por defender posturas basadas en última instancia en el criticismo.

II.3.4.2.2 – El Mundo, puesto a prueba.

El apartado dedicado a la cuádruple Antinomia de la razón pura es seguramente el más espectacular de la *Crítica:* como un árbitro imparcial (aunque no desinteresado), Kant enfrenta –incluso tipográficamente– los argumentos de dogmáticos (*tesis*) y escépticos (*antítesis*), para hacer ver que ambos contendientes tienen razón sólo cuando el uno ataca al otro, y no cuando defienden su aserto[125]. De modo que aquí la razón misma parecería naufragar, si no fuera porque el propio Kant piensa que él puede resolver el conflicto mediante la *vía crítica:* la única que sigue abierta, y gracias a la cual puede pensarse en un final pacífico de las luchas fratricidas en filosofía[126].

El «objeto» en liza es el Mundo[127], confundido por la metafísica con la base del silogismo hipotético, a saber: la «unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la

---

[123] Vid. *Meditatio II*. A.T. VII, 20. En la tr. del Duque de Luynes: «Mais qu'est–ce donc que je suis? une chose qui pense». (A.T. IX. 22).

[124] Si atendemos a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, es posible que esa concesión aparezca a una luz menos «cínica» y «aristocrática». El filósofo crítico da más bien la razón al vulgo contra las falaces sutilezas del metafísico, ya que aquél pone el acento de la inmortalidad en la *voluntad* y en la *libertad*, y no en una supuesta sustancia simple, idéntica, etc.– De hecho, Kant reintroducirá la inmortalidad del alma como Postulado de la razón práctica.

[125] Una defensa por demás imposible, ya que la prueba discurre *apagógicamente*, sin que haya por tanto manera de argumentar «desde dentro» la bondad de la propia aseveración.

[126] Tan seguro estaba Kant de ese próximo «final feliz» que escribió en 1796 un opúsculo al respecto: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* («Anuncio de la próxima conclusión de un Tratado sobre la paz perpetua en filosofía»; Ak. VIII, 411–422), como modelo de lo que podría ser una paz universal y duradera en política.

[127] Kant piensa que sólo los problemas cosmológicos encuentran solución en la Dialéctica trascendental (Alma y Dios son en cambio nociones irresolubles en esta esfera, y apuntan problemáticamente al ámbito práctico). Y lo cree porque, dice: «el objeto [el mundo, F.D.] tiene que ser dado empíricamente y la cuestión solo concierne a si es adecuado a una idea.» (*KrV* A 478/B 506). Por desgracia, no es ésa la cuestión (pues ningún

esfera del fenómeno» (*KrV* A 406/B 433). Y la antinomia surge por esta argumentación dialéctica: «Si está dado lo condicionado, también lo está la entera serie de todas las condiciones; ahora bien, nos son dados objetos de los sentidos como condicionados; luego, etc.» (*KrV* A 497/B 525). El sofisma se reduce aquí a lo siguiente: en la *mayor*, "condicionado" es uno de los miembros de la segunda categoría *lógica* de relación ("fundamento / consecuencia"), en cuanto *pensamiento* de una función de unidad; en la *menor*, "condicionado" es el segundo miembro de esa categoría, pero *esquematizada* ("causa / efecto"). De nuevo, pasamos del pensar (cuyo ámbito es infinito, salvo contradicción) al conocer (regido por el Principio supremo de los juicios sintéticos a priori). Y como en el caso del Alma (determinada en cada estado de conciencia, indefinida en cuanto totalidad), pasamos aquí de una universalidad *distributiva* (en cada caso, todo lo condicionado tiene su condición) a otra *colectiva* (hay una condición última para toda la serie), convirtiendo así una *regla heurística* del pensar en un principio constitutivo de la experiencia. Podemos progresar *in indefinitum* de la condición a lo condicionado (tal es la única «necesidad» fenoménica que conocemos: puesta la causa, de ella se sigue necesariamente el efecto), pero no *regresar* de lo condicionado a una condición *última*.

Para la exposición de esta "antitética de la razón", Kant vuelve a utilizar fecundamente las cuatro «maneras» de conocimiento de la experiencia: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Las dos primeras, *matemáticas*, apuntan a una totalidad cósmica, o sea a un enlace de lo *homogéneo*, en sus dos posibles maneras: por *composición* de los fenómenos entre sí (Primera Antinomia) o por *división* de las partes de un conjunto (Segunda Antinomia). Las dos siguientes, *dinámicas*, conectan en cambio lo *heterogéneo*, y exigen, bien una existencia que establezca el *origen* –en cuanto causa– de una serie fenoménica (Tercera Antinomia), bien un ser necesario que dé razón de la *contingencia* de los entes intramundanos o del mundo en total (Cuarta Antinomia). Las Proposiciones básicas de esta cuádruple inferencia mediata apelan en cada caso a un uso *trascendental* de ese Principio (*tesis*) o al uso *empírico* del mismo (*antítesis*).

Veamos ahora la *Antitética* de la razón pura:

1.

Tesis

El mundo, según el tiempo y el espacio, tiene un *inicio* (límite).

Antítesis

El mundo, según el tiempo y el espacio, es *infinito*.

2.

Tesis

En el mundo, todo consta de lo *simple*.

Antítesis

Nada hay simple, sino que todo está *compuesto*.

«objeto», según sabemos por la Analítica, puede ser adecuado a una idea). La cuestión es si el Mundo es un «objeto», o sea, si Kant no confunde aquí *pro domo* la «complexión de todos los fenómenos» con un «fenómeno complejo». Al igual que espacio y tiempo no son a su vez «fenómenos espacio–temporales», tampoco el Mundo es un «ente mundano», y es dudoso que sea siquiera el «ente en total», como gusta de decir Heidegger. El mundo no es un *dato*, ni está «dado» (en cambio, Kant afirma que en este caso podemos «presuponer como dados su objeto y la síntesis empírica que el concepto de ese objeto requiere»; *KrV* A 479/B 507). Para una extraordinaria crítica de este prejuicio creacionista (cristiano, en definitiva) de Kant, véase Eugen Fink, *Todo y nada*. Buenos Aires, 1964.

3.
Tesis
Hay en el mundo causas por *libertad*.
Antítesis
No hay libertad alguna, sino que todo es *naturaleza*.

4.
Tesis
En la serie de causas mundanas hay un cierto *ser necesario*.
Antítesis
Nada necesario hay en esa serie, sino que en ella *todo es contingente*.
(*Prol.* § 51; IV, 339).[128]

Como cabe advertir, la entera Antinomia procede mediante un *regressus transcendentalis*, es decir: buscando un término *a quo*, un inicio incondicionado: cuantitativo («límite»), cualitativo («simplicidad»), relacional («causa») o modal («ser necesario»). Las dos primeras Antinomias –matemáticas– se expresan mediante juicios *esenciales* (para pensar algo así como Mundo, debemos admitir que o tiene un inicio o que es infinito, en definitiva simple o que está compuesto), enunciados por proposiciones *universales* (siendo *afirmativas* las de la tesis y *negativas* las de la antítesis), de modo que ya en la misma formulación cabe observar que se trata de una oposición por *contrariedad* (se afirma o niega un mismo predicado de un mismo sujeto; no pueden ser verdaderas a la vez, pero sí falsas[129]). En cambio, las segundas –dinámicas– vienen expuestas en juicios *existenciales* (expresados en castellano mediante el verbo "hay"), cuya formulación lógica –pero sólo eso– es contradictoria: la tesis es una proposición *particular afirmativa* y la antítesis una *universal negativa* (por su forma, una tendría que ser verdadera y la otra falsa; pero esa presentación lógica es aquí falaz: ambas pueden ser verdaderas, si se distinguen los respectos; "causa espontánea" y "ser necesario" son en efecto nociones con el mismo significado lógico pero con distinta *suppositio*[130]; cf. *KrV* A 560/B 588). Aquí, y sólo aquí, puede admitirse a la vez un uso *trascendental* de la razón (con vistas empero a la esfera práctica, al campo de la moralidad) y un uso *empírico* de la misma, en cuanto regulación de la investigación empírica, orientada según fines de completud de la experiencia.

Es importante advertir por demás que Kant pretende oficiar aquí de «historiador» de la filosofía. Ciertamente, las posiciones enfrentadas pueden adscribirse *grosso modo*

---

[128] En la *Crítica*, Kant presenta respectivamente tesis y antítesis (con sus correspondientes Pruebas apagógicas y sus Observaciones) en las páginas izquierda y derecha del libro (ver B 454 / A 426 – B 489 / A 461). Hay que hacer notar que, hablando estrictamente, sólo la primera antinomia trata del mundo como un todo. La segunda habla de las «sustancias» en el mundo (aunque también podría tomarse al mundo mismo como una única sustancia, según hiciera Spinoza). La tercera habla del tipo de leyes por el que se rigen los fenómenos. Y para la formulación de la cuarta (según la *Crítica*) resulta indiferente si el «ser necesario» forma o no parte del mundo.

[129] Y en este caso lo son: igualmente falaz es decir, p.e., que el mundo es infinito o que es finito, porque éste configura una serie abierta en ambos extremos (como la recta); así, cuantitativamente hablando, el mundo es *indefinido*; cada «punto» del espacio y el tiempo es a la vez una «cortadura», de modo que no ha lugar a hablar aquí de una entidad infinita *actu*, sino de una serie interminable.

[130] En terminología escolástica, la significación de un término se debe a la forma o naturaleza representada por él. La *suppositio*, en cambio, se refiere a aquello a lo que se impone el término, o sea: al objeto por él mentado (cf. la distinción fregeana entre «sentido» y «referencia»).– Así, la «causa» de la tesis de la Tercera Antinomia mienta algo que obra *en* el mundo sin ser *del* mundo; la «causa» de la Antítesis, en cambio, toma esa categoría en su uso empírico. Por tanto, si distinguimos los respectos: *suppositio idealis* (pero en uso práctico, no teorético) en la tesis, *suppositio realis* (intrafenoménica) en la antítesis, las dos posiciones son verdaderas.

a corrientes y aun a pensadores concretos, pero la antitética es *de* la razón misma (según una exposición impersonal que no deja de ahorrarle problemas a Kant, que puede de este modo introducir por debajo de tesis o antítesis sus propias concepciones). Así, bien podría decirse que la tesis de la Primera Antinomia es dogmática y «creacionista», mientras que la correspondiente antítesis es escéptica y «materialista». Resumamos ahora brevemente la doble argumentación. La Prueba de la *tesis* sostiene *a contrario* que un mundo sin inicio implicaría una *sempiternidad* o infinitud completa de instantes pasados[131]. Todos los instantes habrían pasado ya, hasta el límite del «ahora». De modo que, ahora, la serie ha de verse como clausa. Pero si está cerrada, entonces tiene principio y fin (¡algo así como un impensable «segmento infinito»!), contra el supuesto. Algo análogo vale para el espacio: un todo de partes simultáneas y coexistentes implica el acabamiento de las síntesis sucesivas de sus partes (o sea: implica su total medición, lo cual supone a su vez un tiempo infinito *ya dado*[132]). La Prueba de la *antítesis* concede para empezar al adversario que ha habido un inicio del Mundo. Pero todo inicio supone un tiempo previo en el que lo iniciado no existía aún: un tiempo «vacío», pues, incapaz de suyo de engendrar nada (¿en virtud de qué empezaría algo a existir? ¿Por qué hay algo y no más bien nada, recordando la famosa pregunta de Leibniz?) Además, en un tiempo vacío no es posible tener percepción alguna de nada: la percepción «llena» con mayor o menor intensidad un tiempo; no se limita a «ocuparlo», como si le diera igual estar antes que después. Luego... Y por lo que hace al espacio: «fuera» del Mundo «existiría» un espacio vacío, *con* el que se relacionarían todas las cosas además de relacionarse *en* su propio espacio. Habría pues dos «espacios» heterogéneos entre sí, siendo además el primero una «cosa» (pues que se relaciona con el Mundo), pero vacía: o sea, algo que no sería nada. Pero la relación con nada no es a su vez nada. Luego...

Luego... ninguna de las partes tiene razón. Ambas tratan al espacio y al tiempo como si fueran objetos de intuición, en vez de formas de intuición de objetos. Es verdad que no puede haber un tiempo pleno ya pasado (hasta ahora) ni un espacio totalmente acabado (hasta aquí). Pero de ello no se sigue un inicio (ni un límite). La síntesis sucesiva de las percepciones no está *en* el tiempo, sino que *pro–duce* (la serie del) tiempo (recuérdese lo dicho por Kant respecto al esquema del número). El «empirista» de la antítesis lleva también razón al refutar un inicio arbitrario (literalmente: "a la buena de Dios"). Pero no cabe inferir de ello la infinitud del Mundo, porque entonces cada «cosa» estaría formada por un fenómeno (lo dado en la sensación) *más* un «trozo» espacio–temporal. Sólo que espacio y tiempo son condiciones *formales* de la posibilidad de los fenómenos, y no algo añadido a éstos. En suma, la serie de series que forma el Mundo no es ni finita ni infinita, sino *indefinida*, sin que sea lícito identificar la Idea de un todo cósmico con una «cosa» enorme adecuada a aquélla. «Mundo» no es una serie dada, sino el concepto *pensado* de la completud de toda serie.

La Segunda Antinomia tiene por contendientes al «monadista» leibniziano por parte de la tesis y al atomismo *sui generis* de Epicuro por la de la antítesis[133]. La doble argu-

---

[131] La «sempiternidad» (o sea, la infinitud temporal) «se limita a *medir* la duración de las cosas, pero no las *sustenta.*» (*KrV* A 613/B 641). Sólo la «eternidad» podría servir de sustentáculo al «ente creado».

[132] No puede haber, desde el kantismo, un «espacio» finito y un tiempo infinito: refutación pues, de antemano, del nietzscheano «eterno retorno de lo igual».

[133] Respecto a Leibniz, es el propio Kant quien, al final de la «Observación» sobre la Tesis, denomina a ésta última: «principio dialéctico de la *monadologia.*» (B 469 / A 442). Para la «Antítesis», la única escuela viable es la epicúrea y lucreciana, aunque Kant no los nombre (el empirismo moderno no parece «encajar» en ella; es más, como en otras ocasiones, lo defendido en la «Antítesis» se aproxima a las propias concepciones kantianas respecto a los fenómenos). Demócrito (alertado por las críticas aristotélicas a los atomistas) creía

mentación aquí seguida es sencilla. La Prueba de la tesis supone que la antítesis es verdadera: las sustancias compuestas no constan de partes simples. Ahora bien, si suprimimos mentalmente toda composición no queda entonces nada. Luego algo ha de restar sin composición: debemos *pensar* entonces que existe lo simple (sustancias metafísicas, o "mónadas"), aunque no haya medio físico de poner a la vista esas sustancias últimas. La Prueba de la Antítesis supone por su parte que una sustancia compuesta consta de partes simples. Pero la composición es una relación externa y, por ende, *espacial*. Luego el espacio ha de constar de tantas partes como las que en él ocupa lo compuesto. Sólo que el espacio no consta de partes, sino de espacios, y así al infinito. Así que lo simple ha de ocupar al cabo un espacio: y todo cuanto ocupa un lugar en el espacio presenta una diversidad de elementos recíprocamente externos *no simplemente accidentales*. De manera que hasta las sustancias o partes últimas constituirían algo así como un *compositum substantiale*, lo cual contradice el supuesto de partida. Luego en el mundo no hay nada simple.

La antinomia se reduce a una aplicación unilateral y aislada por cada uno de los bandos de *uno* de los Principios kantianos del entendimiento. El método seguido es el de la síntesis *regresiva* de condiciones. Ahora bien, el regreso no se da aquí *in indefinitum* («hacia fuera y hacia atrás», por así decir, como en la Primera Antinomia), porque las partes –o sea, las «condiciones» determinantes de los cuerpos– están contenidas en lo por ellas condicionado (en el «cuerpo» perceptible). Condiciones y condicionado se dan aquí a la vez: por eso, la síntesis procede *in infinitum* («hacia dentro», por así decir: el cuerpo –percibido en una intuición como íntegro– tiene límites bien definibles *ad extra)*. Pero que el regreso proceda al infinito (un infinito *potencial*, «sucesivo y nunca *completo»*; *KrV* A 524/B 552) no implica desde luego que un «todo» conste *en acto* de un número infinito de partes. Pues: «nunca hay que considerar el regreso empírico como absolutamente completo» (*KrV* A 527/B 555). Que las divisiones del espacio sean a su vez espacios no conlleva que las partes de los «objetos» sean a su vez objetos *(infinitésimos)*. Así que entre pensar un «todo» sin partes (caso del «monadista») e imaginar «partes» que, por sí solas, nunca podrían configurar un «todo» (para esa configuración habría que admitir el azar, y por ende la ausencia de ley: caso del «epicúreo») sólo cabe, pues –o al menos, así piensa Kant– la *vía crítica*: pensamos todo cuerpo[114] como unitario (como algo "real") en virtud de la categoría de *realidad*. Pero de ahí no podemos saltar al predicable "simplicidad", en cuanto realidad sin negación[115]. Podemos salir de la aporía demostrando que Tesis y Antítesis son fal-

---

en átomos indisolubles y no susceptibles de recibir afección alguna del exterior (*átoma dia tèn apátheian)*, coincidiendo en esto con Leucipo y Demócrito; pero, contra sus antecesores, no hacía acompañar a esa cualidad por la pequenez (*smikròn)* y la falta de partes (*ameres)*, sino que veía a los átomos como compuestos de «partes mínimas», de manera que él distinguía entre un «minimum» sensible (*tò eláchiston en tei aisthései)* y un «minimum» en la inmutable realidad atómica (*tò en têi atómoi eláchiston)*, siguiendo una analogía con los objetos sensibles, los cuales aparecen igualmente como «cosas unitarias» a pesar de estar compuestos de partes (sólo que, en este caso, móviles y descomponibles). Por eso afirmaba que el átomo tiene una determinada magnitud (cf. Diógenes Laercio X, 58–59; ya sabemos de la decisiva influencia de esta obra en Kant, respecto a la filosofía antigua). Esta composición interna del átomo (aunque externamente obre en *bloc)* abre la vía para distinguir entre la divisibilidad infinita del espacio ocupado por un cuerpo y la indisoluble unidad física del cuerpo mismo, tal como se defiende en la Antítesis: o sea, entre «materia geométrica», inteligible –extensión pura– y «materia informada»: *materia sensibilis communis*, aunque no *materia individualis*.

[114] ¿También pues el mundo entero como un «cuerpo»? En esta Antinomia, el problema del mundo parece haber sido preterido, en favor del análisis del estatuto de los «cuerpos del mundo». Para el «mundo» como un todo internamente organizado (o sea: como un *animal)*. Kant tendrá que recurrir al juicio reflexionante de la Teleología, en la *Crítica del Juicio*. El regreso en las series del mundo no es un regreso en la serie *del* mundo.

[115] A veces se tiene la impresión, en estos pasajes, de que para Kant las *sustancias* externas están sólo en el espacio; el tiempo sería «insuflado» por el sujeto al *medir* las relaciones espaciales (es el difícil concepto de

sas. Como señalamos al inicio, la una se aferra unilateralmente al Principio de las anticipaciones de la percepción, que privilegia la continuidad *cualitativa* y vincula a ésta a una sustancia *separada* en virtud de la exigencia lógica de pensar un sujeto último de inhesión (o sea: se apoya subrepticiamente en el paralogismo de la sustancia simple «alma»[136]). La otra, la Antítesis, se atiene unilateralmente al Principio de los axiomas de la intuición, confundiendo a ésta última (que es siempre representación de *un* objeto) con la *forma* de la intuición (que es siempre diversidad pura). Como si dijéramos: el monadista y el epicúreo no eran sino «kantianos» demediados, ignorantes de que lo que Kant ha unido no lo pueden separar las escuelas.

Con las antinomias dinámicas entramos en aguas más profundas: aquí emergen las tensiones internas que agitaban las aguas de la Analítica. Como hemos visto, las antinomias matemáticas eran necesariamente falsas en virtud de eso que Aristóteles llamaba una *metábasis eìs allò génos* ("salto a otro género"): la condición de la serie (un inicio o límite absoluto espacio–temporal, un elemento simple) no dejaba de ser un miembro de la serie misma (el primero de ella), de modo que eran absurdos los esfuerzos de la Tesis por regresar a un incondicionado *a parte ante* o como *sustrato*. La Antítesis, en cambio, se perdía en la infinitud del «camino de vuelta», confundiendo así una *operación* regresiva del entendimiento con el regreso *real* de los fenómenos mismos.

Por el contrario, en las antinomias dinámicas se afirma en la Tesis la *existencia* de algo que, ejerciendo sus efectos en la serie, *no* forma parte de ella, mientras se insiste en la Antítesis en la imposibilidad de salir de la serie misma. Así que en un extremo se defiende (en el fondo, sin que el racionalista lo sepa) la *pensabilidad* de una idea; en el otro –y también en el fondo–, la *cognoscibilidad* de los fenómenos (algo propio del *realismo empírico* kantiano, no del «empirismo trascendental»). Bien pueden constituir ambos, entonces, proposiciones verdaderas, siempre que se acepte que en ninguno de los casos se está hablando de «cosas».

Veamos ahora la Prueba de la Tercera Antinomia, en su doble oposición: concedamos –dice la Tesis– que la única causalidad existente sea la propia de las leyes naturales[137]. Ahora bien, la definición de ley natural implica una *determinación omnímoda* de la experiencia (cf. *KrV* A 110s) o «razón suficiente» de los fenómenos, a saber: «nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*» (*KrV* A 446/B 474). Pero todo cuanto *sucede* en la naturaleza implica un estado previo (un «estado de cosas», no una «cosa en sí»: una cosa sin estados), que a su vez ha de haber entrado en algún momento a la existencia (de lo contrario, también el efecto habría existido siempre, y no «ahora»), y así al infinito. De modo que si queremos «salvar» el mundo de los fenómenos (no hay aquí, *explícitamente*, interés teológico alguno[138]), hay que admitir una «causalidad» distinta a la meramente natural[139], es decir: una causalidad *espontánea* «que ini-

---

«movimiento trascendental» de B 155, n.). Este subjetivismo es improcedente, y va contra los presupuestos de la «Estética».

[136] Y en efecto, el «modelo» a partir del cual estableció Leibniz el estatuto de la mónada fue el de la simplicidad autorreflexiva del «yo».

[137] Aunque ésta parezca una posición genuinamente kantiana, según la Segunda Analogía de la experiencia, cabe recordar que allí se consideraba a la causalidad natural como la única *cognoscible* por un entendimiento *aplicado* a las condiciones intuitivas de la experiencia, sin hacer de la causa empero una «cosa» existente, y menos obtenida por meros conceptos.

También el Primer Motor aristotélico, al que hace alusión Kant al final de la «Observación» sobre la tesis (*vid. KrV* A 450/B 478), es estudiado –coherentemente– en la *Physica*.

[139] Aquí, los hilos kantianos son extremadamente sutiles, y sus matices se pierden en la traducción. Kant distingue cuidadosamente entre «causalidad» (*Kausalitat*) y «causa» (*Ursache*). La primera apunta a la pura *ley* relacional, y puede desde luego ser *pensada*. La segunda tiene como referente un fenómeno *cognoscible*. En el mundo puede haber pues dos tipos de causalidad, aunque en él sólo se den causas fenoménicas.

cie *por sí misma* una serie de fenómenos» (*KrV* A 446/B 474), los cuales, por su parte, se atendrán a las condiciones de la experiencia. Kant llama a tal causalidad: *libertad trascendental*, o sea: una libertad que obra *en* el mundo sin ser empero *del* mundo, y cuya idea debe ser inferida, no para garantizar conexiones particulares, sino la conexión del «todo» (aunque Kant se atendrá a las acciones humanas, capaces de iniciar *una* serie –sólo de ellas tenemos conciencia–, apuntando por analogía a una acción capaz de iniciar *la* serie completa).

La Prueba de la Antítesis acepta apagógicamente que toda acción presupone un estado anterior (la causa); pero un absoluto inicio *dinámico* de acción presupone una causa no *vinculada* a ese estado, una «cosa originaria» (*Ur–sache*) que estaría en él sin ser afectada por él, a modo de intromisión *milagrosa* que irrumpiría «desde fuera» en la cadena de la legalidad natural: un mero *ente de razón* (o sea, "nada": un concepto vacío sin objeto; ver *KrV* A 292/B 348). No hay pues en el mundo más que «naturaleza» (es decir: *interdependencia* de todos los fenómenos entre sí), sin sitio para la «libertad» (es decir: para la *independencia* respecto de los fenómenos). Adviértase por lo demás que el defensor de la Antítesis no está legitimado para decir que una «cosa existente» produce o engendra a otra (ni tampoco siquiera que produce en ésta un cambio de estado), sino sólo que todo cambio de estado se halla sometido a leyes. El determinista ha de limitarse a confiar en que, si un caso no está "determinado" por lo teóricamente previsto, *debe de haber* una razón "natural" de esa desviación, en vez de convertir esa fe en dogma y afirmar que *todo* es "naturaleza".

Por su parte, el dogmático confunde *pro domo* una «ley» (la causalidad) con la producción de una existencia por *causa* de otra (*ratio essendi*), o de un cambio de estado por una existencia (*ratio fiendi*). Esa «cosa–causa» (el término castellano «cosa» procede en efecto del latín *causa*) tendría que estar entonces, o «dentro» del mundo (y en tal caso sería una causa eficiente condicionada, no espontánea), o «fuera» de él, incapaz por consiguiente de actuar sobre algo con lo que no guarda relación alguna: creer con los tomistas que las cosas están referidas a Dios sería justamente eso: una creencia en la inescrutable omnipotencia divina (*creatio ex nihilo*), no un Principio de razón. Y la conciencia *psicológica* de libertad «externa» (en la que uno creería apoyarse para «saltar» a la libertad trascendental), a saber: obrar *car tel est mon plaisir*[140], implica la *pasión* (bien mundana) de ansia de dominio: lo contrario de la verdadera libertad. Esa supuesta capacidad de elección (*libertas indifferentiae*), dirá Kant: «no es en el fondo mejor que la libertad de un asador» (*KpV*; V, 97; cf. *KrV* A 534/B 562).

La verdad, según Kant, es que la causalidad (en cuanto ley) no es una «cosa» ni está en la causa, sino... en el efecto. La segunda categoría de relación no debe ser entendida (incluso si esquematizada[141]) como si existiera por un lado la causa, por otro el efecto (dos cosas «sueltas») y *además* la *determinación del paso* de una a otro (algo que las vincularía «desde fuera», a su vez condicionado por otra «cosa–causa», y así al infinito). La «causalidad de la causa» (*KrV* A 544/B 572) no es una «propiedad» de la causa, sino lo que «apropia» a ésta: la *determinación que da* «poder» a esa causa, que la «sostiene» y «mantiene». Podemos

---

[140] Parece que así contestó Federico el Grande cuando le preguntaron por qué había invadido Silesia, en la Guerra de los Siete Años.

[141] La causalidad esquematizada debe ser restringida a la experiencia *por el lado del efecto*, pero no necesariamente *a parte ante*. Causa y efecto han de darse en el tiempo; pero no la determinación misma, el paso de una a otra, que –como mera regla– puede *pensarse* muy bien como ajena al tiempo (de lo contrario, no se trataría de una categoría, sino de una intuición, que es en el fondo lo que ya Hume reconoció: que de ningún modo se «veía» la causa, sino sólo la causalidad, o sea, la *conexión necesaria*; sólo que el empirista tenía esa conexión por algo subjetivo, efecto de una costumbre *retroactiva*).

conocer muy bien una «causa» como *dada* en la experiencia[142], a la que siguen necesariamente efectos igualmente empíricos. Y sin embargo, su causalidad puede pensarse como propia de una *acción* originaria, *inteligible*[143]. En ella no se inicia desde luego el tiempo de una serie (y menos de todas ellas: no hay tiempo «cero», como sabemos por la solución de la Primera Antinomia): pero sí comienza, dinámicamente, una serie *en* el tiempo. O sea: la concatenación natural queda «teñida» de un *sentido*, sin verse afectada por él. Sería ridículo que el criminal alegara en su defensa la necesaria penetración de una cosa blanda (la carne) por otra más dura (el cuchillo). Nada más *natural*. No es eso lo que se juzga, sino la acción misma[144] (o mejor: la *intención* que la guía): eso es lo únicamente imputable, y no el hecho, que sigue siendo algo completamente natural.

Pero aquí se va a perder el prudente Kant por unos vericuetos que desembocan en el misterio más profundo. Nadie puede conocer o escudriñar esa *intención* última. Ni siquiera la confesión del sujeto agente es aquí fiable[145]. Al ignoto fundamento de posibilidad de la *libertad trascendental*, a eso que *distingue* en general una conducta de otras, lo llama Kant: «carácter inteligible»[146], cuyo fenómeno[147] o manifestación mundana es el «carácter empírico» de un individuo[148], en base al cual es éste juzgado, según una regla universal de conducta. Pero no es posible inferir del carácter inteligible (que, *a parte ante*, *nada tiene que ver con el tiempo, ni con el mundo*; cf. *KrV* A 552/B 580) otra «causalidad» (¿la divina, por ejemplo?) que determine la "razón" de que tal carácter «da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas» (*KrV* A 557/B 585). Pero lo enigmático de este *ignoramus et ignorabimus*[149] no está sólo en la «anterio-

---

[142] Hay que insistir en que –en el ámbito natural– la «causa» es un fenómeno, un estado de cosas (p.e., prender fuego a un bosque), no una «cosa» (p.e., un hombre o una tea, que poco podrían quemar, por caso, en la luna).

[143] *KrV* A 538/B 566: «A aquello que, en un objeto de los sentidos, no es a su vez fenómeno, lo denomino *inteligible*.»

[144] En alemán, *Handlung*. Como si dijéramos, casi literalmente: la *determinación* que mueve a la mano (*Hand*).

[145] Este puede confesar la comisión de un acto para escapar de la tortura, de remordimientos que bien pueden ser falaces, por puro afán sádico de lucimiento, etc. La jurisprudencia y el psicoanálisis saben de este vertiginoso abismo del corazón humano.

[146] La voz griega remite al verbo *charásso*, que significa «trazar, grabar, escribir». De ahí es fácil pasar a la idea de que «todo está *escrito*» (o mejor: inscrito de antemano) y que el «carácter» de un hombre (su «marca registrada»: aquello que lo distingue de los demás) es inmutable.

[147] Recuérdese que *Erscheinung* significa literalmente «aparición», de modo que el lector alemán no tiene dificultad para entender que el carácter o «marca» inteligible hace su «aparición» en el mundo como eso que llamamos psicológicamente el carácter de un hombre.

[148] Es irresistible al respecto la analogía entre los dos «caracteres» y la producción de «imágenes» en base a un «esquema trascendental». Carácter inteligible y esquema son determinaciones trascendentales *del* tiempo no debidas al tiempo mismo.

[149] De consecuencias gravísimas, que recuerdan la predestinación calvinista y el «no juzguéis para no ser juzgados». En el fondo, el carácter empírico es tan inmutable (aunque sean variables los efectos que produce, según su conexión con los eventos naturales; cf. *KrV* A 549/B 577) como el inteligible, del que es «aparición». Cada uno de los actos voluntarios del hombre –dice Kant–: «se halla predeterminado, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre.» (*KrV* A 553/B 581). Pero como sólo Dios escruta los corazones, toda impartición de justicia sería en el fondo *pragmática* (por reglas de prudencia y de convivencia mundana), pero nunca «justa» en el sentido *práctico*. ¿Qué culpa tiene el criminal, o mérito el bondadoso, de «ser» así? De ello se sigue igualmente la inviabilidad de las instituciones penitenciarias –o clínicas– como vías de «reforma» de la conducta. Nadie es «mejorable», ni «empeorable»: ya de siempre, antes de existir fenoménicamente como «este» individuo, estamos todos nosotros «marcados» por toda la eternidad. ¿No se reintroduce así, en un plano más alto, la «necesidad» natural (el *fatum*) que Kant pretendía salvar con su «libertad»? A menos que el carácter inteligible, lejos de ser monolítico, entrañe una lucha interior entre la aspiración al bien y la tendencia (*inteligible*, no sensible) al mal. Esta es la vía que Kant seguirá en su filosofía de la religión. En ese caso, lo inmutable sería paradójicamente la lucha –y las decisiones de ella resultantes–: una lucha *eterna*, ya de siempre decidida. Digamos que también todo «propósito de enmienda» formaría ya parte del *programa*. Kant es más leibniziano de lo que parece.

ridad» eterna, esencial, sino –y esto es lo que interesa, en una crítica a la *Cosmología*– en el extrañísimo «hecho» de que la naturaleza «admita» en la necesidad de su curso desviaciones que por el lado mundano siguen siendo desde luego naturales y en cambio están determinadas (*sobredeterminadas*, diríamos[150]) por una causalidad inteligible. Este no es un problema más del criticismo, sino *el* problema sin más de Kant (tal como lo vio él mismo, y cuantos lo siguieron o criticaron): la *conciliación entre libertad y naturaleza*, en la que resuena la «armonía preestablecida» leibniziana[151]. Kant llega a confesar al respecto que ese ignoto «carácter» bien podría ser una *ficción* que no perjudica al entendimiento (cf. *KrV* A 545/B 573) y lo guía a la completud del *orden* entre las series del mundo, «pero de suerte que la *acción* de esa causa *en la esfera del fenómeno* sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica» (*ibid.*). Sólo que esa conformidad es justamente lo que queda aquí sin probar. Y más: «El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales.» (*KrV* A 548/B 576). ¿Por qué? ¿Cómo es que el *deber ser* mandado por la libertad ha de ser conciliable con el *ser* de la naturaleza? Cotidiana y fenoménicamente observamos que esto no es así, a menos que postulemos (y a ello no se atreve el buen Kant) que hay también un «deber ser» de la maldad, al que la naturaleza se pliega con tanta impasibilidad como al de la «bondad»; o sea, que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal (como sostendrá el atormentado Schelling). Y aún más para lo segundo que para lo primero. Kant intentará salir del avispero[152] a través de la solución trascendental a la Cuarta Antinomia, relativa a la existencia de un ser necesario, en el mundo o fuera de él.

Recuérdese que seguimos en aguas de la (crítica a la) cosmología, aunque estemos a punto de avistar un *iceberg* tan magnético e irresistiblemente ilusorio como el del desdichado Gordon Pym en la narración de Poe. La solución de la Cuarta Antinomia no se propone «probar» la existencia de tan estupendo «ser», sino tan sólo explicar correcta, kantianamente el hecho «mundano» de la *dependencia* general de los fenómenos. Para empezar, recuerda Kant que aquí el *regressus* es dinámico, no matemático, de modo que la condición puede no formar parte de la serie empírica (cf. KrV A 560/B 588). Sólo que, a diferencia de la Tercera Antinomia (donde la causa seguía siendo un fenómeno –*substantia phaenomenon*– y sólo su *Kausalitat* podía ser *pensada* como inteligible), aquí no se trata de una «ley», sino de un «ser necesario», que bien puede ser pensado como exterior *simpliciter* a la entera serie sensible (un *ens extramundanum*, pues, puramente inteligible). Y es que el uso trascendental, negado al entendimiento, puede en cambio serle concedido a la razón (que sigue teniendo con todo un uso empírico: favorecer la búsqueda de la completud de la experiencia).

En esta última Antinomia no se procede por reducción al absurdo de la posición opuesta, sino que es uno y el mismo razonamiento el que lleva en cambio a conclusiones aparentemente contradictorias. El núcleo de la argumentación común es: todo el

[150] Ahora bien, la *sobredeterminación* es el rasgo comúnmente admitido por los antropólogos para hablar del *mito*. El cuchillo del sacerdote azteca recorta *naturalmente* el corazón de la víctima, recibiendo *en el acto* sin embargo un sentido superior, sacrificial. ¿No tiene acaso el «carácter» kantiano un carácter a su vez mítico?

[151] En el orden de la Analítica del entendimiento, el esquematismo pretendía salvar «desde abajo», por así decir, la heterogeneidad de intuición y concepto. Ahora, «desde arriba», el propio Kant sugiere que el carácter empírico es el «esquema sensible» del inteligible (*KrV* A 553/B 581). Sólo que no hay aquí esquematismo trascendental. La *Crítica del Juicio* intentará salvar este tremendo escollo.

[152] Malamente, en una «huida hacia adelante» que pasará al estudio del Ideal trascendental, y luego al Canon de la Doctrina del método, hasta desembocar en la solución (subjetiva) de la tercera *Crítica*.– Y ello, bien entendido, tan sólo con respecto al problema general de la relación entre libertad y naturaleza (no al del mal, escandalosamente «querido» por la libertad).

tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones. De ahí infiere la Tesis la existencia de un ser necesario (porque la serie de todas las condiciones habrá de incluir también la condición última, incondicionada; si no, no estarían dadas todas ellas). Y de ahí infiere también la Antítesis la inexistencia de un ser necesario, ni *como* mundo (si cada uno de los miembros de la serie es condicionado y contingente, la serie total no puede ser necesaria), ni *en* el mundo (aunque fuera el ápice de éste, ese supuesto ser necesario estaría causalmente ligado con los demás miembros y, por ende, sometido al tiempo), ni *fuera del* mundo (entonces, o no actuaría jamás, como los dioses de Epicuro, que viven tranquilamente en sus trasmundos y nada tienen que ver con nosotros, o tendría que comenzar a actuar, con lo que su causalidad formaría parte del tiempo y, por ende, del mundo). De modo que el argumento cosmológico (subrepticiamente introducido en la Tesis) para probar la existencia de un Ser Sumo es inviable.

Desde luego, Kant está de acuerdo con esta conclusión (válida, pero a partir de un razonamiento falaz), mas no con la pretensión del «ateo»: haber «probado» la inexistencia de ese Ser. En general, tanto aquél como el dogmático[15] han confundido un conjunto indefinido de *representaciones* de cambios de estado –cuya contingencia es también fenoménica– con un sistema cerrado de *cosas contingentes*. Y la concesión por parte de Kant de que la causalidad del ser necesario no puede estar separada del mundo sensible se aleja desde luego de los dogmáticos piadosos. Por lo demás, al ser meramente hipotética la única necesidad que nosotros conocemos (son los efectos los que se siguen necesariamente de sus causas, sin que valga la vía ascendente, *especulativa)*, y darse por tanto en el *progressus*, mal podemos llegar a un ser necesario en el *regressus*. De modo que a duras penas podemos salvar la verdad de la Tesis, «dejando sin decidir si ese ser es el mundo mismo o una cosa distinta de él.» *(KrV* A 456/B 484). Kant necesita de esa indecisión: de lo contrario, Dios –digamos ya su nombre sin tapujos– sería necesario *porque* hay mundo, de modo que no podría ser pensado desvinculado de éste. En cambio, que todo lo mundano sea contingente –o sea, que la variación de los estados de un objeto se deba a los efectos provocados en él por el cambio de estado de otro fenómeno–, al contrario, exige *en la idea* que haya algo necesario: ya sabemos que no sólo no es contradictorio pensar en una causalidad tal, sino incluso necesario, en favor de la experiencia como un «todo». Pero no hay manera de pasar, sin *metábasis*, de un miembro de la serie o de la totalidad de ella a algo completamente «externo» a la serie (como su condición *inteligible)* y además «existente». De modo que la conclusión general es tan indecisa como negativa: lo único que sacamos en claro es que no hay razón alguna (contra materialistas y escépticos) para negar la posibilidad de que la entera serie cósmica se base en un «ser inteligible» (el "alma del mundo" no es menos inteligible que un *ens extramundanum)*.

Y de nuevo, introduce aquí Kant su torturante *petitio principii*, de tan spinozista sabor: tiene que haber compatibilidad entre el *ordo naturae* (el uso empírico del entendimiento, que deja ver algo así como una *natura formaliter spectata)* y el *ordo idearum* (el uso trascendental de la razón, que permite pensar algo así como «mundo», o todo de las condiciones objetivas). Eso es algo que la razón exige para poder pensar el «mundo» (no a pesar de que el regreso empírico sea interminable y no muestre sino una continua interdependencia, sino precisamente *por ello)*. Sólo que una exigencia (bien subjetiva, como le criticará Salomon Maimon) no es una prueba, que Kant tampoco quiere ni puede proporcionar. Al fin y al cabo, que la razón especulativa entre irremediablemente en

Que por lo demás parece estar más bien representado por los estoicos, con su *anima mundi*.

conflicto consigo misma puede ser quizá algo lamentable para el teórico, sin dejar de ser empero algo muy afortunado «para el destino práctico del hombre» (B 492 / A 464), porque esa razón, escarmentada (aunque nunca lo suficiente, pues volverá a caer en la ilusión trascendental), se verá entonces obligada a *reflexionar* sobre el origen del conflicto y a delimitar estrictamente los usos (sólo empírico para el entendimiento; empírico–regulativo, y trascendental, para la razón).

Sólo que, tras este general «desmantelamiento» de la metafísica cosmológica, bien poco espacio queda para el uso trascendental de la razón especulativa: por la resolución crítica de la Tercera Antinomia sabemos que el conocimiento pleno de la *naturaleza* implica una acción causal por *libertad*; a qué intereses y motivos se deba tal implicación es algo que remite empero más allá del uso especulativo de la razón (y *a fortiori*, del uso empírico del entendimiento). Y por la resolución de la Cuarta Antinomia pensamos que *pueden* ser compatibles el *mundo* y un muy difuminado «ser necesario», cuyo carácter capitidisminuido obliga a rebasar desde luego los estrechos límites de la *cosmología trascendental* (o sea: de la crítica que desvela la dialéctica de una supuesta «ciencia del mundo»); mas ese desbordamiento apunta a un área que todavía se halla bajo la jurisdicción de una «crítica de la razón pura»: la quebradiza «esfinge de los hielos», la presunta corona de la otrora *regina scientiarum*, o sea: la culminación (falaz) de la *metaphysica specialis* como "Teología racional".

II.3.4.2.3 – La Idea en persona: internamiento de Dios.

Los espíritus religiosos han tenido de siempre buenas razones para quejarse del «dios de los filósofos», utilizado unas veces como «medio» para garantizar la cohesión de un universo escalonado en grados de perfección, otras para servir de Causa del mundo, y otras en fin para suministrar algo así como el horizonte de comprensibilidad o como el fundamento seguro sobre el que plantar el árbol de las ciencias. En este sentido, esos espíritus debieran dar la bienvenida al piadoso Kant, que ubica a Dios en el fondo del corazón humano, como supremo juez de las conciencias, y lo retira pudorosamente del dominio de lo cognoscible. Todos conocemos el afán que guió sus investigaciones críticas: «Tuve pues que suprimir el saber para dejar sitio a la fe». (*KrV* B XXX).

Se trataba de una fe racional, desde luego. Pero antes debía desmantelar todas las elucubraciones tejidas en torno a Dios, y conocidas bajo el pomposo nombre de Teología. Como buen analítico, Kant distingue al respecto entre Teología revelada y Teología racional. De la primera, apoyada en la roca firme (para el creyente) de documentos sagrados, nada puede decir la *Crítica*, ocupada en escrutar la supuesta cientificidad de disciplinas que pretenden avanzar absolutamente *a priori*, por medio de la razón. Tal es el caso de la segunda: el florón más alto de la *metaphysica specialis* wolffiana. Ahora bien, la Teología racional puede ser a su vez trascendental o natural. En el primer caso se infiere la existencia del *ens originarium*, o bien a partir de puros conceptos (Ontoteología), o bien a partir de una experiencia en general (Cosmoteología), mientras que, en la Teología natural, la razón toma «prestado» de la naturaleza de nuestra alma, por vía de eminencia, el concepto de «inteligencia suprema» (*KrV* A 631/B 659), y tiende así a probar la existencia de un Creador, bien a través de la ordenación finalística del mundo (Teología física), bien a partir del orden moral (Teología moral). Por esta arquitectónica división puede ya adivinarse que el centro de la atención de Kant va a ser la Ontoteología: la única presunta ciencia que pretende sentar su objeto por vía exclusivamente racional, mientras que las demás se apoyan en presupuestos venidos «de fuera», que sólo alcanzan un cierto estatuto de verosimilutud al apoyarse subrepticiamente en la Ontoteología. No menos claro es, ya desde el comienzo, que la Teología moral (única que defenderá

Kant) ha de quedar por ahora necesariamente fuera de consideración crítica, ya que su campo, objeto y método no tienen que ver con el uso especulativo de la razón, sino con el uso práctico de la misma.

Restan pues tan sólo tres disciplinas, basadas cada una de ellas en una prueba de la existencia de Dios: sea mediante conceptos puros de razón (Ontoteología), sea por medio de una experiencia general e indeterminada de un objeto del mundo (Cosmoteología), o en fin, a través de una experiencia determinada del mundo: la de su orden y finalidad (Teología física). Todas las demás pruebas se reducen de un modo u otro a estas tres, las únicas posibles (*KrV* A 590s/B 618s), que Kant denomina –de acuerdo a la tradición–: argumento *ontológico*, *cosmológico* y *fisicoteológico*.

Es imposible no advertir la importancia del argumento ontológico para la metafísica occidental, desde San Anselmo hasta Leibniz y Wolff, por lo menos[154]. Y con razón, porque esta prueba pretende moverse en el ámbito puro del pensamiento, de modo que, de ser satisfactoria, proporcionaría la base sólida desde la que construir el entero edificio de la metafísica como ciencia, garantizando así esa Verdad suprema la verdad del conocimiento de todas las cosas (y no sólo de sus meros «fenómenos» o manifestaciones). Por desgracia, el desmantelamiento de la prueba por parte de Kant parece definitivo, si nos atenemos a los presupuestos de la metafísica racionalista que él critica. Como es notorio, el argumento pretende pasar del pensamiento del ser («ser», entendido como la complexión positiva de toda *realitas*[155]) al ser («ser», entendido como la «cosa» individual existente y *realísima*, cuyo contenido o esencia es pura positividad, sin negación alguna) que fundamenta todo pensamiento. Un perfecto bucle de identificación de esencia y existencia, pues.

Todo depende, entonces, de lo que signifique «ser». Y puesto que Kant concede –siguiendo una tradición que se remonta a Aristóteles– que el juicio es el «lugar de la verdad», tendremos que volver a examinar los principios en que se basa todo juicio, si queremos desentrañar ese misterioso significado. En cuanto que, lógicamente hablando, todo juicio es un enlace (positivo o negativo) de conceptos, se sigue que toda atribución con sentido ha de estar regida por el principio de *determinabilidad*, a saber: que en toda proposición, de cada par de predicados opuestos, sólo uno convenga al concepto del sujeto. Bien se ve que esa posibilidad de *determinar* al sujeto como algo (cualitativamente) *real* no es sino otra formulación (conocida también como *tercio excluso*) del principio de no contradicción. Sólo que la posibilidad de determinación no es todavía

---

[154] Incluyendo una variante del mismo (a través de la «materia» de las posibilidades), ofrecida por el propio Kant en 1763. Y aunque la crítica kantiana al argumento (tal como lo formula la metafísica racionalista) pueda considerarse de algún modo decisiva, no hay que olvidar que la hegeliana *Ciencia de la lógica*, en su integridad, podría ser vista como un gigantesco argumento ontológico, que procede del pensamiento intuido como vacuidad (ser = nada) hasta la plenitud de la Idea como ser de verdad, y como toda verdad. También las distintas direcciones de la llamada «teología filosófica», en el campo de la filosofía analítica, siguen dándole hoy vueltas a esa prueba.

[155] Recuérdese que *realitas* (al.: *Realitat*) es en Kant la primera categoría de cualidad: significa el «contenido» positivo gracias al cual podemos representarnos *claramente* algo; por ende, nada tiene que ver con la existencia del sujeto sobre el que inhieren determinados predicados *reales*. En ningún caso puede confundirse con la «realidad efectiva» (al.: *Wirklichkeit*): una categoría de relación que sirve de base a juicios *existenciales*, de acuerdo a la acción *(Wirkung)* de una sustancia sobre otra (o sobre sus manifestaciones). Bien podría decirse que el núcleo de la presunta «prueba» consiste en el olvido de esa capital distinción, cayendo en la falacia de afirmación del consecuente, que podríamos formular así: Si Dios es realmente efectivo *(wirklich)*, entonces ha de ser pensado como *ens realissimum*. Y desde luego ha de ser así pensado (pues si no presuponemos una *realitas* suprema que englobe en sí todas las *perfectiones*, no podríamos pensar ninguna cosa, ya que lo menos que puede decirse de algo es que es «real», o sea, que tiene un contenido positivo). Por consiguiente, Dios es realmente efectivo.

la determinación misma. Para ello es necesario, o bien recurrir a la experiencia (como en los juicios sintéticos *a posteriori*), o bien «construir» o exponer el predicado en una intuición pura (es el caso de los juicios sintéticos *a priori*). ¿Hay acaso otra manera de determinar al sujeto (de dar *razón determinante* de él) sin aplicación sensible, aunque ésta sea pura? El racionalismo wolffiano pensaba que sí la hay. Y llamaba al principio que permite tal proceder: *principium omnimodae determinationis*, por el cual se exige que a cada *cosa* (¡no a su concepto!), de entre cada par de predicados opuestos le convenga uno, pero sólo –y ahora viene la fundamental restricción–: «en la medida en que hayan sido confrontados con sus predicados *todos* los predicados *posibles* de las cosas» (KrV A 571s/B 599s). O hablando leibnizianamente: en la medida en que sus predicados no sean meramente posibles, sino a la vez compatibles (*compossibiles*) con todos los demás. En este sentido, ver a una cosa como omnímodamente determinada es verla *eo ipso* como existente (la vemos, por así decir, del lado de su *composición* con el todo: *sub specie aeternitatis*).

Sólo que, ¿cómo vamos a saber cuáles son todos los predicados posibles? La tarea, sin embargo, no es tan ingente como parece. Recuérdese que estamos en el campo de la pura posibilidad. Por consiguiente, eliminamos para empezar todos los predicados contradictorios (que hacen en efecto de sus opuestos algo imposible). Después, todos los predicados negativos, ya que la negación –según cree Wolff, y Kant con él– es algo secundario por lo que hace a la positividad (negar algo es indicar la «falta» o ausencia de algo positivo). Sólo quedan pues predicados positivos, o sea, *reales*. Ahora bien, cada predicado exclusivamente real (y en ese sentido, *perfecto*, pues que no le falta nada para ser *pensado* –en una representación clara– como lo que él es) ha de ser necesariamente compatible con todos los demás (de lo contrario, al menos uno de sus respectos sería negativo: aquél por el que se distingue de otro predicado). Es obvio, según esto, que a ninguna «cosa» mundana puede atribuírsele un predicado exclusivamente real, o sea una pura *perfectio* (puesto que siempre puede decirse de ella algo, *o su opuesto*). Pero sí podemos en cambio (es más, necesitamos) *pensar* una complexión absoluta de *realitates* o *perfectiones* (justamente: «todos los predicados posibles de las cosas»), algo así como la "materia" o "contenido trascendental" de todo predicado, si queremos juzgar algo de algo (de lo contrario no existiría *nada*, que, como bien decía Leibniz, es siempre más fácil de pensar que «algo», o sea: algo *determinado* por un predicado).

Es necesario aceptar pues una *omnitudo realitatum* o totalidad íntegra de realidades (o predicados puramente positivos). Ahora bien, esa complexión perfecta es *idéntica* a sí misma (y sólo ella lo es, ya que no le convienen predicados opuestos: no puede ser A y –A; todos los predicados que la forman, y que ella forma, *coinciden* en lo Mismo: a, b, c, etc. = A). Por consiguiente, en este caso –y sólo aquí–, el sujeto y el predicado son absolutamente idénticos, siendo los infinitos atributos de aquél respectos de un mismo ser *único*. Por extraño que parezca, aquí la universalidad (si queremos: la pura esencialidad, la *omnitudo realitatum*) y la individualidad (si queremos: la pura existencia, el *ens realissimum*) coinciden sin resto. Hay un ser y sólo un ser omnímodamente determinado en virtud de su pura y omnímoda determinación (o su determinación es su *autodeterminación*: *ratio sui*), mientras que todos los demás seres están efectivamente determinados por completo: pero esa determinación es *negativa* (está aquí por no estar allí, es tal cosa por no ser tal otra, etc.). Dicho en palabras vulgares: *Dios existe* (o al estilo wolffiano: *ens realissimum est omnimoda determinatio* –y no simplemente *omnimode determinatum*– *et omnimoda determinatio est existentia*). De acuerdo a la tradición, llama Kant a ese ser que es *el Ser*: *Urbild* o "prototipo" de todas las cosas en gene-

ral, las cuales serían por así decir "reproducciones" (*Nachbilder*) en negativo de la Divinidad (cf. *KrV* A 570/B 598). Y puesto que aquí la Idea y la razón productora de ideas parecen coincidir absolutamente, lo llama también el Ideal de la razón (*KrV* A 568/B 596).

Ya sabemos, por fin, qué significa «ser»: la identificación plena del *ens realissimum* "y" de la *omnitudo realitatum*. ¿Lo sabemos, de verdad? Adviértanse las comillas de la *conjunción copulativa*. ¿Con qué derecho pasamos de la «integral» de las posibilidades (el predicado) a la existencia del sujeto? De *hecho*, enlazamos ambos extremos mediante la cópula "es", y decimos: «el ente realísimo *es* la omnitud de las realidades». Pero, ¿de dónde procede ese presente del verbo «ser», que garantiza el ser como «presencia» y positividad sin tacha? Aquí está, para Kant, el talón de Aquiles del argumento: «Evidentemente[156], "ser" no es un predicado *real*[157], es decir, el concepto de algo [el predicado, F.D.] que pueda añadirse al concepto de una cosa [el sujeto, F.D.].» Un inciso: tampoco será entonces el conjunto de todos los predicados posibles, o sea, la perfectísima *composición* de éstos. Y continúa Kant: «Es simplemente la posición (*Position*) de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.» (*KrV* A 599/B 627). ¿Qué quiere decir esto? Cuando nosotros negamos el «ser» de algo, no estamos haciendo una negación *determinada* (es decir: "esta cosa no es tal o cual"), que afectaría únicamente al predicado, dejando incólume al sujeto (se sobreentiende que si ella no es tal, en cambio será esto o lo otro). Si negamos el ser, la negación es *trascendental*, es decir: quedan destruidos a la vez sujeto y predicado (decir que "no es", en absoluto, significa que "no es *nada*", que no *existe*). Se sigue, aunque Kant no lo diga, que si afirmamos en cambio el ser del sujeto, y nada más, tampoco estamos diciendo nada: "Dios es" no es un juicio (ni de esencia, ni de existencia), sino un muñón[158] que no llega ni a tautología.

Después de esto, decir –como habitualmente se hace– que la «existencia» no es un predicado es banalizar el problema. De hecho, Wolff era más fino, y no decía tal cosa. Para él, *existentia est complementum possibilitatis*: no un predicado, pues, sino lo que «completa» a todo predicado, es decir: la *omnitudo realitatum*, justamente. Sólo que esa completud es un *presupuesto* predicativo para el pensar (y, por ende, para todo juicio): la composición última de los predicados no es en absoluto la *posición al mismo tiempo*

---

[156] En el original: *offenbar*, «manifiestamente». Kant presenta pues su objeción capital como algo evidente y que no necesita ser probado.

En el original: *reales*. Adviértase en todo caso que nos movemos en el ámbito de las *realitates* o *possibilitates*, aunque se trate de *perfectiones*. Según el Principio de las anticipaciones de la percepción, para que una «realidad» se refiera a un fenómeno ha de «llenar» con un grado de intensidad una determinada *percepción*, cosa que aquí no es el caso (ningún metafísico defendería que nosotros percibimos a Dios, sino a lo sumo –como Berkeley– que somos «percibidos» por Él).

En latín (y en alemán), los idiomas filosóficos de que se sirve Kant, la confusión entre «ser» y «existir» viene facilitada por el verbo *esse* (o *sein*), que puede tener en efecto valor de existencia. En español decimos en cambio «hay» o «existe», aunque en todo caso se sobreentiende que el verbo implica un conjunto de determinaciones. Nada «existe», sin más. Lo que late en el fondo de la argumentación kantiana (y Hegel sacará de ello las consecuencias) es que el paso de la *omnimoda determinatio* a un *ens realissimum omnimode determinatum* es inviable, a menos que cada determinación «niegue» a las demás y sea «negada» por ellas. Pero entonces el Dios racionalista no sería la *omnitudo realitatum*, sino la *omnitudo negationum*. Si Dios fuera esto (p.e. bueno), *o* lo otro (p.e. justo), *o* lo de más allá (p.e. omnipotente), el resultado no sería entonces una complexión, sino una pura *indistinción* indiferente. Pero si Dios no es en cambio *ni* esto, *ni* lo otro, *ni* lo de más allá... entonces no es *nada*, a menos que Él sea la *negación determinada* (o sea: no algo negado, sino la acción misma de negar) de cada uno de esos predicados, en definitiva mundanos, y que el metafísico ha convertido en «puros» y «compatibles» a costa de tornarlos en meras abstracciones exangües. Y es que, como bien dice el Evangelio de San Juan, en el original griego: «Mi reino no es del mundo (*toû kósmou*).» (18,36). No de este mundo, sino del «mundo», en general. Hegel diría: Dios es la negación determinada del mundo.

(recuérdese el Principio supremo de los juicios sintéticos *a priori) de sujeto y predicado*. La cópula, el enlace, no está contenida en (ni es el contenido de) los predicados, ni tampoco surge del sujeto (puede surgir del *concepto* del sujeto, pero entonces el juicio es analítico, y no dice entonces nada *nuevo*; y menos, nada relativo a la existencia fáctica del sujeto).

Tampoco el ejemplo aducido por Kant es muy afortunado (Hegel lo acusará, con razón, de haber dicho una *barbaridad)*. Ya se sabe: «Cien táleros efectivamente reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles.» (*KrV* A 599/627). Por "contenido" debe entenderse desde luego «contenido trascendental», la *realitas* o «materia» de la posibilidad lógica. Lo que quiere decir Kant es que en ambos casos *pensamos* lo mismo (todos *conocemos* en cambio muy bien la diferencia entre cien dólares «en efectivo» y la posibilidad de tener cien dólares). Pero es evidente que Kant se pone así las cosas demasiado fáciles: el concepto (con indiferencia de su referente) de los táleros o dólares está determinado, o sea «negado» por algo ajeno a él (los táleros no son pesetas, y menos butacas), mientras que el concepto del sujeto «Dios» (exista o no éste efectivamente) es autorreferencial, o sea, está autodeterminado exclusivamente por el de su predicado, y *viceversa*, sin añadir ni quitar nada.

En todo caso, nuestra *lectura* de la crítica kantiana al argumento ontológico puede resumirse así: la *composición* de las «realidades» no implica de suyo la *posición* de un sujeto en el que inhieran todas esas realidades, y sólo ellas. La crítica al racionalismo es convincente. Pero Kant no se hizo una doble pregunta que parece seguirse forzosamente de su argumentación: ¿puede haber «posición» –o sea, existencia de algo– sin una previa *autoposición?* (Fichte). Y, ¿puede haber una proposición que no sea analítica ni sintética, sino circularmente *especulativa*, sin caer en tautología? (Hegel).

Tras este arduo combate con la metafísica racionalista (y hasta con la metafísica, en general), las críticas kantianas a las otras dos pruebas suponen casi un tranquilo paseo filosófico. Precisamente las alabanzas de Kant a los argumentos restantes, en el sentido de que serían más «naturales» y asequibles, nos hace sospechar la falta de tensión que los anima. El argumento *a contingentia mundi*, en la formulación wolffiana, se mueve supuestamente en un mismo plano: pasa de la experiencia indeterminada (aunque cierta) de un ser –yo mismo, por caso– a la absoluta necesidad del Ser: «si algo existe –reza la prueba–, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Luego...» (*KrV* A 605/B 633). Claro está que en esta «prueba» «se esconde todo un nido de presunciones dialécticas» (*KrV* A 609/B 637), cuya mera enumeración puede bastar. En primer lugar, pasar de la contingencia a la necesidad implica la utilización de la categoría de causalidad, válida tan sólo para el campo fenoménico. En segundo, un ser necesario puede serlo *para* la serie que él funda, siendo por su parte ésta –y él mismo– algo contingente. Además, que la razón humana precise «cerrar» una serie por su ápice: lo incondicionado, no implica sino un mero principio subjetivo para proceder empíricamente. No es lo mismo una condición *formal* del pensamiento que una «condición material e hipostática de la existencia» (*KrV* A 620/B 648). La «necesidad» es una regla, que no tiene por qué identificarse con un ser. Para ello, haría falta probar que el *ens necessarium* es también el *ens realissimum* (o sea, que la necesidad –como antes la existencia– es una *perfectio* o *realitas* inherente al ser que contiene a todas ellas). Pero entonces, el argumento cosmológico ha de apoyarse subrepticiamente en el ontológico, cuyo carácter falaz ya conocemos. De modo que, en general, la Teología trascendental queda decaída en sus derechos «científicos».

No le va mejor a esa rama de la Teología natural que es la Fisicoteología. Su prueba capital parte de una experiencia *determinada* del mundo, a saber: su orden, finalidad

y belleza, y pretende concluir en un Creador dotado de una inteligencia suprema: una suerte de Arquitecto o Calculador (Ordenador) del mundo[159]. Dejando aparte que, tras Voltaire y sus donosas burlas, tras el terremoto de Lisboa, y tras las numerosas guerras y catástrofes habidas después, la admiración de Kant hacia el espectáculo *sublime* del mundo deja –para nosotros– mucho que desear, lo cierto es que el argumento, aislado, no es en absoluto probativo. Se pasa aquí de indicios de orden que dejan sospechar un *propósito* inteligente, ajeno a las cosas del mundo y sus fines particulares, a una Causa *final externa* (Schiller alabará después al buen Dios por haber hecho crecer alcornoques para sacar de ellos tapones de botellas). O sea, el mundo es visto aquí como una «máquina», producto de un arte sobrehumano (cf. *KrV* A 625s/B 654 s).

El argumento es ciertamente ingenuo: si las cosas siguen poseyendo tranquilamente sus propias leyes y funciones, y sólo desde «fuera» resultan ordenadas, por el bien del Todo, entonces ese Ordenador no es a lo sumo más que un buen trabajador, un Demiurgo (como el del *Timeo* platónico), que hace lo que puede con una «materia» preexistente (*KrV* A 627/B 655). De nuevo, late aquí el problema kantiano por excelencia: el de las relaciones entre libertad y necesidad «mecánica». Para acceder a un Creador omnisuficiente (absolutamente libre) habría que pasar de esa contingencia meramente *formal* a otra material (o sea, saltar al argumento cosmológico) y apoyarse en fin en la idea del *ens realissimum*. De nuevo, el argumento sería válido sólo como complemento *teísta* (por analogía con el obrar humano) del ontológico (del cual sería la Teología física una propedéutica o introducción "popular"). Por lo demás, el argumento no da lo que promete (confiriéndole así plausibilidad para el sentido común), a saber: promete moverse exclusivamente en el campo de la experiencia, ya que en definitiva ha de postular «algo» que exteriormente dé razón del orden empírico. Los esfuerzos del argumento cosmológico y del fisicoteológico podrían haberse ahorrado con sólo antender a la sencilla y tajante afirmación kantiana: que una Idea no encuentra jamás, por definición, una experiencia a ella adecuada (cf. *KrV* A 621/B 649).

¿Para qué, entonces, tanto trabajo por parte de Kant? Cabe adelantar una simple respuesta: él no estaba interesado tanto en desmantelar la eficacia probativa de esas elucubraciones cuanto en retirar a Dios de *todo* esfuerzo cognoscitivo por parte de nosotros, hombres, a fin de evitar la conversión de Aquél en una «cosa» a la mano (de ahí también, sin embargo, lo desdichado de la comparación de los cien táleros). La *Crítica* no se limita a demostrar la invalidez de los argumentos, sino también y sobre todo la inanidad de las «refutaciones» de materialistas y ateos que, al ver que a Dios no le convienen las cualidades de las cosas sensibles, decretan sin más la imposibilidad de su existencia. Es verdad que la hipótesis «Dios» constituye un presupuesto del pensamiento tan necesario como injustificable, y que de una necesidad subjetiva no cabe saltar a un ser necesario (es más: la posibilidad de un objeto no es ya *eo ipso* un objeto posible). Pero la injustificabilidad del presupuesto no lo suprime, como si se hubiera tratado de una vana curiosidad: si nos vemos forzados a pensar así, ello implica según Kant que, allende el campo teorético, brilla otro orden más alto que posibilita y da sentido a éste[160].

---

[159] Recuérdese la famosa sentencia leibniziana: *cum Deus calculat, fit mundus*.

Con un ejemplo algo tosco: ante un dolor de cabeza, el dogmático puede equivocarse al pretender curarlo en el plano puramente fisiológico, y hasta llegar a la «mísera tautología» (*KrV* A 598/B 626) de que tengo dolor de cabeza por tener cabeza (*mutatis mutandis*: de que «Dios es» porque «Dios es el Ser»). Pero al menos, el dogmático tiene el mérito de afrontar el problema, diciéndose: «Si necesito pensar así, algo tiene que existir que me lleve a pensar así». El materialista y el ateo, en cambio, cortan por lo sano para no tener dolor de cabeza basta con amputar ésta (debieran empezar más bien por cercenar la propia, ya que dicen emplear argumentos –pensamientos– para acabar con la «raíz» –ciertamente incognoscible en ese plano– del pensamiento).

De ahí el *caveat* kantiano: «No podemos afirmar [como hace el ateo, F.D.] que una existencia exterior a este campo [el de la experiencia, F.D.] sea absolutamente imposible, pero constituye un *supuesto* que no podemos justificar por ningún medio.» (*KrV* A 602/B 630; subr. mío).

No podemos justificarlo, en ese campo. Pues es digno de nota el hecho de que Kant haya mantenido cuidadosamente apartada de sus críticas la segunda rama de la Teología natural, a saber: la Teología moral o Eticoteología; la única que será aceptable a sus ojos, pero ya en el orden práctico. Es más, en la propia esfera de la experiencia cumplen las Ideas una función de alta relevancia, siempre que las despojemos de sus pretensiones hipostatizantes, que oscilan entre la tautología del «riguroso» argumento ontológico y la barata ensoñación pseudopoética del «sublime» argumento fisicoteológico. A esa función nos encaminamos, cerrando así este ya largo estudio sobre la relevancia del criticismo para la lógica y la metafísica[161].

II.3.4.3.– La brújula de marear de la investigación científica.

Según una firme creencia ilustrada, compartida desde luego por Kant, la razón –ese "tribunal supremo"; cf. *KrV* A 669/B 697– no prescribe nada en vano; no puede engañarse ni engañarnos. De modo que si el «escándalo» del uso trascendente de la razón parece empujarnos a «saltar las bardas del corral» de la experiencia (por decirlo con Antonio Machado), por algo será. Una *ilusión raciocinante* (funcionando *in vacuo*, por así decir) no puede ser un engaño, sino a lo sumo un espejismo que nos hace vislumbrar –sólo que en un lugar inadecuado– «tierras» efectivamente existentes. Debemos dejar esas «tierras» (o mejor: ese «cielo estrellado» con el que «coquetea» Kant[162]) para más adelante[163]. Sin embargo, si es un hecho que el suelo de lo empírico es ya altamente fecundo, en caso de que esté suficientemente abonado y trabajado (baste señalar la admiración que Kant siente hacia la física y la matemática como ciencias

---

Por eso, la ordenación jerárquica que hace Kant de los enemigos del pensar (externos o internos) no es en absoluto casual: «Sólo a través de la crítica es posible cortar las raíces mismas del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora* [los «batallones» contra Dios, F.D.], de la *ensoñación fanática* y de la *superstición* [los –equivocados– luchadores en pro, F.D.], pero también las del *idealismo* [dogmático, claro, F.D.] y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden pasar al público.» (*KrV* B XXXIV).

[161] Ciertamente, quedaría por analizar la breve –pero incisiv – «Doctrina trascendental del método» (algo así como una *lógica major*, trufada de interesantes consideraciones sobre ese orden moral al que, en definitiva, se orienta la nave crítica). Pero, aparte de que ya nos referimos escuetamente a esa Doctrina (ver nota 29), algunas de sus concepciones serán tratadas en los capítulos siguientes.

[162] Siguiendo una línea popular que llega hasta nuestros días (basta leer a Stephen Hawkins), Kant se entusiasma con el desmesurado ensanchamiento del cosmos propiciado por los cálculos astronómicos, que apuntarían al *abismo* de nuestra ignorancia. Y de ello conlcuye que una reflexión sobre tal abismo «tiene que transformar notablemente los objetivos *finales* señalados al uso de nuestra razón.» (*KrV* A 575/B 603, n.; subr. mío). Sin embargo, y a pesar de alabar la «terrible sublimidad» de un Albrecht von Haller (cf. *KrV* A 613/B 641) y sus «poéticas» sartas de «escalofriantes» versos (tiempos sobre tiempos, espacios sobre espacios; y después, tras todo ello, la eternidad), el prudente Kant no deja de denunciar a esos sublimes científicos que «esperan aproximarse, volando con las alas de las ideas, a lo que se había sustraído a toda su investigación empírica.» (KrV A 630/B 658).

No sin señalar empero que, en la 2ª ed. (publicada un año antes de la *Crítica de la razón práctica*), introduce Kant una nota de, por así decir, «reintroducción» a la metafísica. Habla allí de tres Ideas que sólo metonímicamente se aproximan a las especulativas, y que constituirían (junto con sus correspondientes disciplinas: Teología, Moral y Religión) los «fines supremos de nuestra existencia», a saber: *Dios, libertad e inmortalidad*, formando un perfecto silogismo de «cierre» cuyo término medio sería la libertad, que, combinada con la idea de Dios, permitiría acceder a la inmortalidad como *conclusio* (y, en efecto, en la segunda *Crítica* constituirá la libertad el único *factum* de la razón, mientras que Dios e inmortalidad aparecerán como postulados de la razón práctica). Vid. B 395, n.

bien constituidas), ello no se debe –como acabamos de insinuar– a la feracidad *natural* del campo, sino a la sabiduría de su «planificación». Si el proceder «mecánico» es productivo, lo es en virtud de una superior orientación finalística o «teleológica» que anticipa y fomenta la regularidad e interconexión del acaecer fenoménico, en una perspectiva global[164].

Anticipando tácitamente una importante distinción, propia de la tercera *Crítica* (entre juicios *determinantes* y juicios *reflexionantes)*, apunta Kant que la razón, en su uso especulativo (deducción o inferencia encadenada de juicios), puede verse ante dos casos. O bien está dado lo universal, y bajo él subsume entonces la facultad de juzgar lo particular (uso *apodíctico* de la razón), o bien está dado solamente lo particular, siendo preciso asumir lo universal como algo «problemático y que sea una mera idea» (*KrV* A 646/B 674). Tal sería el uso *hipotético* de la razón (y en efecto: todavía hoy se llama al método científico «hipotético–deductivo»[165]). La regla general no deja de ser aquí una hipótesis, que apunta a la *exigencia* asintótica de completud de la razón, a través del uso empírico del entendimiento. Y así como las categorías originaban principios *constitutivos* de la experiencia (recuérdese la Analítica de los principios), las Ideas, por su parte, y en favor de la experiencia, engendran principios *regulativos*, en vista de la unidad sistemática del conocimiento (fin supremo de la razón en el orden teórico). Las Ideas expresan, pues: «la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad» (*KrV* A 651/B 680), y sus principios pueden ser entendidos como *imperativos* metacientíficos, que ordena al investigador que trabaje *como si* se diera una verdad o adecuación final entre la *afinidad trascendental* de los diversos usos de la razón y la *afinidad empírica* de los fenómenos naturales (cf. *KrV* A 653s/B 681s). Esos principios proponen en suma la convergencia asintótica de teoría y experiencia: del *systema doctrinalis* y el *systema naturalis*.

Naturalmente, la validez objetiva –mediata– de las Ideas no puede ser justificada por una «deducción trascendental» (pues se hurtan a toda intuición sensible) ni el uso hipotético de sus principios confirmado por un «esquematismo». Pero la Idea de la razón (la idea que *es* la razón, o que ésta tiene de sí misma, en cuanto unidad sistemática) puede servir de «análogo de un esquema de la sensibilidad», a fin de unificar todo uso del entendimiento (*KrV* a 665/B 693). Según la Idea–Razón, pues, sólo hay tres principios posibles: *unidad*, *diversidad* y *afinidad*. El primero pide del científico que, en la multiplicidad de lo empírico, busque –en una serie ascendente– la máxima *homogeneidad genérica*, o sea: lo que hoy llamaríamos la *fórmula universal*, que permita ver a las distintas disciplinas científicas como ramas de un mismo tronco. Ciertamente, se trata de una regla *heurística*, que podría serle formulada al investigador *teórico* así: obra *como si* la diversidad fenoménica, con toda su extensión, fuera susceptible de ser subsumida bajo una identidad omnicomprehensiva. Bien se aprecia que fue la confusión entre esta exigencia de buscar un último *género* y el supuesto de un *sujeto* último de inhesión lo que originó la hipóstasis falaz del Alma, por un subrepticio empleo de la primera categoría de relación: la *sustancia*.

Pero esta guía para pensar la máxima unidad genérica entre los conceptos empíricos (para lo cual, recuerda Kant, hace falta *ingenio*; *KrV* A 654/B 682) podría conducir a una

---

[164] Es más, Kant acepta en el plano científico una «idea de un mecanismo» (*KrV* A 646/B 674) que, a su vez, no es mecánica (ninguna Idea puede serlo), sino orgánica y teleológica.

[165] O, si queremos, de «contexto de descubrimiento» (el antiguo *ordo inveniendi*) y «contexto de justificación» (el *ordo exponendi*).

vacua unidad lógica de indiferencia [166] si no fuera acompañada *a la vez* (¡recuérdese que aquí estamos «fuera» del tiempo!) por un principio opuesto de *especificación*, que ordena al investigador *de la naturaleza*: obra *como si*, a pesar de la homogeneidad hasta ahora conseguida conceptualmente, la naturaleza descendiera interminablemente en series cada vez más ramificadas. Este principio «de la agudeza o del discernimiento» *(ibid.)* es el responsable de la expansiva especialización y parcelación científica. En su formulación tradicional, reza: *«entium varietates non temere esse minuendas»* (*KrV* A 656/B 684). Una distinción importante: aquí no subsumimos unos conceptos *bajo* otros más universales, sino que pensamos la diversidad fenoménica *en* los conceptos del entendimiento. Y por su parte, se aprecia que ha sido la confusión entre una regla subjetiva de especificidad y el presupuesto de una serie condicionada de fenómenos lo que ha originado la hipóstasis del Mundo, por el empleo subrepticio de la segunda categoría de relación: la *causalidad*.

Por último, es necesario postular la *afinidad* entre el orden genérico de los conceptos y el orden de la especificidad de los fenómenos. Dicho lógicamente: el paso entre géneros y especies ha de tener lugar sin «saltos» ni cortes, tanto en el «ascenso» *(horror vacui)* como en el «descenso» *(natura nil fit frustra)*. El tercer principio se constituye así en la *lex continui in natura* (no «de» la naturaleza; es la razón la que propone esa continuidad). Kant lo formula, tradicionalmente, como: *«non datur vacuum formarum»* (*KrV* A 659/B 687)[167] Este principio trascendental enlaza y compagina así los dos órdenes: el lógico–matemático (la homogeneidad) y el físico–natural (la heterogeneidad), posibilitando así el modelo de la ciencia moderna más alta –en tiempos de Kant–: la física–matemática. Y de nuevo, es fácil ver que ha sido la confusión entre la exigencia de paso continuo entre *lógos* y *physis*, por un lado, y el presupuesto de la identidad absoluta de la *omnitudo realitatis* y el *ens realissimum*, por otro, lo que ha ocasionado la hipóstasis falaz del «objeto Dios», mediante el empleo subrepticio de la tercera categoría –no esquematizada– de relación: la *acción recíproca* (sólo pensable, al parecer, si se admitía para ella una «armonía preestablecida»).

Hasta ese extremo llega la *lógica trascendental*, atenta a la vez a la erección de principios en favor de la experiencia («salvar los fenómenos», haciéndolos comprensibles) y a una voz más alta que orienta tales principios. Kant no es sólo, ni principalmente (como querría el neokantismo), un «filósofo de la ciencia» [168]. Si el hombre es cons-

---

[166] Es lo que le pasa al «ser», considerado desde la lógica fonnal: un concepto de máxima extensión y mínima (en verdad, nula) comprensión. Para decir que «todo es ser» sobra la ciencia.

[167] Aunque Kant lo toma –modificándolo trascendentalmente– de la tradición leibnizo–wolffiana, es inevitable no pensar aquí en el principio spizonista: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum.*

A menos que entendamos por «ciencia» la *Wissenschaft*: un saber que, al menos formalmente, puede dar razón de sí mismo, y que Kant cree divisar gracias a la *Crítica*. Cuando refunda ésta y haga seguir a sus concepciones un –más comprensible– método sintético, publicará una obra de bien significativo título: *Prolegómenos para toda metafísica futura que pretenda presentarse como* Ciencia (1785). Kant ha desmantelado la metafísica racionalista, que pretendía acceder a las cosas en sí por puros (y meros) pensamientos. Pero no desecha –al menos, en los años ochenta no desechaba– la idea de construir «una ciencia completamente nueva, en la cual nadie hasta ahora había parado mientes; es más, que era desconocida aun en la idea, por lo que nada de lo ofrecido [en filosofía] hasta este momento puede servir, con la sola excepción de la indicación *(Wink)* que pudiera hacernos la duda *humeana*.» (*Prol*. Ak.; IV, 262). Este precioso pasaje nos hace igualmente una seña (*Wink* significa «guiño», mirar con el rabillo del ojo) hacia las pretensiones últimas de Kant. Este no podría contentarse con la dualidad (que estudiaremos) entre *metafísica de las costumbres y metafísica de la naturaleza*, sino que, de la misma manera que pudo encontrar un enlace (si bien subjetivo, reflexionante y «como si», entre las dos Críticas; tal la función de *KU)*, también parece postular aquí una «raíz común» para esas dos ramas de la metafísica (los idealistas buscarán con ahinco, en efecto, cada uno a su modo, ese «hermoso vínculo», que decían Platón y Goethe); un vínculo gracias al cual se erigiría una *metafísica como* Ciencia. Es discutible cuál pudiera

tructor de ciencia, ésta no constituye desde luego la finalidad última de la existencia. Por encima de la investigación científica está la *dignidad humana*[169]. Por encima de toda

---

ser exactamente ésta. Si leemos conjuntamente este texto de *Prol.* –y su continuación– y el famoso pasaje de *Logik*; IX, 25 (donde a las tres preguntas básicas sobre el saber, el hacer y el esperar se añade una cuarta: «¿Qué es el hombre?»), podríamos pensar que esa «nueva metafísica» tendría que *corresponder* a la *KrV* (o a una parte de ella: la *Analítica)*, pero no ser ella misma; dado que, en un sentido lato, admite Kant (en la *Arquitectónica* de *KrV)* esa denominación de «Metafísica» para la filosofía trascendental, estamos autorizados a postular esa «correspondencia» (¡no en cambio identidad!) entre *KrV* y la «Ciencia buscada», que diría Aristóteles. La conjetura se refuerza por el adjetivo que, en *Prol.*, aplica Kant a esa Ciencia: la llama en efecto «formal» *(formlich*, no *formell*, como sería la lógica). Pero que esa Ciencia no puede ser sin más *KrV* –dejando aparte el hecho obvio de que ninguna *Crítica* es metafísica, sino a lo sumo la necesaria «piedra de toque» o criterio para ésta– queda probado ya en el título de la obra de 1785: esa metafísica es *futura*; y además, a la calificación de «formal» añade Kant el adjetivo: «posible»; en suma, esa Metafísica no existe aún.– Por otro lado, y según el texto de las Lecciones de Lógica, parece que la Ciencia de cierre debería ser, más bien, algo así como una «antropología trascendental», ya que a la pregunta por el hombre se refieren las otras tres y, por ende, las disciplinas respectivas: la «Metafísica», dedicada al saber; la «Moral», al obrar; y la «Religión», a la esperanza. Como dice Kant: «En el fondo podría cargarse todo (o sea: las otras disciplinas, F.D.) a cuenta de la antropología» (IX, 25). Pero él dictó lecciones sólo sobre «Antropología en sentido pragmático», es decir, sobre una disciplina no cimentada *a priori*, aunque constituya una suerte de preparación general, que aporta las bases subjetivas y «naturales» de los conocimientos «científicos».– Para esta *vexata quaestio* cabe aventurar dos respuestas posibles: *1)* la *Analítica* de *KrV* debiera haber sido el correlato crítico de una nueva *metaphysica generalis*; pero al no hallar Kant un fundamento sólido (como el constituido por la «materia» para la metafísica de la naturaleza y por la «libertad» para la de las costumbres), una base sobre la que construir la «Metafísica futura» (Fichte, en cambio, elegirá como punto de partida –y asintótica llegada– un «Yo» activo e «intelectualmente intuido»), acabará por tomar –bien acríticamente– su propia *KrV* como esa «metafísica formal», según se insinúa en la *Declaración* de 1799 contra Fichte (al fin, el propio Kant daba ya en 1781 pie a ello, al hacer de la Analítica la sucesora de la vieja *ontología)*; y la nunca escrita ni dictada *Antropología trascendental* habría podido ser la coronación de la *metaphysica specialis* (tras las otras dos «especies»: la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres), sustituyendo así a la vieja *teología racional*; pero ya es muy sospechoso que Kant no haya dejado indicios fiables de esa cumplimentación «antropológica» de la metafísica, y que la *Crítica del Juicio (KU)* no tenga su correlato metafísico, al contrario de las otras dos *Críticas*; por lo demás, y conociendo el pietismo de Kant, caben fuertes dudas de que pretendiera cambiar la teología por la antropología (sería como cambiar a Dios, en cuanto «cierre» último de la razón e «Ideal» de ésta, por el Hombre); *2)* la otra posibilidad consistiría en modificar la *Analítica* de *KrV* mediante una nueva deducción trascendental, un esquematismo más completo y hasta un nuevo concepto del fenómeno, a fin de sentar las bases de una Filosofía Trascendental plenamente satisfactoria, gracias a la cual pasar a una «nueva Ontología» (una «metafísica general de las formas»), sobre la cual, a su vez, pivotaría una «metafísica» de las Ideas (en cuanto autoproducciones de la razón misma): Dios, Hombre, Mundo, siendo efectivamente la Idea–Hombre (no la Idea *del* Hombre) la *copula* entre las Ideas extremas. Pero aquí esa Idea no es cierre ni coronación racional, sino al contrario: el *terminus medius*, el intermediario de las otras. De este planteamiento hay abundantes indicios en los legajos I y VII del *Opus postumum*. Y quizá no esté absolutamente reñido con el postulado de una «Antropología trascendental», según la posibilidad señalada en el punto 1): todo depende de a qué llamemos «Antropología» y de que nos esforcemos por olvidar la carga semántica que ha ido tomando ese término desde Kant.– En todo caso, el título de «Prolegómenos» (o sea: propedéutica o preparación) a una «metafísica futura», en una obra que no deja de ser un resumen (más «popular», si se quiere) de *KrV*, apunta –junto con la alusión al escepticismo humeano– a que los «principios reguladores» de que venimos tratando en este apartado no deberían ser considerados *únicamente* como instrumentos al servicio de las ciencias particulares, sino como orientación de éstas hacia esa «Ciencia completamente nueva» que Kant no llegó nunca a desarrollar. Desde el punto de vista crítico, esa función reguladora será refundida en *KU* –el juicio reflexionante–, lo cual abona la hipótesis de que la tercera *Crítica* podría haber tenido un correlato «metafísico», y quizá «antropológico» *suo modo*, ya que sólo *KU* trata de los hombres *en cuanto tales*, mientras que el sujeto de *KrV* es el «hombre» sólo en el respecto de la autoconciencia o la razón, aplicada mediatamente a la sensibilidad; y en *KpV* lo es todo «ser racional en general», sea o no hombre.– Sea dicho todo esto para paliar la inversión –literalmente catastrófica, pero tan de moda hoy, con la «religión» del cientificismo– según la cual *KrV* sería, más que una «Filosofía de la ciencia», una suerte de *ancilla scientiarum*, como «probarían» estos pasajes sobre los Principios reguladores. Quienes así «opinan» (no puede hablarse de «pensar», aquí) olvidan que si esta «brújula» puede guiar a los «barcos»–ciencias es porque apunta a un Norte más alto y valioso que el quehacer científico (y menos, científico–natural). Y así, tras el pasaje citado de *Prol.*, sigue diciendo Kant que Hume: «tampoco sospechaba nada de una tal Ciencia, posible y formal *(förmlichen)*, sino que, por querer asegurar su barco, lo dejó varado en la playa del escepticismo, donde bien puede permanecer

teoría brilla el orden *práctico*. No el meramente «pragmático» (que es como denomina Kant a lo que hoy llamaríamos «actividades prácticas», al servicio de la vida). Incluso la

---

y pudrirse, mientras que a mí, en lugar de eso, lo que me importa es darle un piloto versado en principios seguros del arte de la navegación, extraídos del conocimiento del globo, y proveerlo con una carta marina completa y con una brújula, de modo que pueda dirigir el barco a donde le parezca bien.» (*Prol.* IV, 262).– Dicho sea de paso, fue este texto el que me sugirió el título para este apartado.

[100] Kant intentó mantener siempre unidos estos dos respectos, con toda su diferenciación. Recuérdense las famosas palabras de la «Conclusión» de la segunda *Crítica*: «Dos cosas llenan el ánimo con siempre nueva admiración y respeto, cuanto más a menudo y con mayor insistencia se ocupe con ellos la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.*» (Ak. V, 161). Véase además la clasificación de la filosofía (según la *Cimentación de la metafísica de las costumbres*), que exponemos al inicio del siguiente apartado.– Mientras que dedicaremos suficiente atención al problema de la ética y la religión en Kant (con algunas someras indicaciones a los campos aledaños de la historia y el derecho), no podremos ocuparnos pormenorizadamente de la *metafísica de la naturaleza* (o sea, de la filosofía kantiana de la ciencia; y más específicamente, de la física). Sus preocupaciones al respecto están recogidas sobre todo en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (= MA, 1786; hay tr. en Alianza. Madrid 1989) y en el *Opus postumum* (1795–1802; uno de sus posibles títulos habría sido: *Transición de los Principios metafísicos de la ciencia natural a la física*; así han aparecido los fragmentos, ordenados y sistematizados, en mi ed. de esta obra. Anthropos. Barcelona 1991).– Digamos, con harta brevedad, que la primera obra corresponde a la *fisiología racional inmanente*, anunciada en la «Arquitectónica» de *KrV* como la parte de la metafísica que se ocupa de la naturaleza como un conjunto de objetos dados (cf. A 845s/B 873s; la otra «parte» sería la filosofía trascendental, contenida especialmente en la «Analítica»). Su proceder es enteramente *a priori*, salvo por lo que hace a su inicio «material». Y nunca mejor dicho, porque Kant concede que para desarrollar esa ciencia (intermedia, como su nombre indica, entre la filosofía trascendental y la física) es preciso tomar de la experiencia el concepto de «materia» en cuanto «extensión impenetrable e inerte» (A 848/B 876), que sería algo así como una reificación de la intuición pura. Sobre esta base, y aplicando las categorías y principios de *KrV*, Kant construye una suerte de *protofísica*, con cuatro apartados: Foronomía (fundamento del estudio de movimientos escalares; corresponde al rubro de Cantidad), Dinámica (fundamenta los movimientos vectorales en base a dos fuerzas originarias: atracción y repulsión; Cualidad), Mecánica (estudia los graves en cuanto tales, y ya no meros movimientos; Relación) y Fenomenología (según los tipos de movimientos posibles y su referencia a la consideración subjetiva; Modalidad).– Los *Naturphilosophen* románticos (con Franz von Baader y Schelling a la cabeza) llevarían estas ideas kantianas mucho más allá de las intenciones del filósofo, al hacer de la «materia» un constructo derivado de la interacción de las dos fuerzas de la Dinámica, con lo cual se podría establecer una *física superior* y enteramente *a priori*, desde el momento en que el concepto de «fuerza» es un predicable que surge –según KrV– de la relación entre las categorías de causa y sustancia, sin necesidad por ello de recurrir a la experiencia. Posiblemente como reacción (al menos, «de oídas») contra ese pujante movimiento (que, combinado con la *Doctrina de la ciencia* fichteana, hacía así que las dos vías metafísicas: la de las costumbres y la de la naturaleza, se dirigieran por derroteros insospechados e indeseados por el maestro), los siete últimos años de la vida de Kant fueron casi exclusivamente dedicados a redactar una y otra vez diversas versiones de lo que en principio habría de ser una mera «Transición» de MA a la física, pero que, entre 1798 y 1800 (los años más fecundos), se ha ido transformando no sólo en una revisada metafísica de la naturaleza (que sustituye ventajosamente el concepto «prestado» de «materia» por el de «éter» o «calórico», como una suerte de *hipóstasis* del «objeto trascendental» de 1781), sino también en una remozada *filosofía trascendental*, en la que tienen lugar profundas modificaciones del estatuto de la intuición pura (cada vez más, vista como unidad diferencial: espacio–tiempo); del esquematismo (ahora con particular atención al espacio, y no al tiempo: al fin, el «éter» es una suerte de espacio hipostatizado en favor de lo sensible), y de la deducción trascendental (con una figura mediadora entre la intuición empírica y el fenómeno–Objeto, a saber: el «fenómeno del fenómeno», un constructo matemático–metafísico que anticipa corrientes importantes –p.e. el constructivismo– de la filosofía de la ciencia de este siglo). Por desgracia, la demencia senil que aquejó a Kant, junto con una estúpida ordenación por parte de los herederos de los catorce legajos conservados (lo que aumentó aún más las sospechas de que los fragmentos eran un fruto senil y delirante), privó a la época del conocimiento de estas valiosas modificaciones del criticismo (Schelling sabía que Kant estaba empeñado en esa tantálica tarea antes de morir, ya que alude a ella en su «Necrológica» de 1804; pero es dudoso que viera siquiera esos papeles, que durante mucho tiempo no saldrían de Königsberg). Hay que esperar a 1936 y 1938 (una época no desde luego propicia para una recepción fecunda de los fragmentos), fechas en las que G. Lehmann publica en Ak. (vols. XXI y XXII) los legajos del *O.p.*, aunque de un modo bastante deficiente. ¡Así que la «filosofía de la ciencia» de Kant está aún hoy en buena medida sin estudiar! No es un caso único. Hay que reconocer que nos falta en general un conocimiento fidedigno y de primera mano de buena parte de lo que escribieron todos los grandes pensadores alemanes (empezando por Leibniz, siguiendo con Fichte, Schelling y Hegel, y acabando con Dilthey, Husserl y Heidegger). Las ediciones académicas van rellenando estas lagunas, pero con una lentitud desesperante.

vida misma está supeditada a una difícil y hermosa *libertad*, abierta como una flor para dejar ver en su hondón las semillas de la *fe racional*. Recordemos la intención última que guía y otorga sentido a la empresa crítica: «Tuve pues que suprimir el saber para dejar sitio a la fe». (*KrV* B XXX). Ahora nos preguntamos, simplemente: ¿acaso las «razones» de la fe se compaginan o incluso se identifican con la «fe» en la razón? De las diversas contestaciones a esta pregunta saldrá el entero arco de la era postkantiana, de Jacobi a Hegel.

II.4 – "¿QUÉ DEBO HACER?". LA LIBERTAD, CLAVE DE BÓVEDA DEL EDIFICIO KANTIANO.

II.4.1 – División de la filosofía.

Tras la esforzada «escalada» que supuso la *Crítica de la razón pura*, Kant puede ahora –como desde la cima de la montaña llamada "Filosofía trascendental"– lanzar una mirada sobre el vasto territorio que tal monte centra y da sentido, a fin de hacerse un «plano» de los campos que aún quedan por roturar con las herramientas críticas. Nosotros podemos acompañarle en esa mirada sobre toda la «filosofía».

En efecto, al inicio de la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (GM: 1785) establece Kant una clasificación general del entero ámbito de lo cognoscible, mucho más concisa y sencilla (aunque, por ello, seguramente menos clara) que la ofrecida en la *Arquitectónica* de la primera *Crítica*. Basándose en la vieja división estoica (lógica, física y ética), distingue primero entre «filosofía» *empírica*[170], o sea basada en hechos de experiencia, y *pura*, que procede a partir de Principios *a priori*. Si la última atiende al respecto puramente *formal*, recibe el nombre de *lógica*[171]; si se aplica a una *materia* determinada[172], se llama en cambio *metafísica*, la cual puede ser a su vez *metafísica de la naturaleza* o *metafísica de las costumbres*[173]. Por su parte, la «filosofía» empírica material (por

---

[170] O de la «filosofía», como él dice (GM; IV, 388). Téngase empero en cuenta que el alcance del término era por entonces mucho más amplio que ahora: en cuanto «amor al saber», la «filosofía» se estudiaba en la Facultad homónima, en la que se impartían no sólo cursos estrictamente «filosóficos» (en el sentido actual), sino también de geografía, pedagogía, física, antropología, etc. (el propio Kant dio de hecho lecciones sobre esas materias, y Hegel explicaría en Jena cálculo infinitesimal). En suma, «Filosofía» era todo lo no impartido en las Facultades de Medicina, Jurisprudencia y Teología (véase al respecto *El conflicto de las Facultades*).

[171] Por mor de la brevedad, Kant no distingue aquí entre lógica formal (atenta sólo a las formas y reglas abstractas del pensar) y lógica trascendental (que relaciona esas formas con su origen en la autoconciencia, por un lado, y con su aplicabilidad al conocimiento objetivo, por otro). Pero nosotros sí la incluiremos en la tabla que sigue.

[172] Naturalmente, no empírica. Incluso en lógica se distinguía antiguamente entre «lógica formal» (como en los *Primeros Analíticos* de Aristóteles) y «lógica material» (los *Analytica Posteriora*), dedicada al método (el seguido directamente por la razón en su pensar; y, mediatamente, el seguido por todas las ciencias en su *ordo exponendi*). De hecho, la «Doctrina trascendental del método» en *KrV* puede considerarse una «lógica material» o *logica major*. «Materia» significa aquí en general el «contenido» sobre el que se aplican las reglas del pensar. Adviértase que, en este texto, dice Kant que la metafísica «está restringida a determinados objetos (o temas, F.D.) *del entendimiento*.» (IV, 388). Con mi subrayado pretendo hacer notar que la «metafísica» kantiana, siendo desde luego racional, no es *autorreferencial*: se reconoce a la razón, operativa en esas «regiones»; pero, en ellas, la razón no se reconoce, no retorna a sí misma. Solo al final de su vida intentará Kant –en vano, salvo algunos esbozos– establecer una circular «Metafísica de las Ideas».

[173] Como cabe apreciar, Kant no deja sitio aquí para una «metafísica general», cuyos pilares críticos habría debido poner *KrV*, y que era anunciada en el título mismo de *Prol.* (ver al respecto la nota 168).– Por lo demás, adviértase que «costumbres» (al.: *Sitten*) vierte sólo muy aproximadamente lo mentado por Kant. *Sitte* es todo aquello que llamamos también «usanza»: las tradiciones y normas (que pueden ser «no escritas», como sabía Antígona) que rigen a un pueblo y le otorgan «carácter». Así que *Sitte* está muy cerca de *Gesinnung* (otro término caro a Kant: «convicción íntima», «manera de ser»: el reflejo e interiorización de las *Sitten* en el individuo). Si se recapacita sobre el sentido y validez de las *Sitten* (las *mores*, en latín: de ahí «moral»), éstas se convierten –sin dejar de ser lo que son– (de igual modo que el «Objeto–*Objekt*» sigue siendo un



Castillo de Königsberg

definición, no puede haber «formal») es respectivamente *física*[174] y *antropología práctica* (o sea, la parte empírica de la Etica, cuya parte racional sería la moral). Podemos resumir todo esto en el siguiente esquema:

- Filosofía
  - formal
    - lógica general
    - lógica trascendental
  - material
    - pura – metafísica
      - de la naturaleza
      - de las costumbres
    - física (matemática)
    - física y ética, en general
      - racional – moral
      - empírica
        - física (historia natural)
        - antropología

«objeto–*Gegenstand*» conocido, pero ahora esclarecido y dilucidado en su posibilidad) en *normas éticas*, cuya complexión es justamente la *Sittlichkeit* (la «eticidad»). Obviamente, la *Metaphysik der Sitten* del «cosmopolita» e ilustrado Kant no se limita a extraer las condiciones de posibilidad de las tradiciones de un determinado pueblo, sino de las que rigen la conducta de la Humanidad, y más: de todo ser racional en general, si existiese. Es muy importante tener esto en cuenta, para evitar la fácil interpretación del «rigorismo» kantiano, según la cual se establecería una «moral angélica» y separada de los hombres «de carne y hueso». La metafísica de las costumbres extrae y analiza las condiciones de posibilidad de toda «usanza» reguladora de la conducta, en general (o sea, *a priori*); pero ha de volver luego a esas tradiciones, para esclarecerlas y poder distinguir en ellas entre lo meramente empírico pero sin más «razón» que la *histórica* (o sea: lo en verdad sin razón; aquello que «debe» ser sólo porque así «ha sido siempre y no vamos a cambiar ahora») y lo constitutivo de lo ético, lo jurídico y lo político, pero plasmado en la conducta –bien empírica y concreta– de la gente; literalmente: lo que puede y debe ser ordenado en una *Constitución* y en las leyes de ella derivadas. De hecho, ni GM ni *KpV* son ya la «metafísica de las costumbres», sino sólo una preparación (de abajo arriba y a la inversa, respectivamente) para ésta. Esa ciencia será expuesta por Kant en su libro homónimo de 1797.

[174] Aunque aquí, naturalmente, hace Kant un distingo, de todas formas no muy convincente. Dice que la física tiene una «parte empírica» y otra «racional». Pero no está claro ni que exista una física exclusivamente empí-

A la vista del plano, el lector impaciente podría quizá concederle a Kant que resta aún mucha tarea por realizar en el ámbito metafísico (por no hablar de la paulatina convergencia de éste con el empírico: lo físico y lo antropológico). Sin embargo, estimaría que, con la *Crítica de la razón pura*, ya se había batido toda la esfera de lo cognoscible *a priori*. De modo que se quedaría sorprendido al leer en el Tercer Capítulo de la *Cimentación* que ésta no era sino una preparación para la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*: 1788) que, de hecho, no aparece como tal en esa clasificación general.

II.4.2 – El conocer se dice de muchas maneras.

Sin embargo, basta recapacitar un punto para darse cuenta de que hay varios tipos de conocimiento. Podemos conocer científicamente los fenómenos de la naturaleza; podemos también conocer –y tal fue el quehacer crítico, hasta ahora– cuáles son las formas y principios que regulan ese conocimiento científico (y a su través, el del llamado «sentido común», que si existiera en toda su desnudez –se trata más bien de una ficción para hacer resaltar el lado cognoscitivo– se limitaría a «tomar nota» de las apariencias, sin cuidarse de las razones de su aparición). Fuera del conocimiento quedan las supuestas «cosas en sí». Pero ahora hacemos la pregunta decisiva: ¿quedan también fuera de todo conocimiento las «acciones», esto es: no la contemplación y análisis de objetos posibles o existentes, sino la *realización* de objetos (de «cosas», situaciones o cambios de estado) en el mundo, de acuerdo con nuestra voluntad y la disponibilidad de la naturaleza para acoger esas nuevas «realidades»? Es evidente que la «acción» misma, en cuanto tal, no es objeto de conocimiento, por la sencilla razón de que la «cosa» o «cambio de estado» no existe aún. En la acción parece invertirse el orden del tiempo: las cosas existentes son medios para una finalidad, y sólo como tal interesan; el «objeto» propuesto, el «fin», existirá en el futuro, si la acción se logra. En las acciones no tenemos pues que ver con lo que es, con el «ser», sino con lo que «debe ser», por la razón que sea.

Pero entonces, la o las razones para la existencia futura del «objetivo» sí pueden ser objeto de conocimiento: tanto esas razones como el «fin» deseado no dejan de ser «representaciones», de las que somos bien conscientes. Pero no lo somos, claro está, en virtud de la «facultad cognoscitiva», enderezada al conocimiento de ese ámbito objetual que llamamos «naturaleza», sino gracias a una facultad que Kant llama «apetitiva», esto es: orientada por el deseo de que exista un «objeto», que además, y con mucha mayor fuerza que los objetos de experiencia, nos compromete íntimamente; si se desea algo es porque se lo *echa en falta*, porque uno necesita de ello para ser «de verdad». Ahora bien, aunque hay muchos tipos de deseo, en realidad –y según las reglas que los mueven– pueden reducirse a tres: 1) los que han de ser realizados para cubrir una necesidad material o cultural (es decir, para asegurar la conservación física de un ser humano, de la especie o de la comunidad), guiados por *reglas técnicas de habilidad*: sus objetos son los «artefactos», que hoy cubren la haz de la tierra; 2) los que suscitan un cambio en el orden del mundo, en función del amor propio o del bienestar individual (aquí, el «objetivo» no tiene por qué ser meramente físico o cultural; puede ser altamente espiritual); están guiados por *consejos pragmáticos de prudencia*, y sus «realizaciones» están ya fundamentalmente encarnadas –como cambios de estado o situación– en los seres humanos, lo mismo en

---

rica (salvo que pensemos en la «historia natural» de la época, cuyo *ordo exponendi*, al menos, sigue sin embargo las reglas de la lógica) ni el estatuto de esa «física racional»: ¿es ella sin más la «metafísica de la naturaleza»? ¿qué ocurre entonces con la «física matemática», de algún modo fundamentada en la *Analítica de los principios*, de *KrV*? Es claro que Kant se pone en esta división las cosas fáciles, porque está exclusivamente interesado en ubicar sistemáticamente la metafísica de las costumbres y en deslindarla de los otros campos filosóficos.

el agente que en los demás sujetos afectados; por último, 3) aquéllos cuya realización viene ordenada incondicionalmente por *mandatos o leyes de la moral* (cf. GM; Ak. IV, 416s). Sobre estos mandatos edificará Kant su doctrina ética.

II.4.3 – El orden de los preceptos.

Es por demás evidente que esas «normas de acción» no pueden considerarse como «leyes de la naturaleza» (al contrario, cambian constantemente el estado de un mundo que, *ex hypothesi*, podríamos ver como «meramente» natural, o sea: que sigue, más o menos inmutable, su propio curso). Y sin embargo, esos *preceptos* o *imperativos* (en el sentido literal de ambos términos) deben desde luego estar de acuerdo con esas leyes, si quieren ser eficaces: *natura non nisi parendo vincitur*, decía con razón Bacon. ¡Pero "estar de acuerdo" se dice también de muchas maneras! Pues el hombre puede servirse de las leyes naturales para remediar un estado igualmente natural de *necesidad*; aquí, bien podemos decir que la acción constituye un «bucle» entre dos «naturalezas»: la interiorizada en el hombre y la exterior, fenoménica. De modo que la acción constituye la restauración «homeostática» de una pérdida: todo el mundo de las pulsiones y los instintos entra en juego aquí, propiciando las técnicas y las artes. Pero también puede darse una acción para intentar «centralizar» todas las fuerzas de la naturaleza (y aun las acciones de otros hombres) en favor del «amor propio», o sea: no sólo de la conservación, sino también de la peraltación (en principio, y si nada se opusiera, infinita, como intuía Hobbes) de ese extraño individuo autodenominado: "Yo". Esos dos tipos de acciones están regidas por imperativos que Kant llama *hipotéticos*. En efecto, todos sus preceptos (en principio, indefinidos) tienen la forma lógica: "si... entonces". Si quieres restaurar –por ejemplo– las fuerzas perdidas, debes comer, lo cual implica una serie de modificaciones del orden natural. Hasta los preceptos más santos pueden ser de tipo hipotético: «Si quieres ser perfecto –decía el Cristo– ven y sígueme.» Los objetivos propuestos por imperativos hipotéticos tienen por característica común la *heteronomía* del fin con respecto, no sólo a las leyes naturales de que se sirve el agente para sus propósitos, sino también al agente mismo (el hambriento sabe que precisa de algo ajeno a él –la comida– para seguir siendo «él mismo»; incluso el joven que quiere ser perfecto debe seguir a un «maestro de virtud», y no, digamos, a la propia «voz de la conciencia»). Uno estaría tentado a pensar que, *pace* Kant, esos imperativos hipotéticos de la habilidad técnica y de la prudencia son ya suficientes, no sólo para la vida humana, sino también para establecer una «convivencia» cómoda y digna, «justa» incluso, en el sentido de que todos se «ajustan» unos a otros para vivir en paz (al fin, sobre esas bases se asienta el tan cantado «Estado del bienestar» y la ansiada «calidad de vida»). Lo curioso es que Kant estaría de acuerdo con tan común sentido, y sentimiento. Basta y sobra con esos preceptos para llevar una *vida humana*. ¡Pero no para alcanzar una *dignidad racional*! ¿Qué quiere decir esto?

II.4.4 – La buena voluntad.

Si llamamos «voluntad» a la facultad de comenzar causalmente una serie de cambios de estados en el tiempo (¡recuérdese la Tercera Antinomia de la *Crítica!*), no cabe duda de que los imperativos hipotéticos mueven a la voluntad. Pero la mueven con vistas a algo ajeno al sujeto agente. Se trata pues de una voluntad *para*..., una voluntad condicionada. ¿Acaso es posible otra? Kant sostiene que sí, en un giro *práctico* aún más audaz que el «copernicano»: los objetos (los «objetivos») han de estar regidos por la voluntad del sujeto, no a la inversa, aunque ellos sean «buenos» para aquél. Al respecto, Kant distingue entre esos «bienes» relativos al sujeto (hoy podríamos llamarlos: «bienes de consumo»; ¡también el arte y la religión se consumen!) y el «bien» (así como,

correlativamente, entre los «males» y el «mal»; cf. *KpV*; Ak. V, 59s). Los bienes proporcionan placer; los males, dolor. Todo esto es de sentido común. Pero éste se «atasca» cuando se le habla del «bien» y del «mal» (como *singulare tantum*, diríamos), o lo tiene por una banal generalización de esa pluralidad deseada o temida. Y la contestación que da Kant no satisfaría a primera vista a ese entendimiento «del común». Dice, en efecto, que: «El *bien* o el *mal* significa empero, en todo caso, una referencia a la *voluntad*, en la medida en que ésta viene determinada por la *ley de la razón* para hacer de algo su propio Objeto.» (*KpV*; Ak. V, 60). Es natural que el «entendimiento común» no entienda ese inciso, ese: "en la medida en que" (que constituye sin embargo la diferencia decisiva). Pues el entendimiento «suelto», por su cuenta, nada quiere saber de la razón, aunque ésta lo aguijonee internamente.

Y en fin, ¿qué es la razón? Parece que un concepto exigiera ser explicado por otro, *in indefinitum*; pero no hay tal. Aquí podemos descansar: ya sabemos qué es la «razón» (pues hemos escalado la montaña crítica). La razón, recuérdese, es la «facultad de los Principios» (*KrV* A 299/B 356). En cuanto tal, establece las reglas para deducir lo particular de lo universal (cf. *KrV* A 303s/B 359s), siendo lo Incondicionado su Principio supremo (entiéndase: un Principio «circular», ya que la razón se somete aquí a una ley que ella misma ha generado y en la que, por así decir, ella se engendra a sí misma; cf. *KrV* A 398/B 365). Y sabemos que la razón, en su uso *especulativo*, no puede conocer objetos (sólo puede ordenar conocimientos, con vistas a su triple «cierre absoluto»). ¡Pero ahora no se trata de conocer ningún objeto (que todavía no existe, además) sino la *determinación* bajo la cual ha de realizarse una *acción!* Si la acción ha de ser pues racional, no puede estar determinada por nada ajeno a la razón misma. Todos los seres están sometidos a leyes; pero un extraño y distinguido tipo de seres tienen la facultad de *determinarse a sí mismos* por la «representación» que se hacen de una ley que contiene las «instrucciones» para la realización plena del objetivo, el cual no puede ser aquí otro... ¡que el sujeto mismo! Llamamos a esos seres: "racionales", pues que en ellos y sólo en ellos llega a cumplimentación la propia razón, sin injerencia externa alguna. Los hombres, en cuanto que se someten al Principio incondicionado de la razón, son un ejemplo de tales seres.[17] Y la voluntad que se atiene exclusivamente a tal Principio es, circularmente, la «buena voluntad». Kant introduce este importante concepto al inicio de la Primera Sección de la *Cimentación:* «Nada en general es pensable en el mundo, e incluso también fuera de él, que sin restricción pueda tenerse por bueno, sino únicamente una *voluntad buena.*» (GM; Ak. IV, 393; cf. *KpV*; Ak. V, 15). Pues esta voluntad, y sólo ella, descansa *en sí*: toda voluntad tiene la potestad de comenzar *por sí misma* una serie de cambios de estado del mundo; pero sólo la buena voluntad puede comenzarlos, además, *en* y *de por sí* (cf. GM; IV, 394). En este respecto, bien puede decirse que ella es la manifestación *en* el mundo (sin ser del mundo) de la razón pura práctica. Nada ni nadie puede forzarla a hacer lo que hace.

Sólo cabe preguntar ahora: ¿y qué tipo de acciones realiza la buena voluntad? ¿Cómo distinguirlas de las condicionadas? La contestación no debería ya sorprender: el valor

---

Y un mal ejemplo, además, aunque no *conozcamos* otro. Pues nosotros estamos sometidos también a las leyes naturales, y –lo que es mucho peor– sometemos voluntariamente la propia razón al imperativo hipotético de la *Klugheit:* el término alude *también* a la *prudentia* latina; pero su significado es más amplio y puede torcerse en lo negativo, hasta llegar al *mal* puro; *klug* es el «despabilado» o «listo» que se aprovecha de los demás para satisfacer su *amor propio:* cuando se llega a una total falta de consideración y respeto por los demás, se pisotea la raíz misma de la Humanidad, y el ser racional se «suicida» racionalmente en su *egoísmo*, ya que no hay más razón que la comunitariamente compartida. Por eso, la razón autodeterminante (el Principio del Bien) no se da en el hombre sin continua y extenuante lucha.

moral de las acciones no depende en absoluto del «contenido» o *materia* de éstas. Y lo único que le interesa resaltar a Kant es algo negativo, a saber: que jamás debe inmiscuirse esa «materialidad» en el juicio ético. Ya hemos hecho notar muchas veces que el filósofo no descubre nada «nuevo», ni en el mundo ni fuera de él; no se dedica a traer «noticias» a los hombres, como si fuera un científico o un profeta (imagínese el lector una noticia de prensa así: "Científicos de la Universidad de Pittsburg descubren una nueva virtud"[176]). En este respecto, Kant se revela aún más modesto que en la primera *Crítica*. No hace falta enseñarles a los hombres el bien y el mal, o sea: lo que ellos *deben* hacer; hasta el más común de los mortales lo sabe perfectamente (cf. GM; Ak. IV, 404). El «sentido común práctico» es mucho más certero que el teórico. Entonces, ¿de qué vale el esfuerzo de la filosofía? Al menos, para dos cosas: a) para mostrar nítidamente el Principio puro del *deber* y su enraizamiento en la sola razón[177]; b) para evitar la "*dialéctica natural*" (GM; Ak. IV, 405), por la cual sentimos la constante inclinación a «darle vueltas» al precepto moral para adecuarlo a nuestras necesidades mundanas (recuérdese la «casuística», achacada por entonces a los jesuitas). En definitiva, sabemos que una acción es buena o mala por su sola *forma*, o sea: no por el objeto que la voluntad se propone realizar, sino por la plena adecuación a una *legislación universal*. Con independencia de todo contenido, la ley moral manda incondicionalmente... mediante el *imperativo categórico*.

Ahora, en efecto, tras tan largo rodeo, podemos volver a ese "mandato de la ley moral" que tan tajantemente distinguía Kant de las reglas de la habilidad y los consejos de la prudencia. Pero, ¿qué puede mandar esa ley? Todos nosotros obramos –sea cual sea nuestro propósito, que aquí no hace al caso– guiados por nuestro «fuero interno», o sea: por una «intención» o «convicción íntima», que puede ser desde luego recta o perversa. Y la expresión concreta de nuestras intenciones es una *máxima*. Al efecto, Kant distingue claramente entre "máxima" y "ley": «*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (es decir, aquello que, si la razón prevaleciera plenamente sobre la facultad apetitiva, serviría a todos los seres racionales, también subjetivamente, como principio práctico) es la *ley* práctica.» (GM; Ak. IV, 400, n.). Y de esa distinción sale formalmente (ya que la razón, recordémoslo, es la facultad de deducir lo particular a partir de lo universal) la célebre definición del imperativo categórico (que no puede sino ser único, aunque admita diversas formulaciones, según donde sea puesto el énfasis del mandato)[178]: «*obra únicamente según la máxima por la cual puedas querer, al mismo tiempo, que*

---

[176] Malévolamente, alguien podría pensar que, en cambio, sí se están «descubriendo» constantemente nuevos vicios, ya que la maldad de los hombres parece haber puesto a su servicio a las inteligencias más refinadas (algo así pensará Schelling). Pero Kant argüiría que es la «intención» (*Gesinnung*) con que se usa algo, y no la cosa misma, lo que constituye el vicio. Soluciones de morfina y de heroína se vendían libremente en las farmacias hasta hace relativamente poco tiempo para paliar los catarros. La política de producción y venta de armas depende de una perversa subordinación de la técnica al principio del egoísmo (ya se trate de garantizar el bienestar de un individuo, una «mafia» o una nación entera –el *Welfare State*, conseguido en buena parte a costa del sufrimiento de otros pueblos–).

[177] «Aun la misma sabiduría –dice Kant–, que por lo demás consiste más en hacer y dejar hacer (*Thun und Lassen* es la denominación vulgar de la época para referirse en general a la moral; F.D.) que en saber, necesita de la ciencia; no para aprender de ella, sino para proporcionar a su precepto entrada y durabilidad.» (GM; Ak. IV, 405).

[178] Otra formulación, aún más célebre, pero que en realidad es consecuencia de la pura formalidad del imperativo (y que se aplica como antídoto contra la absolutización perversa del imperativo hipotético de la *Klugheit*), es la que ordena considerar a todo hombre como *fin en sí*, y no como medio: «Que en el orden de los fines el hombre (y con él, todo ser racional) sea *fin en sí*, e.d. que nunca pueda ser utilizado meramente como medio por parte de alguien (ni aunque éste fuera Dios), sin ser él, *al mismo tiempo y en el mismo respecto*, fin, o sea que la *humanidad* en nuestra persona nos tiene que ser *sagrada*, es algo que a partir de ahora se sigue de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, y por tanto de aquello que, en sí, es sagrado.» (*KpV*; Ak. V, 131). He subra-

ella se convierta en una ley universal.» (*KpV*; Ak. V, 421). Considerado formalmente, el imperativo ordena algo bien sencillo, a saber: la aplicación práctica de la definición de la razón como deducción del particular a partir del universal; pero con un importante toque «existencial»: si A es la razón (prácticamente: la ley moral, universal) y B la máxima particular, entonces B se inserta *esencialmente* en y como A si y sólo si esa identificación A–>B se realiza (cobra *existencia*) en cada acción singular «e», de modo que el conjunto de acciones –*intensa* y puntualmente trabado– formaría *ad limitem* una personalidad «atómica» y sin embargo universal, un *universal concreto* (por decirlo con términos hegelianos): E. De modo que: (A –> B) = E.[179] O sea, cada persona lo es, no por

yado el inciso («al mismo tiempo...») para hacer notar la fecunda «contradicción dialéctica» propuesta aquí, como de pasada, por Kant. Si nos tratáramos mutuamente sólo como siendo cada uno «fin en sí», toda comunidad sería imposible. Pero también lo sería si nos consideráramos recíprocamente nada más que como medios para nuestro propio fin (el cual, mirado desde cada uno de nosotros, es desde luego «en sí»). No quedaría sino la hobbesiana «lucha de todos contra todos». La única solución, creo, es interpretar así esta «contradicción» kantiana: «fin en sí» no debe serlo nadie «para sí», sino sólo y siempre «para otro»; o lo que es lo mismo: «medio» no debe ser nadie «para otro», sino sólo «para sí». Más pormenorizadamente: desde el centro de la propia e insobornable personalidad, cada uno de nosotros ha de cifrar su dignidad en ser, absoluta y abnegadamente, «medio» en favor de la personalidad de todos los demás, o sea: en ser capaz de sacrificarse por los otros (en *El final de todas las cosas*, Kant pondrá como ejemplo supremo de amor el sacrificio de Cristo por los hombres). ¡Pero eso significa *eo ipso* que consideramos entonces a todos los demás, personal y distributivamente tomados, como «fin en sí», y no como medios de *mi* realización! (No hay mayor perversión del pensamiento de Kant que la de quien sostiene –y hasta cree firmemente– amar a la Humanidad, o a Dios –o sea, a un *ens rationis* forjado por él a imagen y semejanza suya–, y a la vez desprecia y maltrata a los hombres concretos y singulares porque no se adecúan a *su* idea: el Mal es el egoísmo disfrazado de Abstracción Universal). Si cada uno de nosotros obrara recíproca y voluntariamente para hacer de todas sus acciones un «medio» de realización de los demás, siendo al mismo tiempo y en el mismo respecto el «fin» de la acción libre de éstos, tendríamos una comunidad perfecta: el Reino de los Fines, plasmado en la tierra como *respublica noumenon*. (Adviértase que, para abrigar esta «maravillosa esperanza», no hemos hecho sino trasladar al plano ético la *Wechselwirkung* o «interacción» de la *Analítica* de *KrV*). Se cumpliría a nivel cosmopolita lo que Hobbes propuso cautamente para cada pueblo organizado: no *homo homini lupus*, sino *homo homini Deus*. Y es que sólo se es de verdad «fin en sí» para y desde la acción de los otros. Al contrario, tomar al propio «yo» como fin en sí (y no como persona, o sea: como representante y «ejemplo» de la Humanidad) es el colmo del egoísmo. Literalmente, el Mal en persona. Sólo la razón misma universal puede ser fin *en y para sí*.– Algo así entrevio también Hegel, al hablar en su *Fenomenología* del perdón de los pecados. Y es que la razón, encarnada en y a través del sacrificio recíproco de los hombres, deja de ser meramente razón para ser concebida como Espíritu. Y santo.

[179] Los autores del período (y por modo especial Hegel) suelen utilizar estas letras: A, B, E para designar respectivamente lo universal (A es la inicial de *Allgemeines*), lo particular (B lo es de *Besonderes*) y lo singular (E, de *Einzelnes*). Así lo haremos también nosotros – Adviértase por lo demás que B sólo puede retornar a A (más concretamente: que un hombre particular sólo puede ser representante de la Humanidad, o mejor: de la Razón en su persona), a fin de convertir esa «reconciliación» de ambos en E (en español, E es también la inicial de «Espíritu»), si sacrifica justamente su «particularidad», aquello que lo hace diferente de los demás (sexo, raza, credo, tradiciones, etc.). ¡Pero no por «amputarlo» de sí, en plan de Orígenes castrado, lo cual, además de imposible, es indeseable! Sino al contrario, por someter esas particularidades (en y por las cuales él vive), en una lucha continua contra ellas, a la legislación universal. Es decir: sacrificar la propia particularidad no es sino ponerla como «medio» para un «fin en sí» que, por *su* parte, es a la vez «medio». Llevando esta interpretación al extremo, y seguramente más allá del propio Kant: nadie ha de sacrificarse por una Abstracción (A es también la inicial del término, curiosamente), sino por salvar y fomentar la particularidad *ajena*, en la cual, y sólo en la cual, late la Universalidad. Sólo salvando y fomentando, por ejemplo arriesgado, la particularidad vasca desde las otras particularidades «nacionales», y exigiendo a aquélla lo mismo respecto de éstas, bajo la suposición de un universal «Estado español» –que sólo «existe» en el *commercium* recíproco de las «B»–, puede lograrse el universal concreto: la E de «España» (para el tema, en general, véase la nota anterior). De otra manera, no tendríamos E, sino una disolución absoluta y vacua de B en A. De ello se seguiría el absurdo de que no habría entonces sino A: la abstracta idea de la Razón o la Humanidad, sin seres racionales ni hombres. Algo así como un Ser sin entes, un Creador sin creación o, trinitariamente hablando, un Padre (A) sin Hijo (B) ni Espíritu Santo (E). (Por eso, dicho sea de paso, es *lógico* que el Símbolo cristiano de la fe afirme que el Espíritu «procede del Padre y del Hijo»).– El «cosmopolita» kantiano no deja de ser, por caso, varón (a Kant no se le habría pasado por la cabeza ser mujer, a pesar de su máxima: pensar en el lugar del otro), prusiano,

formar «parte» de la Humanidad, sino por *ser* (o mejor: por *deber ser*) la entera Humanidad, encarnada singularmente (más aún: a cada golpe singular de acción debiera brillar tan sólo la racionalidad). Esta doctrina moral es estrictamente correlativa de la lógica (y Fichte tendrá muy en cuenta esta co–incidencia): cada uno de nosotros es «yo», no por ser una parte del «Yo absoluto» (como si éste fuera un queso en porciones), ni menos por pretender –*per impossibile*– dejar de ser «yo» para que sólo sea el «Yo absoluto» (sin cada «yo» no hay «Yo» en absoluto), sino por *sujetar* (sin destruir: el fuego no arde sin madera) las particularidades que *me* constituyen (y que «yo» centro, sin confundirme con ellas) a la universalidad trascendental del «Yo». En el plano práctico, Kant llama a esa *sujeción*: «respeto a la Ley» y, por los efectos que produce en la sensibilidad, lo considera como único *sentimiento* moral (¡un sentimiento cognoscible *a priori*!); él es el «bello vínculo» que hace bajar el cielo ético a la tierra mortal: «El respeto hacia la ley moral es pues el único –y a la vez indudable– motor moral, de manera que si este sentimiento se ordena a un objeto lo hace absolutamente en virtud de este fundamento (o razón: *Grund*, F.D.).» (*KpV*; Ak. V, 78). Para los sentidos (o sea, para todo lo que nos «particulariza») ese sentimiento es absolutamente negativo; el hombre que se *sujeta* al respeto siente (por parte de todos los demás sentimientos, que sólo tienden a la propia satisfacción) una verdadera humillación: «Así pues, la ley moral humilla irremediablemente a todo hombre, al comparar la propensión[180] de su naturaleza con la ley.» (*KpV*; Ak. V, 74). No es éste, desde luego, un sentimiento placentero; aunque sí sentimos satisfacción (hacia «arriba», hacia la razón práctica) al cumplir con la Ley, al cumplir con nuestro *deber*. Así piensa el riguroso Kant, el cual olvida por un instante su comedimiento (y aun aridez) para cantar una arrebatada «Oda al deber» que no me resisto a citar: «¡Deber! Nombre sublime y grandioso, tú que no encierras nada amable que conlleve lisonja, sino que exiges sumisión, sin amenazar sin embargo con nada que suscite aversión natural en el ánimo ni aterrorice para mover la voluntad; tú, que sólo estableces una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo y que se gana –contra nuestra propia voluntad– veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien enmudecen todas las inclinaciones, aun cuando en secreto conspiren contra ti: ¿qué origen puede ser digno de ti? ¿Dónde se encuentra la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente toda afinidad con las inclinaciones? ¿De qué raíz puedes proceder, que sólo ella es la irrenunciable condición de aquel valor que los hombres únicamente a sí mismos pueden darse?» (*KpV*; Ak. V, 86).

II.4.5 – La libertad encarnada.

La contestación a tan retórica pregunta hará surgir ante nosotros ese *factum* sobre el que gira toda la ética kantiana, y cuyo nombre habíamos ocultado hasta ahora púdicamente (y también algo retóricamente, en verdad). Esa raíz es, en fin, la *libertad*. Pero libertad encarnada, o sea: personalidad (¡la libertad es una Idea de la razón práctica, no un concepto del entendimiento!).[181] Gracias a esa «raíz»: «se eleva el hombre sobre sí

---

amante de la buena conversación con amigos, y goloso degustador del vino de «Teneriffa» y de las salchichas de Gotinga. Pero intentaría por todos los *medios* poner esas particularidades, cada una en su estilo, al servicio del progreso del género humano (quien no hable alemán ni coma salchichas –u otro alimento– mal podrá escribir la *Crítica de la razón práctica*).

[180] Orig.: *Hang*. Literalmente: el «gancho», lo que «engancha» al hombre (vulgarmente se dice, p.e.: «estar enganchado a la droga»). Volveremos a encontrar este importante –y castizo– concepto al hablar del mal (en el escrito sobre *La religión*). Para Kant, en efecto, todos nosotros estamos naturalmente «enganchados» al mal, somos «propensos» a él.

[181] Recuérdese que, en la primera *Crítica*, la «personalidad» («identidad de la misma [sustancia simple], en cuanto sustancia intelectual») era incognoscible, y que sólo por un falaz paralogismo podía creer la razón, en su uso especulativo, acceder a ella. Cf. KrV A 345/B 403.

mismo (en cuanto parte del mundo sensible)». Ella: «no es otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de la entera naturaleza, libertad considerada al mismo tiempo, sin embargo, como facultad de un ser sujeto a puras leyes prácticas que le son propias, a saber: dadas por su propia razón; la persona, pues, como perteneciente al mundo sensible, pero sujeta a su propia personalidad en la medida en que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible.» (*KpV*; Ak. V, 86s). Ya tenemos, en este denso texto, todas las claves del pensamiento ético kantiano: el hombre, «perteneciente a ambos mundos», no puede negar ninguno de ellos; pero sí *debe* subordinar el mundo sensible al inteligible, como campo de actuación de éste. ¿Es ésta acaso una nueva versión, corregida y aumentada, de la distinción clásica *libertas ex / libertas ad?* No exactamente. La elevación sobre el mundo no significa una huida de éste hacia no se sabe qué esferas. Y menos, un rechazo o repudio absoluto del mundo. Muy al contrario: la «liberación de» cuanto uno no sienta como propio corre el riesgo de confundirse con la primera y más peligrosa de las *pasiones*: el satánico *Non serviam!*, no en vano predominante en «el hombre en estado de naturaleza» (*Naturmensch*), y que ocasiona un «estado de guerra constante». Tal la *libertad externa* del salvaje, que Kant llama en efecto: «inclinación a la libertad» (*Anthr.* § 82; Ak. VII, 268s). De esa «libertad» surgen, cual cabezas de la hidra, todas las demás: el ansia de honores, el ansia de dominación y el ansia de posesión (justamente, las pasiones denostadas también por Spinoza en su *Tractatus de emmendatione intellectus*). Pero tampoco es la libertad kantiana algo que vaya hacia (*ad*) algo, como si fuera un medio para un fin. Desde ella, por y para ella es propuesto todo fin moral. Ella es el centro, inmóvil y rector, de toda la filosofía kantiana: «El concepto de libertad, en la medida en que su realidad (*Realitat*)[182] viene probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye entonces la *clave de bóveda* (*Schlusstein*; literalmente: "piedra de cierre", F.D.) del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, en cuanto meras ideas, permanecen sin sostén en aquélla, quedan anexionados ahora a él y con él y por él adquieren consistencia y realidad (*Realitat*) objetiva; es decir, la *posibilidad* de los mismos viene *probada* por el hecho de que hay efectivamente libertad; pues esta idea se manifiesta[183] a través de la ley moral.» (*KpV*; Ak. V, 3s).

Adviértase el alcance de esta Idea de la razón práctica (en ella y por ella «se revela» la Razón a los hombres). Sólo por ella puede haber un «sistema», y no una mera «crítica», porque ella cierra lo que la *Crítica de la razón pura* dejaba abierto por arriba y por abajo: por arriba, lleva a buen término esa tensión hacia lo incondicionado pujante en el uso especulativo de la razón, que producía los «espejismos»: Alma, Mundo, Dios, como absolutas «cosas en sí». ¡Pero todo espejismo remite, aunque sea de manera deformante, a una realidad que responde a esa apariencia! Ahora sabemos a dónde tendía aquel uso. Por consiguiente, no *libertas ad* (*ad Deum*, por ejemplo)[184], sino *ratio theoreti-*

---

[182] Si pudiera –que no puede– entrar la libertad dentro de las categorías del entendimiento, a ella le correspondería la «cualidad» primera: la *Realitat* o afirmación de sí, positividad. Es evidente que no puede entrar del todo bajo ese rótulo, por exceso y por defecto a la vez. Por exceso, porque esa *Realitat* no tolera a su lado ninguna «negación» (la segunda categoría de cualidad), por la cual sufriera menoscabo o «limitación» (la tercera categoría). Pero la libertad es ilimitada, o no es en absoluto. Por defecto, porque *debe* existir, pero *no puede* existir (en el sentido de cosa realmente efectiva: *wirklich*). Sólo «existe» vicariamente al dar lustre y brillo moral a las acciones humanas, y en ellas. A esta imposibilidad fáctica de cumplir el deber sólo *por* deber *en absoluto* (y no meramente en conformidad con él) se «enganchará» Fichte, para desarrollar toda su filosofía.

[183] Orig.: *offenbart sich*. Kant utiliza aquí un término de sabor religioso, y aun escatológico (del que después hará amplio uso Schelling). *Sich offenbaren* significa: «revelarse». *Offenbarung* es «Revelación». Y *Offenbarung* es el título alemán del *Apocalipsis* de San Juan.

[184] A un kantiano le tiene que repugnar profundamente la famosa y cínica frase de Lenin: «Libertad, ¿para qué?». ¡Pero es el *factum* de la libertad lo que ocasiona toda pregunta, sin estar sometido a ninguna!

ca ad libertatem (si queremos decirlo en latín, que es más solemne). Y cierra por abajo aquello que la primera *Crítica* (y con «razón») no podía sino aceptar pasivamente, como un *factum*: el hecho de la «multiplicidad» sensible, de los «materiales» de construcción del mundo. Ahora, el *factum*[185] de la libertad subordina a sí el *factum*, la facticidad del mundo sensible. Ahora sabemos por qué somos «receptivos» a las intuiciones empíricas. Sentimos para sabernos superiores a lo sentido. Pero sin lo sentido, no habría libertad ¡No hay subyugación sin súbditos a los que mandar, aunque hay que cuidarse mucho de que éstos se rebelen y trastornen la ordenación! Y también a la inversa: es necesario cuidar, y aun fomentar y propiciar, las sensaciones (de ello se encargan las ciencias, las técnicas y el refinamiento cultural), para tener la satisfacción de estar por encima de ellas, sin poder empero prescindir de ellas.[186]

Y ello explica (dejando al lado «razones» psicológicas del hombre Kant) una de las frases más brutales que se hayan escrito en filosofía. Con ella, Kant va mucho más allá de Job (que, en su miseria, reconoce al fin que Quien manda en él no es él mismo), de Platón (el cual, aunque por boca de Sócrates diga que la filosofía es una *praeparatio mortis*, prohíbe el suicidio porque somos posesión de los dioses[187]) y de los estoicos (que admitían el suicidio para probar que la dignidad es más alta que la vida). También Kant prohíbe el suicidio; pero, sin tener en cuenta lo que hemos dicho anteriormente, sus razones parecerían ciertamente alambicadas y escandalosas: «Los hombres conservan su vida, ciertamente, *como es debido*, pero no *por deber*. En cambio, cuando las contrariedades y una aflicción desesperada han quitado por entero el gusto a la vida; cuando ese desdichado, fuerte de ánimo y más despechado de su destino que amilanado o hundido, desea la muerte y mantiene sin embargo su vida, sin amarla, y ello no por inclinación ni por temor, sino por deber, entonces es cuando tiene su máxima un genuino contenido *(Gehalt)* moral.» (GM; Ak. IV, 398). En un pasaje paralelo de la segunda *Crítica* se

---

[185] En puridad, Kant dice que es la ley moral el único *factum* de la razón práctica. Lo que inmediatamente pensamos en nuestra conciencia es la obligatoriedad del *deber*, cuyo «contenido» (un contenido que es pura «forma»: lo que debe poder acompañar y dotar de sentido a todas mis acciones) es la libertad. A Kant no se le escapa que de este modo se está moviendo en círculo: nos sabemos libres por la ley; y ésta es a su vez una consecuencia de la libertad. ¡Es evidente: se trata de la *autonomía* de la voluntad, o sea: la libertad se da a sí misma la ley, la cual nos recuerda que ya de siempre (*¡carácter inteligible!*) somos libres. La solución kantiana es sutil: «la libertad es ciertamente la *ratio essendi* de la ley moral, mientras la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad. Si no fuera claramente pensada *antes* en nuestra razón la ley moral, nunca estaríamos justificados para *admitir* que hay algo así como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero sin libertad, nunca *hallaríamos* en nosotros la ley moral.» (*KpV*; Ak. V, 4,n.). El paréntesis nos pone por demás en la pista de que el juicio: «La ley es la razón por la que se conoce la libertad» no es analítico (accesible al mero pensamiento, con tal de que no se contradiga), sino *sintético a priori*. La libertad no se deduce de la ley; al contrario, sólo ella otorga a este «pensamiento» *fuerza de ley*. También el correspondiente juicio «inverso» es *sintético a priori*: a la existencia de la libertad (un «ser», aunque vicario: existe sólo en nuestras acciones) se «añade» la conciencia del deber (un pensamiento).– En todo caso, la expresión *factum* no es muy afortunada. Con ella, Kant alude al «hecho» de que la ley nos «impone» ser libres (nos impone que seamos nosotros mismos: *sujetos de* la ley; pero no *sujetos a* nada mundano): en la libertad, es inútil buscar el origen del Origen. Pero *factum* (lo «hecho») conlleva la tentación de preguntar por su Hacedor (y de algún modo es así, aunque se trate de una causalidad algo enrevesada: la libertad –la cual hace que toda acción lo sea «de verdad», y no mero *influxus physicus*– es circularmente lo positivamente «hecho» en cada acción. Ese hecho se «hace a sí mismo» sólo a través de la voluntad de seres racionales). Fichte, con más tino, mentará ese «círculo» con su noción clave: *Thathandlung*, «acción de hecho».

Perversamente, alguien podría opinar que esto constituye algo así como el «ideal de Séneca»: ser rico y vivir en medio del lujo para poder permitirse el lujo (superior) de despreciarlo y hacerle ascos. También Kant viene a pedir a los jóvenes, en la *Antropología*, que acumulen –un tanto morbosamente– tentaciones relativas al placer, para darse el gusto de posponer su satisfacción... hasta que la edad impida justamente esa satisfacción (como vivir en vilo, vaya). Cf. Ak. VII, 237.

[187] Ver, respect., *Fedón* 64a y 62b.

afirma que ese «mantenerse vivo sin desear estarlo» es: «el efecto de un respeto por algo completamente distinto a la vida, en comparación y contraposición con lo cual ella, la vida, con todas sus ventajas, no tiene en absoluto valor alguno. Él sigue viviendo aún sólo por deber, no porque le encuentre el menor gusto a la vida.» (*KpV*; Ak. V, 88).

Mal entenderíamos a Kant si dedujésemos de estos pasajes que para él la vida no vale nada (seguir viviendo por deber, sin el menor gusto por la vida, tiene según él valor moral; pero éste es un caso extremo, no el *único* valor moral)[188]. Ni tan siquiera cabe colegir de ahí desprecio hacia el mundo sensible (Kant llama "patológico" a lo sensible sólo cuando, por una regla de vida voluntariamente elegida, se pone a aquél como impulso motor de la moral); y menos, que lo sensible sea el origen del mal. Muy al contrario: en *La religión, dentro de los límites de la mera razón* (*Rel.*; 1793) es la «disposición para la *animalidad* del hombre, en cuanto ser *viviente*» (Ak. VI, 26) el primer elemento de determinación de éste hacia el bien (junto con la disposición para la *humanidad* y para la *personalidad*); y aunque en los instintos a ella correspondientes (conservación, reproducción y sociabilidad) «pueden injertarse vicios de todo tipo», éstos – añade Kant al punto– «no han surgido empero de suyo de aquella disposición, en cuanto raíz» (*ibid.*). Más aún: ¿por qué habría de ser un deber la conservación de la vida (incluso bajo circunstancias en las que un estoico encontraría razón sobrada para suicidarse), sino porque aquélla es la *conditio sine qua non* del ejercicio del bien? Lo único condenable sería la inversión del orden, o sea: obrar «bien» externamente (tan sólo como es «de ley») a fin de conservar y acrecentar las fuerzas de la vida, en lugar de *vivere ad bene esse* (obrando escrupulosamente y, en la medida de lo posible, por deber).

¿No exige Kant demasiado del hombre? Si, como él reconoce, el ser humano está hecho de una madera torcida, ¿qué cabe esperar de él? ¿Y cómo moverlo efectivamente hacia el bien? ¿Por el solo respeto a la ley? El propio Kant reconoce que la conciencia en cada uno de nosotros de la ley moral es *condición de posibilidad* del bien, pero que el hombre necesita, a modo de «andaderas», de ejemplos o postulados –acordes con el respeto, y derivados de éste– cuya realidad objetiva lo mueva, en el mundo empírico, a obrar como un ser racional y, por ende, superior a todo lo sensible. Es evidente que Kant está buscando aquí un correlato del *esquematismo* teorético: algo que permita la «puesta en obra» de la voz de la conciencia. Pero aquí no puede tratarse de verdaderos «esquemas» (¡en lo moral no hay sensibilidad pura, *a priori!*)[189], sino a lo sumo de *símbolos* que, por analogía, impulsen y propicien la acción del mundo inteligible en el sensible, o bien de *postulados* que orienten y encaucen esa acción. Kant admitirá, respectivamente, dos símbolos y dos postulados.

El primer símbolo ha de ser el de Alguien que, siendo enteramente hombre, sea capaz de sacrificar la propia vida, pero no en nombre de su individualidad (¡tal sería el caso

---

[188] En la *Metaphysik der Sitten* (= MS; 1797) se hace depender la prohibición del suicidio de una de las formulaciones del imperativo categórico: la de considerar a todo hombre (incluyéndose por ende a uno mismo) como fin en sí, y no como medio: «disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo noumenon*), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*).» (Ak. VI, 423).

[189] El respeto, en cuanto sentimiento, podría entenderse como *Mittelbegriff* o noción intermedia. Pero adviértase que sólo los efectos de aquél se dan en el mundo (el sujeto llega a sentir dolor –humillación– en su propia «carne»), mientras que origen y meta del respeto es algo purísimo (la ley moral). Dada la proximidad entre *KrV–B* (1787) y *KpV* (1788), quizá no esté de más insinuar que el cambio de función de la «imaginación» entre las dos eds. de *KrV* puede deberse a la necesidad de establecer un claro paralelismo entre lo teórico y lo práctico. En A (1781), la imaginación era la presunta «raíz común» de sensibilidad y entendimiento; en B (1787), en cambio, mera acción de éste sobre aquélla. ¡*Mutatis mutandis*, como el respeto por la ley!

del orgulloso estoico, con su «amor propio»!) sino en virtud de su *personalidad*[190]. El ejemplo de Cristo y su amor por los hombres es ofrecido en el importante opúsculo *El final de todas las cosas*. El segundo símbolo o *tipo* se encuadra justamente en una «típica del Juicio puro práctico» (*KpV*; Ak. V, 67s). Es evidente que toda acción (y, por ende, la moral) ha de ser «posible para nosotros en la sensibilidad». Pues, como dice el refrán castellano: «de buenos deseos está empedrado el infierno». O como señaló también Ovidio y luego se convirtió en lugar común en la tradición cristiana: *video meliora, proboque; deteriora sequor*. No basta con aprobar mentalmente el bien; hay que «hacerlo», si queremos ser responsables de nuestros actos. Y para ello es necesario que la Naturaleza «permita» por así decir esta intervención superior, sin que en modo alguno se alteren su curso y sus leyes (¡no valen milagros en la moral pura!). Como ya se ha apuntado, aquí no disponemos de esquema alguno para la aplicación de la ley *in concreto*; ésta manda incondicionalmente. Pero, ¿y si probásemos a tomar la ley misma *como si* fuese una ley de la naturaleza, es decir, como algo universal y necesario, pero sólo según la *forma* misma de la legalidad? En este caso la naturaleza sensible sería vista como un *tipo* (literalmente: una marca o impronta) de la naturaleza suprasensible (justamente, el *prototipo* de aquélla), lo cual nos serviría de *regla*[191] para juicios en concreto, a saber: «Pregúntate si la acción que te propones, en caso de que debiera acontecer según una ley de la naturaleza –naturaleza de la cual tú mismo serías parte–, podría ser considerada por ti como posible por tu voluntad.» (V, 69). ¡Por fin tenemos un baremo de enjuiciamiento de una acción! Al guiarme por una máxima, me pregunto: ¿podría ser tenida por los demás como si ésta correspondiera a una ley? Si todos mintiéramos, matásemos, robásemos, etc. ¿podrían generalizarse esas acciones sin contradicción, es decir, sin que esa «naturaleza» no quedara *eo ipso* destruida en su raíz? Es obvio que así sería imposible la vida, y no sólo la individual.[192] Luego –al menos negativamente, y sólo por sus consecuencias mundanas– podemos juzgar si una determinada acción sería o no *conforme* al deber, si éste pudiera ser enunciado como propio de una ley natural; o sea, si se tuviera en cuenta tan sólo su pura *forma* de ley.[193] La típica no puede garantizarnos empero que la acción misma sea *por deber*: ello depende de la intención moral o *Gesinnung* (de la voz de la conciencia, diríamos).

---

[190] O sea, como «representante» y encarnación singular de la Humanidad toda, horizontalmente; y como personificación de la Ley, verticalmente; recuérdese: «no se haga mi voluntad, sino la tuya»; y recuérdese también que el cruce de lo vertical y lo horizontal forma una Cruz.

[191] No de ley, porque su fundamento es meramente subjetivo. Se trata de un supuesto («como si») para la realización de acciones *como debe ser* en un mundo que se limita a ser.

[192] Adviértase que, de este modo, se «limpia» de nuevo a la naturaleza de toda culpa en el ámbito moral. Pues es imposible e impensable que ni siquiera el orden *mecánico* de la misma pudiera admitir acciones que destruirían internamente dicho orden. A *fortiori*, se sigue de aquí (aunque fueran Franz von Baader y Schelling los que sacaran las consecuencias extremas de esta doctrina) que la acción moral (buena o mala) favorece o, al contrario, *trastorna* la naturaleza misma. No sólo somos responsables ante la Ley; también lo somos ante los otros hombres y –aunque Kant no toma esto en consideración– ante todo lo ente, en general (baste pensar al respecto en los desastres ecológicos actuales).– De paso, Kant apunta aquí a una secreta «connivencia» entre las dos «naturalezas» (la «razón» subjetiva de determinación de nuestras acciones, por un lado, y el «fundamento» objetivo de determinación de los fenómenos, por otro), que permitirá la aparición de las técnicas, la cultura y la historia. La libertad añade valor, da lustre a la necesidad relativa, mundana y mecánica. No la subvierte, al menos en sus leyes y en sus productos, *qua* naturales (una ametralladora o un hospital han sido fabricados de acuerdo a leyes y materiales bien naturales, aunque su finalidad y la peculiar composición de éstos de conformidad con aquéllas no sea nada natural).

Desde luego, la ley moral es superior a la natural, pues que es incondicionada; pero la forma de ambas es la misma: desde este respecto, son analógicamente comparables (y lo que vale para el *tipo*, más bajo, ha de valer con mayor razón para el *prototipo*). Es notable, de nuevo, el paralelismo entre las dos *Críticas* (al fin, se trata de una sola y misma Razón); aquí, entre el método *apagógico* (por reducción al absurdo), seguido en la filosofía teorética, y la *típica* de la razón práctica.

II.4.6 – El controvertido retorno del alma y de Dios.

Y bien, sabemos ya por qué debemos obrar (por deber), cuál ha de ser, para la voluntad pura, el fundamento de su determinación (la ley moral), cuál el resorte motor de nuestras acciones (el respeto hacia aquella ley), y qué baremo emplear –al menos, negativa y apagógicamente– en orden al enjuiciamiento *in concreto* de nuestros actos. Pero, ¿cuál ha de ser el Objeto de nuestra voluntad, en general, o sea en cuanto absolutamente determinada por la razón práctica? Dado que ésta *exige* aquí sin más aquello a lo que, en su uso especulativo, sólo podía *tender* –sin alcanzar jamás a conocerlo en el ámbito teórico–, es decir: puesto que exige lo Incondicionado (si la voluntad ha de ser verdaderamente autónoma), se sigue de ahí necesariamente que el Objeto de esa buena voluntad sólo puede ser el Bien Supremo, y no este o aquel bien determinado (que, por ende, estaría al menos parcialmente condicionado por algo externo a la ley).

Pero, ¿cuál puede ser ese Sumo Bien? Al respecto, distingue Kant (cf. *KpV*; Ak. V 110) dos sentidos en el concepto de lo *supremo:* a) lo más elevado, es decir, aquello que es origen de todo lo demás sin estar sometido por su parte a condición alguna (lo *originarium*, pues); en este caso, sólo la *virtud* puede ser la suma condición incondicionada; b) lo completo y acabado *(consummatum et perfectissimum)*. Y en esta completud, dice ahora Kant un tanto sorprendentemente[194], debe entrar igualmente la *felicidad.*[195] Es claro que ésta debe venir subordinada a la virtud, y que las acciones deben cumplirse sólo en base a la dignidad que a la persona procuran; ¡pero la virtud ha de tener como consecuencia el logro de la felicidad, si es cierto que la razón es única, o sea, si la razón que legisla mediatamente (a través del entendimiento) sobre la naturaleza es una y la misma que la razón práctica! De lo contrario, tendríamos dos «mundos» separados e independientes entre sí, y nuestras acciones «rebotarían» por así decir sobre la dura piel

---

[194] En 1785, la posición de Kant respecto a la felicidad era mucho más inflexible, casi como si razón y felicidad formaran una disyunción exclusiva: «De hecho –dice– encontramos también que cuanto más se dirija intencionadamente una razón cultivada al disfrute de la vida y a la felicidad, tanto más se encuentra el hombre separado del verdadero contento.» (GM; Ak. IV, 395). Si la naturaleza tuviera como fin nuestra felicidad –arguye Kant–, entonces nos habría otorgado un instinto para conseguir ésta, como a los animales. Por el contrario, la felicidad es algo tan inconstante y difícil de obtener que quienes mejor razonan corren el riesgo de caer en la *misología* y de envidiar en cambio a los hombres más cercanos a los brutos. Es más, «valoran por debajo de cero» (IV, 396) a la razón, en vista de las ventajas de su uso en orden a la felicidad. La idea de felicidad es la fuente de todas las inclinaciones y, por ende, de todo lo *patológico* en moral. Y aunque Kant reconoce: «Asegurar la felicidad es un deber, por lo menos de forma indirecta» (IV, 399), ya que sin tener siquiera la perspectiva de alguna satisfacción difícilmente podríamos evitar la transgresión de nuestras obligaciones, denuncia con todo a la felicidad como algo tan fluctuante y variopinto «que bajo el nombre de felicidad no puede hacerse el hombre ningún concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas las inclinaciones.» *(ibid.)*. ¡Y sin embargo, tres años después se hace entrar –aun subordinadamente– a esa borrosa e insegura «suma de inclinaciones» en el concepto del Bien Supremo! Cabe abrigar la sospecha de que Kant sostiene ahora esa posibilidad de conjunción no por «piedad» para con los hombres normales (personalizados en el criado Lampe, como decía burlonamente Heine), sino por necesitar de esa «integración» o conciliación de dignidad y felicidad para asegurar a Dios (en cuanto garante fontanal de esa conciliación) un puesto en el sistema, y también para «reunir» en la cumbre lo antes separado: naturaleza y libertad. Pues aunque concedamos que: «La majestad del deber nada tiene que ver con el goce de la vida» *(KpV*; Ak. V, 89), si el cumplimiento del deber no suscitara satisfacción alguna (siquiera como consecuencia) y, en cambio, acarreara solamente dolor (como a veces insinúa Kant, al hablar del respeto), es obvio no sólo que nadie seguiría su deber, sino también y sobre todo que habría de reconocerse en ello el interno desgarramiento –y más, la locura– de la facultad apetitiva y de la voluntad, la cual pugnaría por realizar en el mundo algo que, no sólo no es de este mundo, sino que resulta exclusivamente humillante y doloroso desde la perspectiva mundana (y sin que se ofrezca por demás «otro mundo», como compensación).

[195] Al respecto, Kant define la felicidad como: «El estado de un ser racional en el mundo, al cual –considerada su existencia entera– *todo le va según deseo y voluntad*, y descansa pues en la concordancia de la naturaleza con el fin íntegro de tal ser, y a la vez con el fundamento esencial de determinación de su voluntad.» *(KpV*; Ak. V, 124).

de una naturaleza cuyas leyes nada tendrían que ver con la ley moral (de manera que la unicidad de la razón garantiza la nuestra como individuos, y también la del mundo). Kant admite como un hecho incontrovertible que todos los hombres tienden a ser felices; pero exige la subordinación de esa tendencia a la virtud. Es claro, según esto, que virtud y felicidad deben formar al cabo un Todo, y que sólo éste podría ser el Bien Supremo consumado y perfecto.

Es seguro que el lector avezado ya sospecha hacia dónde le está conduciendo ahora Kant (a saber: a la necesidad de admitir en el ámbito práctico la *realidad objetiva* de aquello cuya cognoscibilidad se rechazaba en el teórico: el *alma* –aquí interesará tan sólo uno de sus atributos: *inmortalidad*–, el *mundo* –*igualmente*, sólo interesa aquí la *libertad*, cuyo concepto aparece en la Tercera Antinomia– y *Dios*). Pero no por ello dejará de admirar la sutileza y consecuencia de su argumentación. Es necesario, dice Kant, conjuntar virtud y felicidad. Pero cada una obedece a leyes distintas (que la naturaleza se pliegue a mi voluntad implica la co–incidencia de ambas en un mismo plano, pues aquí no valen los milagros). El virtuoso tiene derecho a *esperar* que sus obras se vean «acompañadas» por la felicidad, pero no a deducir ésta necesariamente (analíticamente) de la virtud.[196] De modo que la conjunción de las dos determinaciones que forman el concepto del Bien tendrá que ser por fuerza *sintética* (cf. *KpV*; Ak. V, 111) y, desde luego, *a priori* (pues aquí nos estamos refiriendo al Objeto íntegro de nuestra voluntad, no a bienes sueltos). Por analogía con el ámbito teórico, ese enlace sintético ha de ser *causal* (a saber: de la misma manera que la causa produce un efecto distinto de ella, así también produce felicidad la virtud).

Pero, ¿cómo podríamos realizar ese Supremo Bien en su integridad, si nuestra existencia fuera tan efímera como parece –si es que a la muerte se la puede despachar como mera «apariencia»–? ¿Y cómo podríamos garantizar nosotros, ciudadanos de dos mundos, la conciliación y hasta unificación de ambos en un solo *sustrato?* La primera *Crítica* ya probó que esas preguntas carecían de respuesta, en el ámbito especulativo, pues allí –por una falacia y subrepción lógica– se apareaban una necesidad puramente subjetiva (el deseo de fundamentación última, incondicionada) y la creencia en "cosas en sí", para crear los tres engendros de la Metafísica. Pero ahora, como diría el Tenorio: "los muertos que vos matáis, gozan de buena salud". Vuelven esas Ideas (viradas hacia lo ético), pero ya no como *hipóstasis ontológicas*, sino como meros «postulados de la razón práctica»: «El postulado es un imperativo práctico dado *a priori*, no susceptible de definición respecto a su posibilidad (y por tanto, tampoco de prueba alguna). Por tanto, no se postulan cosas, ni en general la existencia de ningún objeto, sino sólo una máxima (o regla) de acción del sujeto.» (*Verkündigung*, 1796; Ak. VIII, 418, n.).

Aquí se explica Kant con toda la claridad deseable. Pero en la segunda *Crítica* misma[197], el lenguaje era suficientemente ambiguo (se habla de la "existencia" del alma, y de Dios) como para que la clase sacerdotal y, en general los píos, biempensantes y poderosos (cuyos conceptos, también por entonces, solían tener la misma extensión o referentes) comenzaran a mirar con mejores ojos la filosofía kantiana, y a establecer provechosas mezcolanzas con el wolffismo y con la ortodoxia religiosa (tanto católica como

---

[196] No hace falta hablar de lo descabellado que para Kant sería postular la inversa: que de la felicidad se derive la virtud. Aparte de que nadie sepa muy a derechas qué sea *in concreto* la felicidad (ver nota 194), si todas las inclinaciones estuvieran satisfechas ¿qué sentido tendría el deber, si éste consiste justamente en *someter* las inclinaciones a la ley moral, en lugar de seguir a aquéllas? (cf. *KpV*; Ak. V, 65).

[197] Frente a cuya influencia avasalladora, la de ese poco conocido opúsculo, ocho años posterior, vale desde luego «menos que cero»; y encima la capital aclaración viene ¡en una nota!

protestante). Al fin, razonaba la capa «ilustrada» del clero: si por mor de la completud y perfección de la acción ética y de su objeto: el Bien, hay que admitir esos «postulados» (con la muy ventajosa circunstancia, además, de que Kant no dedicara ninguna atención a la *libertad* en cuanto «postulado»)[198], ¿por qué limitarse a esos dos? ¿Por qué no reintroducir toda la doctrina tradicional religiosa en la ética (y, a su través, en la enseñanza y en la cultura), con la simple añadidura de que se trata «tan sólo» de «postulados»? Tal fue la «hazaña», por ejemplo, de un G.Chr. Storr (Profesor de Dogmática en el Convictorio de Tubinga, cuyas clases debieron sufrir Hölderlin, Hegel y Schelling), plasmada en sus influyentes (y pronto imitadas) *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam* (Tubinga, 1793).

La verdad es que, dejando todo prejuicio ideológico aparte, la doctrina de los postulados es poco convincente, y el propio Kant tendería a sustituir ulteriormente (por ejemplo, en *El conflicto de las Facultades*) el primer postulado: la inmortalidad del alma[199], por la idea, *lógicamente* más plausible, de una Historia convergentemente Universal y de ilimitada perfectibilidad –o en sus términos: la idea del *progreso del género humano* (no ya de cada individuo) *hacia lo mejor*–[200]. La idea de un progreso colectivo indefinido cumple en efecto perfectamente todas las exigencias del postulado de la «inmortalidad», a saber: la progresiva y asintótica adecuación en el tiempo de la disposición de ánimo con la ley moral (cf. *KpV*; Ak. V, 122), sin tener que pasar por el escamoteo del «hecho» de la muerte. Pues si la ley sólo es operativa, y forma la *personalidad*, a través del puro respeto hacia ella, y ese respeto –el único resorte o motivo eficaz de la acción moral, recuérdese– sólo se experimenta como humillación de la «carne», entonces nada de esto tiene el menor sentido una vez el cuerpo muerto (por acomodarnos a la distinción vul-

---

[198] La verdad es que la *libertad* no puede ser un mero postulado. ¡Cómo va a serlo la «piedra angular» de toda la filosofía kantiana, la *ratio essendi* de la mismísima ley moral! En el apdo. VI del cap. 2º de la *Dialéctica* de *KpV*, Kant se limita a enumerar *inmortalidad, libertad y existencia de Dios* como postulados de la razón «en general» (*KpV*; Ak. V, 132); es evidente, como ingenuamente reconoce implícitamente Kant al punto, al relacionar los postulados con las Ideas de la razón, que la libertad está aquí por una necesidad meramente «arquitectónica», para que todo «cuadre». Y la explicación de que la «libertad» de aquí corresponde al concepto «que sumía a la razón especulativa en la *antinomia*» (V, 133) es tan alambicada y retorcida que apenas se sostiene. Las antinomias trataban del mundo; sólo la tercera hablaba de la «libertad», pero en relación con la causalidad y con las series en el tiempo, o sea: hablaba de la «libertad trascendental», no de la «libertad metafísica». El ansia kantiana de simetrías, correspondencias y analogías es a veces bastante artificiosa, en este y en otros muchos textos (también en *KpV*, p.e., debe haber una «Antinómica», que en absoluto lo es, pues la pregunta de si la felicidad mueve a la virtud o es ésta la que produce aquélla es obviamente retórica, en Kant). En fin, Kant no trata desde luego para nada de ese postulado, y sí en cambio –y con anterioridad: en los apdos. IV y V– de la inmortalidad y de Dios.

[199] O al menos, por insistir tanto en el lado «mundano» que el «suprasensible» quedaba casi por entero difuminado.– Indirecta y tácitamente, el argumento más fuerte contra el postulado de la inmortalidad del alma (dejando aparte el hecho de que Kant no es un «dualista» *à la* Descartes; en su doctrina no hay sitio para dos «cosas» separadas: el alma y el cuerpo) está ya en *Das Ende aller Dinge* (1794): pensar y reflexionar –se dice allí– es algo que se da en el tiempo; el punto final del mundo implicaría pues que todo quedase como petrificado, de manera que toda acción ulterior –para bien o para mal– sería imposible (basta con aplicar esta idea a la suerte de cada individuo para hacer ver la inanidad del postulado); además, el propio Kant reconoce que «una variación progresiva infinita (en el tiempo), en constante progreso hacia el fin final», en nada cambiaría las cosas, porque (en tácita alusión a la controvertida doctrina del *carácter inteligible*): «la *intención* (*Gesinnung*) (que no es, como ese progreso, algo fenoménico, sino suprasensible, y por tanto invariable en el tiempo) persiste y es permanentemente la misma.» (VIII, 334).

[200] Es más, ese único «postulado» ético–político parece sustituir con ventaja, no sólo al de la inmortalidad individual, sino también al de la existencia de Dios como garante de la conciliación de la felicidad y la virtud. Así, ya en 1798, la hipótesis «Dios» es sustituida –en este respecto, no en general– por la de *Humanität* (en el sentido herderiano de «modo de ser» del hombre, no del conjunto empírico de los hombres): «El modo de pensar la unificación del bienestar (*Wohlleben*s) con la virtud en el trato mutuo es la humanidad.» (*Anthr.*; VII, 277). La idea del progreso a lo mejor está explícitamente señalada también en esa obra (cf. VII, 328s).

gar, por entonces habitual, entre cuerpo y alma). ¡Con razón ordenaba Kant al desesperado que siguiera con vida, y sola y exclusivamente por deber! Sin vida no hay ejercicio ético posible, porque ya no hay contra qué luchar ni a qué someter. De manera que un postulado basado en «otra vida» no parece muy operativo. Y algo análogo sucede con el segundo postulado: la «existencia» de Dios.[201] Sólo cinco años después, el «reino de los fines» (de sabor tan leibniziano), el «mundo inteligible» regido por Dios, se transformará[202] en el *Reich Gottes auf der Erde*: el «Reino de Dios sobre la Tierra»; algo que, dicho justamente en el mismo año de *La Terreur*, no suscitaba desde luego grandes entusiasmos, salvo entre el estudiantado progresista, inflamado ya por el ardor revolucionario. Y sin embargo, dejando de lado todo esto –si es que ello es posible; si es que hay o habido nunca algo así como «filosofía pura»–, ese nuevo postulado es, de nuevo, *lógicamente* más coherente y eficaz con la doctrina general. Pues esa conciliabilidad «bajo cuerda», por así decir, de la naturaleza y la ley moral, cuya función encomienda Kant al «postulado–Dios», vale sólo para garantizar la *felicidad* del agente. Y ésta, por definición (recuérdese: que todo vaya según los *deseos* de cada uno), implica no sólo la existencia de Dios y su Reino, sino también la de este nuestro mundo: la Tierra (si no, tanto «naturaleza» como «deseos» estarían aquí de más).

De modo que las consecuencias del «rigorismo» y «formalismo» kantiano no se reducen a especulaciones aéreas y angelicales, sino que pueden ser interpretadas (y así lo fueron por los tres amigos del *Stift* tubingués) como exigencias de transformación del mundo, si queremos llegar a esa completud que Kant llamaba Bien Supremo, y en la que entra también, no lo olvidemos, la Naturaleza. Esas consecuencias se pondrían de manifiesto, con toda su peligrosidad para muchos de los que antes habían aplaudido la segunda *Crítica* y sus «postulados», en la filosofía kantiana de la religión, que ahora debemos examinar, siquiera someramente.[203]

---

[201] Los clérigos ilustrados –entonces, y ahora– no parecen (o no quieren) darse cuenta de que Kant no habla primero de la «existencia» de Dios, para luego añadir al juicio: «Dios existe» la etiqueta: «Y esto es un postulado». Por muy sutil que parezca, no es lo mismo decir: «La existencia de Dios como un postulado...» (según el título del apdo. V, cap. 2º de la «Dialéctica») que: «El postulado de o sobre la existencia de Dios». Se tiende así a confundir el «postulado» propio de la razón práctica con un «postulado» característico del pensar empírico (justamente, el que atribuye «existencia» a cuanto es conforme con las condiciones materiales de la experiencia). Hablando con rigor, habría que decir: «el postulado "existencia de Dio"», y no: «el postulado *de* la existencia de Dios». Por lo primero, lo único que se pide al agente es: Obra como si la conciliabilidad de tu disposición anímica con la naturaleza a la que va dirigida tu acción, y a la vez con la determinación pura de la ley, estuvieran *sintética* y *causalmente* propiciadas por un Dios escudriñador de los corazones (para las disposiciones), creador del mundo (para la naturaleza «que se deja hacer») y legislador eterno (para la moralidad *stricto sensu*). Por lo segundo, en cambio, hacemos entrar en la ética todas las representaciones tradicionales, y luego añadimos una cómoda etiqueta subjetiva (como si hubiera dos «mundos»: el de fuera, y el mental, el de «cómo vemos nosotros las cosas»; con ello, todos los esfuerzos de Kant en *KrV* se hacen inútiles y vanos).– También en O.*p.* hablará Kant de la «Idea»–Dios, y no de la Idea *de* Dios.

[202] O al menos, para ser exactos: así se manifestará o *revelará* para nosotros. Sólo que esa doctrina de *La religión...* (1793) correrá la misma suerte que la del *Lógos* encarnado johánico: que «habitará» entre los suyos –entre todos los libros, opúsculos, sermones y pastorales suscitados por *KpV*– pero los suyos no la reconocerán como propia, desde luego.

[203] Sin embargo, conviene decir antes siquiera unas palabras sobre la *Metafísica de las costumbres* (= MS), de 1797. Parece que Kant hubiera sido, en general, un excelente «cimentador» o «solador» y un mal «arquitecto». O sea: los cimientos (las tres *Críticas*) son magníficos, pero sobre ellos se edifican pobres cabañas metafísicas, con materiales prestados (y para la *Crítica del Juicio* (= *KU*) ni siquiera cabe hablar de un correlato «metafísico», sino a lo sumo de una cuasi empírica *Antropología en sentido pragmático*). Con respecto a la *metafísica de la naturaleza*, en MA (1786) Kant se había limitado a señalar los principios generales de la metafísica de la naturaleza, y obligado casi desde entonces –a la vista de críticas adversas, de «superación» por parte de los «discípulos», y de intelección propia de las debilidades internas– a reformular en los legajos de O.*p.* una y otra vez esa obra (centrándola primero en una suerte de «dinámica» protofísica, y revisando después la entera filosofía trascendental). La

II.5.– "¿QUÉ ME ESTÁ PERMITIDO ESPERAR?". LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN.

Cuando en 1787 Kant, en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, estampó la famosa frase: «Tuve pues que suprimir *(aufheben)* el *saber*, para dejar paso a la *fe*» (*KrV* B XXX), pocos se percataron entonces de que ésta era una espada de doble filo, que cortaba no sólo las pretensiones de la *teología filosófica* (especialmente, la wolffiana), sino también las de la *exégesis bíblica* practicada en la Facultad de Teología (no en vano, una Facultad «superior», frente a la de Filosofía). Pero, tras la cascada de opúsculos kantianos sobre temas «delicados» desde los años noventa, el clero (y el Gobierno, por él influido) comenzó a darse cuenta de que el verdadero enemigo estaba en el interior, y de que éste era menos neutralizable que otros más jóvenes y ardientes librepensadores (piénsese en un Fichte por estas mismas fechas: entre 1792 y 1795). Ya conocemos por la nota biográfica con que abrimos el capítulo las vicisitudes de un escrito cuyo solo título es todo un manifiesto: *La religión, dentro de los límites de la mera razón* (1793). En él dará Kant contestación a la pregunta por aquello que me esté permitido esperar.

Para introducirnos en esa pregunta, debemos comenzar por precisar la posición kantiana, muy sutil y matizada. *Prima facie*, y a grandes rasgos, los «afectados» por el criticismo serían en efecto wolffianos y teólogos luteranos. ¡Pero Kant tampoco es un *philosophe à la* Voltaire! Su religión racional no es una religión «natural», ni tampoco sigue la audaz (o temeraria, según se vea) senda de «neólogos» como Reimarus o Jerusalem, los cuales no se conforman con limitar el uso de la razón a la determinación *formal* del valor de la argumentación religiosa, sino que pretenden establecer los contenidos religiosos mismos por parte de la razón (teniendo como consecuencia inmediata la negación del «pecado original» y la duda sobre la «eternidad» del infierno y sus penas). En este sentido, no sólo no defiende Kant el deísmo y optimismo ilustrados[204], sino que –yendo mucho más allá de Lessing–[205] abre simas en las que gustará de bucear el romanticismo crepuscular, y que seguramente tampoco nuestra época haya explorado todavía en toda su profundidad y ramificaciones.

---

metafísica de las costumbres sí conoció una presentación propia y pormenorizada (1797), dividida en dos partes: «Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho» (dividida a su vez en Derecho Privado y Público) y «Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud» (a su vez, dividida en deberes hacia sí mismo y deberes de virtud hacia los demás). Pero la propia editora de la vers. esp., Adela Cortina (junto con Jesús Conill. Tecnos, Madrid 1989), reconoce la «mala fama» de la obra, ya en su época (críticas despiadadas de Hegel, Schopenhauer y Herbart); y aunque en un documentado y excelente Estudio preliminar intenta defender la consistencia y originalidad de la obra, tiene que confesar que la mayoría de sus temas se encuentran ya dispersos por opúsculos que tuvieron una acogida más favorable que este árido y «escolástico» tratado. Cortina insiste, con todo, y con razón, en que la distinción entre «moral» y «derecho» sólo se da en esta obra. En efecto, en la legislación jurídica el móvil es distinto a la sola idea del deber (no así en la legislación moral, como sabemos). La primera exige solamente adhesión externa, no interior, y se dedica a regular las relaciones entre los arbitrios individuales. En general, se remite al lector al Estudio de Cortina y, obviamente, al estudio de la sólida y muy elaborada traducción de MS.

[204] El «pesimismo» de Rousseau esconde en realidad un desbordante optimismo respecto al hombre y su posible regeneración social (volviendo a una naturaleza aún más pura y esclarecida), una vez rotas las cadenas de la opresión y frenado el avance incontrolado de artes inútiles y hasta nocivas. Tanto el Hombre como la Madre Naturaleza «dormitan», intactos, por debajo de tanta corrupción, esperando el despuntar del día (cf. el gran himno del rousseauniano Hölderlin, *Wie wenn am Feiertage*). Para Rousseau, por decirlo con términos de Mayo de 1968: «bajo el adoquinado está la playa». Para Kant, en cambio, por debajo del «adoquinado» se abre un subsuelo al que el hombre, voluntariamente, anhela descender. En este respecto, la «descendencia» kantiana no es desde luego ilustrada ni idealista. Atormentados hijos espirituales de esta filosofía de la religión son en cambio Franz von Baader, Schelling, Baudelaire (a través de de Maistre) y Dostoievski.

Y por tanto más allá de la propia época, capitaneada –para los espíritus más progresistas– por aquél. A pesar de toda la atención que el joven Hegel prestara a *Rel.*, el escrito kantiano no revelará toda su tenebrosa hondura hasta el *Freiheitsschrift* de Schelling, en 1809. Dejamos el examen de esta obra para el final del cap. V.

Preguntarse por los límites de la «mera razón» en materia religiosa significa, para empezar, poner coto a los movimientos antitéticos del siglo: ni la razón es capaz de establecer la existencia de Dios, confundido encima con el gaseoso «ser, sin más determinaciones» del *prototypon transcendentale* (y menos puede la razón aliarse, como hacen los neólogos, con una certeza subjetiva e interior, allende toda experiencia[206]), ni revelación alguna puede bastar, no ya para establecer sobre ella una moral, sino ni siquiera ¡para fundar una verdadera religión! El único papel de la Biblia sería el de suministrar a la debilidad de los hombres unas «andaderas» provisionales, hasta que su mayoría de edad le permitiera atender a la pura ley moral. Con toda contundencia: «Si no hubiera ninguna Biblia, existiría con todo la moral como religión. Si no hubiera en cambio moral alguna, tampoco con la fe en una Biblia habría religión.»[207] ¡La religión es consecuencia de la moralidad (y consecuencia mediata, a través de una ético–teología o teología moral), no su fundamento![208]

La obra de 1793 comienza con una toma inequívoca de posición: la moral no necesita en absoluto, no ya de la existencia, sino ni siquiera «de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo.» (*Rel.* Ak. VI, 3).[209] Sin embargo, Kant matiza enseguida esta demasiado rigorista postura: no es necesario, dice, representarse un fin que *precediera* a la determinación de la voluntad como fundamento suyo, pero tal representación sí lo es, en cambio, como su consecuencia *(finis in consequentiam veniens)*: la libre voluntad sabe muy bien *cómo* debe obrar para que la acción sea moral; pero no *hacia dónde* tiene que obrar, ni qué consecuencias puedan derivarse de ello (cf. VI, 4). Así, esa orientación exige «la idea de un Bien Supremo en el mundo»[210], pensada al mismo tiempo como unidad, o sea como condición formal de todos los fines como deberes, y como concordancia de esos fines con la felicidad. Y esa idea del Bien remite a su vez, como condición de su posibilidad, a la idea de Dios como un «ser superior, moral, santísimo y omnipotente» (VI, 5).

El *teísmo moral* kantiano tuvo –y tiene– la rara virtud de desazonar e irritar con igual intensidad –pero por razones bien diversas– a todas las partes en conflicto: a los librepensadores ateos y agnósticos, por admitir la realidad objetiva de la idea de Dios y la irrenunciable necesidad de esta idea; a los racionalistas wolffianos y, en general, a los metafísicos, por negar la posibilidad de toda prueba sobre la existencia de Dios en el

---

[206] Kant rechaza con todo vigor esa doble «importación» inglesa, reunida en los neólogos: el deísmo, y el *moral sense*. Frente a ello, dice lapidariamente: «El principio del sentimiento moral. Tal cosa es nula, una nadería *(null und nichtig)*.» (Ak. XXIX–1.1, 625). Ya sabemos que el único «sentimiento» admitido por Kant es el respeto hacia la ley. En *El conflicto de las Facultades* se abunda en ese rechazo: «La pretensión de sentir el influjo inmediato de la divinidad, en cuanto tal, es, dado que la idea de ésta yace meramente en la razón, una presunción que se contradice a sí misma.» (Ak. VII, 57s).

[207] Ak. XXIII, 435 (se trata de esbozos preparatorios para *El conflicto de las Facultades)*.

[208] *El conflicto*... (Ak. VII, 36): «Por su materia, e.d. por el objeto, la religión no se diferencia en ninguna de sus partes de la moral, pues se dirige a deberes en general; su diferencia es puramente formal: es una legislación de la razón por mor de la moral, a fin de influir en la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes, mediante la idea de Dios, engendrada por la moral misma. Por eso, la religión es única, y no hay distintas religiones.»

[209] En los esbozos preparatorios de MS la repulsa de toda razón ajena a la majestad de la ley es aún más fuerte: «No hay deber alguno para con seres ideales que se debiera cumplir sólo en caso de que tales seres existieran o de que hubiera una vida futura. Tampoco hay deber alguno de creer en esos seres.» (Ak. XXIII, 402).

[210] Ak. VI, 5.– Adviértase con qué cuidado delimita Kant –casi como si se tratara de un paréntesis– ese Bien: por delante, se sostiene que se trata de una idea de la razón, y no de un Ser impuesto (cuya aceptación sería para Kant a la vez *historisch* –por imposición de un «dato»– y *überschwenglich* –«trascendente», en el sentido de «extravagante»–: los dos rasgos del fanatismo); por detrás, se apunta al interés «mundano» al postular esa idea.

plano cognoscitivo; a los neólogos, por rechazar la mezcolanza de la razón con un sentimiento moral interno; a panteístas más o menos rousseaunianos y goetheanos, por rechazar igualmente un sentimiento (pero ahora en comunión con el Todo exterior), y menos procedente de una supuesta Naturaleza divinizada; a la ortodoxia clerical, por subordinar la religión a la moral y, peor aún, por no dejar nunca en claro si esa «realidad objetiva» corresponde o no a la existencia de Alguien efectivamente existente y trascendente al mundo y al hombre.[211] Por nuestra parte, aún cabría sacar una consecuencia más radical, a saber: la religión es válida solamente para nosotros, hombres, dada nuestra fragilidad y propensión al mal (de ello trataremos en seguida); ¡pero no lo sería para los demás «sujetos» de la moral kantiana, a saber: seres racionales, en general! Si existieran tales seres, no necesitarían «traducir» el imperativo en «mandato divino» (que es, al fin, la función de la religión)[212], sino que harían el bien o el mal de una forma «pura», sin necesidad de incentivos ni de «cierres» o «concordancias». Y al límite de la paradoja, si Dios existiera no sólo no sería «religioso», es decir, no creería en El mismo (pues El es sujeto de derechos, sin deber alguno; y la existencia divina se ha postulado como condición de la unidad de los deberes), sino que tampoco sería «moral» (pues para él no vale imperativo alguno).

Es obvio que todas estas paradojas surgen porque Kant, en un gesto audaz casi definitivo –y decisivo para el pensar ulterior–, está cortando amarras con toda teología filosófica (incluyendo la teodicea), e inaugurando –tras las huellas de Lessing, pero con mayor radicalidad– una nueva disciplina: *la filosofía de la religión*, la cual no se preocupa tanto de asegurar la existencia divina y de fijar sus propiedades cuanto de estudiar el comportamiento humano (el más alto, si se quiere; pero al fin, humano) para con las preguntas que, de poder ser contestadas, darían sentido al mundo y a su propia existencia,[213] con especial atención a la historia y la política. De modo que la «religión», así concebida, ofrecerá más bien el modelo ideal de cómo debiera ser la Ciudad de los hombres, criticando de soslayo constituciones e instituciones vigentes.[214] El ministro Wöllner sabía muy bien lo que hacía al prohibir a Kant seguir hablando o escribiendo sobre religión.

En efecto, la primera pregunta sería: ¿qué concepción del hombre implica esta «religión» subordinada a la moral (la cual, a su vez, es expresión de la pura razón)? La respuesta no es en nada favorable a la fatuidad humana: Kant es un profundo *pesimista*

---

[211] La contestación debiera ser más bien negativa. Y con el tiempo, Kant será cada vez más radical a este respecto. La Idea–Dios es una idea autoengendrada por la razón para conferir eficacia a sus mandatos, dada la fragilidad humana. En todo caso, lo que Dios no puede ser según Kant es un Objeto (y por ende, algo de algún modo «exterior» al hombre): «Decir simplemente que hay un *Dios* o que hay un todo de seres sensibles fuera de nosotros... Todos estos objetos del saber son meros productos de nuestras representaciones, que se hacen a sí mismas (Ideas), entre las cuales, la de Dios es la suprema ... La Idea Dios (no *de* Dios), pues entonces sería un Objeto, algo que sería pensado como existente. Dios no es una cosa subsistente *(bestehendes)* fuera de mí, sino mi propio *pensamiento (Gedanke)*. No es de recibo preguntar *si* hay un Dios.» (O.p. XXI, 153).

[212] Para Kant, la religión es: «el *conocimiento de nuestros deberes* como *mandamientos divinos*.» (*KU*; Ak. V, 481; cf. *KpV*; Ak. V, 129).

[213] No es extraño, según esto, que esa disciplina, recién «nacida» por así decir con Kant, alcance en seguida tal madurez que un Hegel la considere, en cuanto «relación humana con Dios» (Intr. a la lección de 1827; *Lecciones sobre filosofía de la religión*; ed. Ferrara; Madrid 1984s; I, 57 [citaremos: Ferrara]), como: «una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas». (Ferrara; I, 249).

[214] De este modo, la «religión» viene a cumplir en el plano colectivo la función de la ética en el plano individual. De ahí ese «sabor» a transformación política que jóvenes exaltados de Tubinga vieron en esa doctrina kantiana, al unirla con los vientos revolucionarios: «¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano! ... Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible.» (Hegel a Schelling, enero de 1795; en *Briefe von und an Hegel* [= *Br.*]; ed. J. Hoffmeister. Hamburgo 1969³; I, 18. Vers esp. en: Hegel, *Escritos de juventud* [= Ripalda]; ed. J.Mª Ripalda. México 1978, p. 56).

antropológico y, en este respecto, su actitud es completamente opuesta a la de Rousseau. Con todas las afirmaciones y protestas kantianas respecto a la autonomía de la voluntad, a la mayoría de edad, etc., lo cierto es que, para los hombres concretos, Kant exige «desde fuera» una *legalidad* que, bien orientada por el filósofo (y, en general, por los funcionarios del Estado), vaya encauzando mal que bien el sinuoso torrente que es el hombre, preparándolo así para una mejor aceptación de la moralidad (o sea: en el fondo, de sí mismo). También la religión *estatutaria* (la Iglesia visible) puede cumplir esta función «propedéutica», por así decir. Pero el sentido de la *religión de la razón* no es externo, sino puramente «interno». Ella exige, no una reforma paulatina en las costumbres (como en el caso de la legislación estatal o de la acción pastoral: algo que vale a lo sumo para hacer del hombre un ser *legalmente* bueno –que obra conforme al deber–, pero no *moralmente*, por puro deber). Por el contrario, lo que es absolutamente necesario es la «*revolución* en la intención del hombre», un renacer de éste: «un cambio del corazón». (VI, 47). ¿Por qué es necesario tal cambio, tal mutación de carácter? La respuesta kantiana –previsible en un luterano– ha hecho época (y con su pesimista concepción irá Kant mucho más lejos que San Pablo, San Agustín o Lutero): porque *el hombre es por naturaleza malo*.

La *Cimentación* y la *Crítica de la razón práctica* hablan constantemente de la buena voluntad, el deber, la libertad, el respeto, etc. En pocas ocasiones se alude a la ominosa presencia del *mal*. Kant escribía allí para seres racionales, en general (aunque ya podría haber pensado que lo que nosotros «sabemos» de los ángeles no permite tampoco el optimismo, en tan altas esferas). Pero el hombre, dada su condición de ciudadano de dos mundos, necesita de esa consecuencia de la moral que es la religión. Y lo necesita porque el *uso* de su libertad está viciado *a radice*. Al respecto, Kant introduce un matiz importante, a saber: entenderá por «naturaleza» del hombre «solamente el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas); fundamento que es previo a toda acción que caiga bajo los sentidos.» (VI, 21). De acuerdo con esta definición, Kant asegura que la naturaleza del hombre es mala; es decir, que el mal es *radical*. Al respecto, no hay que confundir «hacer» el mal (o sea: acciones contrarias a la ley) con «ser» malo (es decir: a partir de las acciones –del tipo que fueren– cabe inferir máximas malas en la *intención moral* del agente). Esto último: la presencia ominosa de una propensión (*Hang*) al mal en el «ser» del hombre, es lo que a Kant le interesa investigar. Por un lado, él no puede desde luego situar la maldad en el *concepto* mismo de «hombre» (si así fuere, toda ética y toda religión estarían de más; sería como pedirle a una serpiente de cascabel que no fuera venenosa). Por otro, tampoco puede basarse en la mera experiencia cotidiana, sino en algo así como un «argumento de autoridad»: todos los grandes relatos mitológicos hacen de la prehistoria una Edad de Oro, un Paraíso, rotos súbita e irremediablemente con una Caída, un Pecado que *inaugura la historia*. Rousseauniano contra la íntima intención de Rousseau, también Kant afirma que todo estaba bien al salir de las manos del Creador, y todo se vuelca al mal al ponerse en manos de los hombres. De acuerdo. ¡Pero eso no significa que se pueda «retroceder»! Al contrario, ¡ese primer acto malo –el alba de la Historia– fue también el primer acto de *libertad*!: «La historia de la naturaleza comienza pues por el bien, pues ella es *obra de Dios*; la historia de la *libertad*, por el mal, pues ella es *obra humana*.» (*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*; Ak. VIII, 115).

Pero si la propensión al mal anida serpentinamente en el corazón humano, y éste es insondable (*Rel.* Ak. VI, 51), de modo que todo consciente y reflexivo propósito de enmienda está de más, ¿cómo será posible esa revolución en el modo de ser y de pensar, exigida en cambio por la disposición al bien, que ordena: *debes, luego puedes*? (cf. VI, 50). Aquí es donde entra en juego la tercera gran pregunta de Kant: "¿Qué me está per-

mitido *esperar?*" Digamos: si el hombre emplea todas sus fuerzas en ponerse a disposición del bien, puede esperar que su incapacidad sea suplida por una cooperación más alta (cf. VI, 51). De ahí la necesidad de la religión. Sólo que ésta no puede convertirse en una *petición de favor*, en un impuro *do ut des* (como ocurre por lo común en toda religión cúltica: pues si Dios perdona "nuestras deudas", ¿qué necesidad tenemos de cambiar?); en suma, no puede descansar en un imperativo hipotético del tipo: *si* cumples los mandamientos divinos, *entonces* serás feliz. Con ello, Dios, la ley y la libertad quedarían supeditados a la felicidad. La religión sólo puede estar enderezada a la consecución de una *buena conducta de vida* (y, de entre las religiones públicas, sólo el cristianismo cumple esta condición, según Kant). Así, la poderosa consigna kantiana (enaltecedora de la libertad interior y humillante para la pasión de la libertad externa) sería: «"No es esencial, ni por consiguiente necesario para cada uno de nosotros, saber qué es lo que en orden a la propia beatitud hace o ha hecho Dios"; pero sí lo es saber *qué tiene que hacer uno mismo* para hacerse digno de esta asistencia.» (*Rel.* Ak. VI, 52).[215]

Al respecto, es evidente que, aquí y en muchos otros pasajes (ético-políticos y religiosos) de los escritos de los años noventa, Kant se siente incómodo con su «tenedor trascendental» de sólo dos puntas: lo *a priori* y lo empírico. Ya hemos visto que la radical propensión humana al mal se capta en una «experiencia» que no entrega sin embargo una mera intuición empírica, un fenómeno entre otros, sino un «hecho» cargado de significación, y que irradia sobre todos los demás, dándoles sentido.[216] De la misma manera, también la disposición al bien debe cumplirse mediante un *ejemplo* en la experiencia (cf. VI, 62): algo así como un «faro» que oriente a los hombres, en un Hombre señalado, hacia la idea personificada del Principio bueno: el Hombre –como ser racional en el mundo– en su perfección total, como fin final de la creación. Y del mismo modo que nuestro carácter empírico es la manifestación de un inmutable y atemporal carácter inteligible, así también ese hombre ejemplar es –ha sido– la manifestación en el tiempo del Hombre que en todos nosotros mora, eternamente (una curiosa transformación cristiana, ésta, del *homo interior* estoico alabado en la primera *Crítica*). Ese Hombre eterno es el Hijo unigénito: el *Lógos* johánico, el arquetipo de la intención (*Gesinnung*) moral[217]. Nuestro deber consiste en intentar elevarnos (o mejor, hacernos merecedores de ser elevados) a El. Ahora sí cree Kant estar en disposición de contestar a la famosa pregunta: por la fe práctica en el Hijo de Dios, me está *permitido esperar* hacerme agradable a los ojos de Dios, asemejándome con firme convicción a aquel Arquetipo (cf. VI, 62).

---

[215] La consigna se ha hecho famosa a través de un viraje «político» sorprendente. A sabiendas o no del origen kantiano de su arenga, Kennedy apostrofó una vez al pueblo norteamericano, diciendo que ningún ciudadano debería preguntarse qué podría hacer América por él, sino al contrario: qué podría hacer él para llegar a ser digno de ser americano. No está mal, eso de cambiar «Dios» por «América».

[216] De manera análoga, en *El conflicto de las facultades* hablará de la Revolución Francesa como de una *Begebenheit* (algo así como un «evento significativo») que, dándose en el tiempo, corta y decide sin embargo los tiempos, mostrando a los hombres que no estaban equivocados al presuponer un progreso hacia lo mejor por parte de la Humanidad (cf. Ak. VII, 85s).

[217] Es altamente significativo que Kant ponga en guardia contra toda veneración del hombre individual Jesús de Nazareth. El «ejemplo», dado en la experiencia, debe servir para traspasar toda adherencia empírica y, como a través de un cristal, entrever en él al Hijo (y a través de éste, vislumbrar en fin al Padre). El propio Jesucristo pedía de sus discípulos que no le llamaran «bueno», pues sólo el Padre lo es. Así, Kant nos advierte que las «formalidades» de una iglesia estatutaria podrían, nada menos, «llevar a la idolatría»; y pone como ejemplo: «ciertas adoraciones de Dios en la personalidad de su bondad infinita bajo el nombre de un hombre, dado que la exposición sensible del mismo contraviene al precepto racional: «*No debes hacerte imagen alguna*», etc.» (*Rel.* Ak. VI, 199). Tampoco Hölderlin (salvo por giros como: «El Sirio») y Hegel nombraran a Jesús, sino sólo al Cristo. Aquí, la iconoclastia hebraica y la luterana se unen en un común temor a la «mancha» de lo sensible.

En la Tercera Parte de *La Religión*..., Kant muestra francamente sus cartas, por así decir. El *negotium* fundamental del hombre no estaría en la salvación individual, sino en la consecución del "Reino de Dios sobre la Tierra". ¡Esto no significa, sin embargo, que la concepción religiosa kantiana sea el «disfraz» de una concepción política! Al contrario, la política misma (que ha de regirse mediante leyes jurídicas, públicas y coactivas) sólo puede encaminarse en el tiempo a una *república universal* si subordina la *legalidad* a la *moralidad*, y refuerza ésta con una fe racional pura. Ahora se advierte la estrecha correspondencia entre las distintas partes del edificio kantiano: así como la razón especulativa tiende al cierre incondicionado y sistemático de la multiplicidad de los conceptos, así también la razón práctica ha de armonizar el «Estado» ético –regido por leyes de virtud, no coactivas, sino libremente asumidas– en la Idea incondicionada de un Deber supremo, por encima de los diversos deberes y actos virtuosos, a saber: actuar mancomunadamente (como una Comunidad religiosa: una liga de hombres bajo leyes de virtud) en orden a la consecución de esa *respublica noumenon* (de la cual, el deseado Estado Mundial[218] no sería sino su manifestación empírica). Es claro: se trata de una idea *reguladora*, inalcanzable de hecho[219]. Pues bien, ese Deber universal –distinto a todos los demás deberes, siempre particulares, aunque en ellos brille la universalidad de la ley– exige, para su realización, un *supuesto*, a saber: la aceptación de un Ser moral superior, por cuya organización universal sean unidas todas las fuerzas de los particulares en y para un efecto común, universal a su vez (cf. VI, 98). Tal es el «Dios» kantiano.[220] Un Dios *für uns*, "para nosotros", más que «en sí y para sí», que parece subordinado a la conciencia moral y «peligrosamente» orientado a la consecución de una *respublica*, la cual, por puramente «religiosa» que fuere representada, no podía sino suscitar desconfianza por parte del poder establecido. Ciertamente, la fe religiosa pura coincide con la fe racional, ¡pero como una consecuencia de ésta, a fin de otorgar *fuerza* de ley a la necesidad del cumplimiento del deber! La «definición» de Dios ofrecida por Kant deja poco espacio a la duda: «el concepto de la divinidad procede sólo de la conciencia de estas leyes (las puramente morales, F.D.) y de la necesidad por parte de la razón[221] de aceptar un poder

---

[218] En 1795 (*La paz perpetua*), Kant se da cuenta con razón (¡está muy reciente *la Terreur* de 1793!) de los peligros de esta idea, y la sustituye por una libre Confederación de pueblos (de la que nuestra ONU o, mejor, los futuros Estados Unidos de Europa, serían pálido remedo).

[219] Inalcanzable, en efecto, ¡pero no porque sea accesible en «otro» mundo! Así, el astuto (o prudente) Kant borra a la chita callando un inciso fundamental del *Paternoster* cuando lo cita sin nombrarlo: «El deseo –dice– de todas las personas de buena voluntad (*Wohlgesinnten*) es pues: "que venga el Reino de Dios, que acontezca su voluntad en la tierra" (*dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe*).» (*Rel.* Ak. VI, 101). El texto luterano dice: «dein Reich komme, dein Wille geschehe auf Erden *wie im Himmel*» (Lc. 11,2; subr. mío). Tanto el entrecomillado de Kant como la citación casi exacta muestran que ha sido «olvidado» voluntariamente el: «como en el cielo».

[220] De modo que kantianos como Rehberg (y, a regañadientes, Fichte) no iban del todo descaminados al hacer de Dios, no un ser personal, consciente, etc., sino el «orden moral del mundo» (así como Descartes y Spinoza habían convertido antes a Dios en el *ordo naturae*). Por ello expulsarían a Fichte de su cátedra de Jena, bajo la acusación de ateísmo. Un hecho gravísimo que debe verse como continuación –y realización– de la amenaza del poder real a Kant: que no se entrometiera en temas de religión (ver al respecto la nota bibliográfica que dedicaremos a Fichte, al inicio del estudio de este filósofo).

[221] *Vernunftbedürfnisse*. El concepto había aparecido ya en *Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, de 1786. *Bedürfnis* (un concepto que será también importantísimo en Hegel) es, a diferencia de *Notwendigkeit* (ambos términos son vertidos al castellano como «necesidad»), la constatación de una carencia o una falta (nosotros solemos hablar más bien, en plural, de las «necesidades»: p.e. el hambre o la miseria). Aquí se produce una quiebra en el supuesto carácter absoluto de la razón: ésta siente íntimamente la falta de aquello que le es sin embargo necesario para ser *como debe ser*, y por ello necesita *suponer* para su realización algo que nunca podrá llegar a identificarse por completo con ella misma. Es este rasgo de radical *finitud* lo que distingue a Kant de los idealistas (al menos, en la interpretación al uso de éstos).

(Macht) capaz de proporcionarles todo el efecto posible en un mundo, efecto concordante con el fin final *(Endzweck)* ético.» (VI, 104). ¡O sea, «Dios» es aceptado sólo para cubrir el hiato entre el mundo (en principio, sometido a leyes mecánicas y necesarias) y la libertad (sometida a leyes de las cuales ella misma es su razón de ser)! Digamos: «Dios», en cuanto promesa y garantía de conciliación de dos «mundos» separados, tiene un papel *análogo* al de los tres poderes del Estado para conciliar las apetencias y necesidades humanas (el lado «mundano», diríamos) con las normas legales que permiten la convivencia. Y aunque, con toda razón, podamos insistir con Kant en que, para que el derecho pueda orientarse a la moralidad (lado de la mera *posibilidad* de las leyes), es necesario que la política se oriente por la religión (lado de la *efectividad* de las leyes) y no al revés, es difícil no «traducir» al «Dios» kantiano como *hipóstasis* de la Política verdadera. ¡No hace falta haber leído a Montesquieu para «reconocer», en la «universal fe religiosa verdadera», los tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial! Adviértase al respecto la suma habilidad con la que Kant «traduce» al nuevo lenguaje los tradicionales atributos de Dios como creador omnipotente y como conservador bondadoso y justo. Así, la fe verdadera propuesta por Kant consiste en: «la fe en Dios como 1) creador omnipotente del cielo y la tierra, o sea, moralmente, como *legislador santo*; 2) conservador del género humano, en cuanto *gobernante (Regierer) bondadoso* y sostén moral del mismo; 3) administrador de sus propias leyes santas, esto es, como *juez recto.*» (VI, 139; Kant subraya los adjetivos; yo, los sustantivos).

De modo que hacía «bien» el poder civil y eclesiástico al tomar sus precauciones contra Kant. Es verdad que éste distingue entre el Pueblo de Dios (la *ecclesia* o *Gemeinde)* como idea de la unión de todos los hombres rectos (la "Iglesia invisible"; VI, 101) y la Iglesia visible, y que deslinda cuidadosamente a ésta última de toda constitución política.[222] Pero el poder *estatutario* tenía que encontrarse realmente incómodo con la «deducción trascendental» de las categorías de la verdadera Iglesia visible. Esta, en cuanto representante, a través de hombres en el tiempo, del reino moral de Dios sobre la tierra, habría de ser en efecto:

1. Según la *cantidad: universal* y, por ende, numéricamente *una*[223] (contra toda división en sectas).

2. Según la *cualidad: pura* (o sea, unión bajo motivos impulsores exclusivamente morales; pura *realitas* o afirmación, sin negación alguna).

3. Según la *relación: libre* (tanto *ad intra*, entre sus miembros, como *ad extra*, respecto al poder político).[224] Esa doble relación, añade Kant, debe darse de consuno –en una suerte de conciliación de las dos *civitates* agustinianas–: «en un *estado libre*» (VI, 102).

La verdad es que, en una extraordinaria «enmienda a la totalidad», Kant consigue de un solo golpe enemistarse con todos los poderes públicos de las Iglesias efectivamente visibles. Pues niega que la verdadera Iglesia sea monárquica (con un Soberano a la cabeza: el Papa), aristocrática (un consejo de obispos, como los anglicanos, o de «prelados», como los evangélicos) o «democrática» (un grupo de sectarios iluminados, como los pietistas; téngase en cuenta que, en la Alemania de la época, «democrático» tiene el sentido peyorativo de *oclocrático)*. A lo más debiera compararse, dice, con una «familia», con un «padre moral comunitario, aunque invisible», y con un «hijo santo» ligado por parentesco de sangre (por ser también «hombre») con todos los miembros de la comunidad, y que sería su representante ante el Padre (cf. *Rel.* Ak. VI, 102). Kant «olvida» decir que ese «hijo», en cuanto hombre, está *muerto*. De ello tomará buena nota, en cambio, el trágico Hegel.

[223] Éste es el principio «católico» (en el sentido griego del término: «lo universal») de Kant, correspondiente a la tercera categoría de cantidad en el respecto teórico: la «totalidad», que reúne dialécticamente en sí «unidad» y «pluralidad» (cf. *KrV* A 80/B 106), y que es el modo de enlace propio de los juicios singulares (cf. A 70/B 95). Digamos: la Iglesia una y unica (tal como Dios lo es también) no es el *unum numeratum*, sino el *Unum numerans*.

[224] Lo cual implica, como vimos en la nota 222, el rechazo de Kant tanto de la organización *jerárquica* como del *Illuminatism* «democrático»: o sea, lo que hoy llamaríamos «libertad de culto»: que cada uno pueda

4. Según la *modalidad*: *inmutable* en su *constitución*. O sea, regida por leyes originarias, prescritas públicamente y de una vez –*einmal*–, como por un Código (*Gesetzbuch*), y no por «símbolos arbitrarios» y «contingentes» (*ibid.*).

Si a estas categorías de la «religión racional» (como espejo de la verdadera política) añadimos que Kant rechaza la «degradante» distinción entre clérigos y laicos (VI, 122), exige una auténtica libertad sin anarquía, restringe a los clérigos a la condición de «educadores» y frena sus ambiciones de pasar a gobernantes (VI, 130), entiende la comunión según leyes de "*igualdad*" y «traduce» en fin la Sagrada Cena como «idea de una *comunidad moral cosmopolita*» (VI, 199), podremos apreciar –nosotros, los tardíos– cómo la *ético–teología* kantiana escondía un «polvorín» revolucionario, cuya potencia expansiva iba mucho más allá de las prudentes reflexiones del anciano de Konigsberg y que sólo tras la muerte de Hegel se haría patente en toda su intensidad, con el auge de los distintos socialismos y con el claro desvelamiento como «cuestión social» de lo que parecían controversias religiosas. Religión y «mera razón» acabarían por ser vistas como un asunto humano, demasiado humano.

Quizá por ello buscó Kant restañar también «por abajo», por el lado de la naturaleza (la externa, y la humana), la herida que él creía haber cerrado «por arriba» (la convergencia asintótica de legalidad, moralidad y religión) al invocar el santo nombre de Dios. Ahora, con este anunciado viaje *ad inferos*, que podría preparar la contestación de la cuarta y última pregunta: "¿Qué es el hombre?" (el hombre, no un ser racional en general), estamos ya en disposición de concluir nuestro estudio sobre Kant.

II.6.– "¿QUÉ ES EL HOMBRE?" *LA CRÍTICA DEL JUICIO* Y EL PROBLEMA DE LA FINALIDAD.

En 1790, al final del Prólogo a la tercera *Crítica*, anuncia Kant solemnemente que con esta obra da por terminado todo el edificio crítico, añadiendo que pasará de inmediato a ocuparse de la parte doctrinal («metafísica»), dividida como es sabido en dos grandes esferas: la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres. Y como supone que el lector va a notar enseguida la disparidad (hay tres Críticas, pero sólo dos Metafísicas), señala: «Se entiende de suyo que para la facultad de juzgar[225] no haya ninguna parte espe-

---

seguir su propia inspiración (así no habría modo de constituir una *ecclesia*, sino que se trataría de un montón de iluminados, cada uno al aire de su «fe» particular; algo parecido a lo fustigado después por Hegel como «religiosidad» sentimental y privada, propia del «alma bella»). Cf. *Rel.* Ak. VI, 102.

[225] Emplearemos indiferentemente, según conveniencia, «facultad de juzgar» o «Juicio» para verter *Urteilskraft*. Sin embargo, rigurosamente tomadas, ninguna de estas traducciones es correcta. *Urteilskraft* es literalmente «fuerza de juicio», y no «facultad» (*Vermogen*). En su sentido tradicional, *facultas* designa la capacidad subjetiva para el conocimiento de objetos; por eso, en *KrV*, donde *Urteilskraft* tiene significado y función precisos («facultad de *subsumir* bajo reglas, esto es, de distinguir si algo se halla bajo una regla dada –*casus datae legis*– o no»: A 132/B 171), Kant considera *Urteilskraft*, junto con el entendimiento y la razón, como «facultades superiores de conocimiento» (A 130/B 169). Pero, como veremos al punto, éste no es el único significado del término, ni el más importante. «Fuerza» (que Kant equipara a «actividad») es el *predicable* o concepto mediador de las categorías de sustancia y de causalidad: por la *acción* (*Handlung*) desencadenada por una fuerza, la sustancia se manifiesta en efecto como causal (cf. A 204/B 250). Liga por tanto las categorías de «sustancia» y «causa». Y aunque primordialmente se aplica al mundo fenoménico (fuerza como causa de la variación de movimiento: «Conocemos la sustancia en el espacio solamente a través de fuerzas»; A 265/B 321), era demasiado seductora su analogía con la actividad *reflexiva* del sujeto como para que Kant la pasara por alto: el sujeto se reconoce a sí mismo solamente a través de sus propios juicios. No en vano será el concepto de «fuerza» (y su correlato: la *reflexión*) la charnela o bisagra sobre la que Fichte y Hegel (y los *Naturphilosophen*) buscarán la unificación de lo subjetivo y lo objetivo. Aunque Kant no llegará desde luego tan lejos (salvo en *O.p.*, cf. Ak. XXII, 404), «fuerza» tiene la ventaja (frente a «actividad» o «facultad», demasiado «cargadas»



Kant a la edad de 65 años.

cial, porque por lo que hace a ella la Crítica vale como teoría.» (*KU*; Ak. V, 170). Pero la verdad es que eso no se "entiende de suyo", y que tendremos que afanarnos por entender esa ausencia[226].

II.6.1.– Reflexión y sentido interior. En un opúsculo «técnico», dedicado a las figuras del silogismo, había señalado Kant con todo cuidado la diferencia entre el animal y el hombre. El animal reacciona a los estímulos externos la «conexión natural de sus impulsos con sus representaciones»[227], debida a la *fuerza* con que un objeto externo lo afecta. Naturalmente que el animal tiene un «interior» (contra el animal–máquina cartesiano), y que puede distinguir por ende entre representaciones y corresponder a ellas. Pero distinción y respuesta se deben en definitiva a una afección «externa». En cambio, en el hombre –aun en el plano cognoscitivo más ínfimo: el de la sensación– ha de darse una suerte de «autoafección», de preparación activa para recibir el dato (tal la función «sinóptica» de la sensibilidad pura, según la obra de 1781). En el escrito de 1762, esa originaria *capacidad reflexiva* es denominada con un término que, leído desde el período crítico, sería confundente: el «sentido interno». Pero lo impor-

---

subjetivamente) de aludir a algo que no es propiedad de un sujeto, sino que constituye originariamente a éste (y a la vez, al objeto) por su juego dual de «atracción» y «solicitación». No en vano el núcleo de todo juicio es la *cópula*: la «fuerza» del ser. Algo de ese sabor originario e impersonal se apunta ya en Kant, cuando reconoce que: «el Juicio es un talento particular que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Por ello constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna.» (*KrV* A 133/B 172). Que las leyes del entendimiento pueden ser inculcadas a una máquina, y con ventaja respecto al hombre, era algo ya conocido desde las «máquinas calculadoras» de Pascal y Leibniz, y Hegel insistirá en ello. Por eso puede pedir Kant al hombre llegado a «mayoría de edad» que tenga el coraje de *servirse* del propio entendimiento, como si éste fuera una herramienta (justamente, una «facultad») a su disposición (cf. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?*; Ak. VIII, 35). En el otro extremo, la razón «tiene» al hombre, y lo eleva a un plano moral, nouménico (de modo que supera también con creces la estrecha y subordinada función de «facultad cognoscitiva», como hemos visto por *KpV*).– De modo que el entendimiento es «demasiado poco» para definir al hombre, y la razón es «demasiado» para ello. En cambio, la «fuerza de juzgar», el Juicio, define exactamente al ser humano: no es realmente, pues, una «facultad», sino la *esencia* del hombre. El Juicio es *antropógeno*: el «lugar» del hombre. Alguien que no esté en su «juicio» no puede, obviamente, ser juzgado por sus acciones (que realmente no son entonces suyas, sino que provienen de «fuerzas»: instintos, pulsiones, naturales). Por lo demás, «Juicio» es una versión convencional, establecida desde la traducción de M. García Morente de la *Crítica del Juicio*. Calpe. Madrid 1914 (se deja en cambio «juicio», con minúscula, para *Urteil*). Citaremos *KU* (= *Kritik der Urtheilskraft*).

No hay una «antropología metafísica», sino sólo una *Antropología en respecto pragmático*, de 1798, cuya lectura y comprensión es altamente conveniente para entender retrospectivamente la *Crítica del Juicio*.

Über die falsche Spitzfindigkeit... (1762: Ak. II, 60).

tante aquí es la *protofunción*, genuina y exclusivamente humana, ahora descubierta. Dice Kant en efecto que se trata de una «fuerza secreta, gracias a la cual es posible el acto de juzgar». Y la llama: «facultad del sentido interno, esto es: hacer objeto de los propios pensamientos las representaciones de uno mismo». Más aún: sobre esta «facultad básica» (*Grundvermogen*) «descansa la entera facultad superior cognoscitiva». (Ak. II, 60). De modo que, casi treinta años antes de la tercera *Crítica*, tenemos ya *in nuce* la solución al problema crítico: esto es, la conexión entre la necesidad mecánica de la naturaleza (según la primera *Crítica*) y la libertad del ser racional moral (según la segunda).

Esa conexión había sido también de algún modo anticipada en la doctrina de los *conceptos de reflexión* (al final de la *Analítica* de la primera *Crítica*; cf. A 260s/B 316s) y en la de los *principios regulativos*, al final de la *Dialéctica* (ver *supra*: *II.3.4.3*). Esta posición rigurosamente simétrica, y el hecho de que la exposición de ambas concepciones fuera relegada a sendos *Apéndices*, ya podía habernos hecho sospechar de que su núcleo problemático no estaba aún resuelto: en un caso, se trataba de distinguir entre el uso empírico (establecimiento de las leyes de la «naturaleza») y el uso trascendental del *entendimiento*; en el otro, de adscribir una función heurística, *teleológica*, a la *razón* especulativa. Basta un punto de «reflexión» (nunca mejor dicho) para percatarse de que, si en la investigación científica la teleología (esto es: la consideración según fines) puede servir de guía retroductiva (como «brújula de marear», recuérdese) para el esclarecimiento del curso mecánico de los fenómenos naturales[228], ello se debe entonces necesariamente a que existe un «lugar», un *topos* en el que se produce esa transición (en vez de limitarse a atender a sus efectos y aplicaciones sobre las facultades cognoscitivas, como se hace todavía en la *Crítica de la razón pura*). Ya conocemos al menos el nombre que Kant va a dar a ese extraño «lugar de paso»: Juicio.

Y si, en fin, comparamos la función de la «facultad fundamental» (posibilitante de la actividad judicativa) de 1762, a saber: convertir las representaciones en Objeto de los propios pensamientos, con la doble definición de «fin» en 1790: «el concepto de un Objeto, en la medida en que aquél contiene a la vez el fundamento de la realidad efectiva de ese Objeto» (*KU*, IV; Ak. V, 180) y: «fin es el objeto de un concepto[229], en la medida en que éste, el concepto, viene considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad)» (§ 10; V, 220), tendremos ya desplegados ante nosotros todos los «miembros» de que va a constar la tercera *Crítica*: Juicio, reflexión, libertad, naturaleza, teleología, fin.

II.6.2.– *Forma finalis.*

Ahora sólo nos falta –como dirían Platón y Goethe– encontrar el bello «vínculo espiritual» de todos esos conceptos, que ya habían aparecido antes en la obra kantiana; ahora tienen que girar en torno a un eje. Pues bien, ese eje –casi diríamos: el centro de

---

[228] Tal va a ser en efecto la concepción (típica de *KU*) de la «Técnica de la Naturaleza», por la cual *juzgamos* lo natural *como si* fuese el resultado de un entendimiento arquetípico, por analogía con la actividad técnica y artística humana (cf. la *Primera Introducción* a *KU*; Ak. XX, 219). Véase al respecto mi ensayo *Causalidad y teleología en Kant*, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid 1989, pp. 285–307, esp. p. 304: «De acuerdo con ello la Naturaleza, como un Todo, es subjetivamente considerada como un Artesano que obrara sobre sí... De esta manera, lo contingente de la naturaleza (la mera empiría) es visto como algo *sujeto* a una legalidad finalística que ya no sería ajena al territorio de aplicación. *Así la teleología es la reflexión de la libertad sobre la causalidad natural*.»

[229] Adviértase la inversión en ambas definiciones: en la primera, el fin es el «objetivo», o sea: el *pensamiento* que, en virtud de la conexión *judicativa* de representaciones, se tiene de un objeto; en el segundo, el fin es la «cosa» ya realizada: el fin cumplido. Esta inversión está estrechamente conectada con otra famosa, y ya conocida: el espacio y tiempo puros como intuición formal y a la vez como forma de la intuición.

la tercera *Crítica* y, por ende, de todo el criticismo– es la idea de *finalidad* (*Zweckmassigkeit*).[210] Adviértase al respecto la estrecha afinidad de la definición de «finalidad» con la del Principio supremo de los juicios sintéticos a priori (el centro de la primera *Crítica*); como se recordará, el Principio establecía la coincidencia (¡no la identidad, sino la copertenencia de extremos contrapuestos!), *al mismo tiempo*, de las condiciones de posibilidad de la *experiencia* en general y las de los *objetos* de experiencia (cf. *KrV* A 158/B 197). Sólo en *virtud* de ese Principio alcanzaban nuestras representaciones validez objetiva. Pues bien, la conformidad a fin de la forma de algo es: «la concordancia de una cosa con aquella disposición (*Beschaffenheit*; literalmente, "hechura", F.D.) de las cosas que sólo es posible según fines.» (*KU*, IV; Ak. V, 180). O con más contundencia: «la causalidad de un *concepto* en vista de su *Objeto* es la finalidad (*forma finalis*).» (§ 10; V, 220). ¡Adviértase con todo la fundamental diferencia! Aquí no se trata meramente de la validez objetiva de nuestro *conocimiento* de objetos de la experiencia, sino de la *realizabilidad fáctica* de una «cosa», según el concepto que nos hacemos de ella. En una palabra, se trata de entender cómo son posibles en el mundo las realizaciones *del* hombre (genitivo subjetivo y objetivo), o sea: las técnicas, las artes, la cultura y la política (todo el ámbito de lo pragmático) y, sobre todo, la acción práctica por libertad (si nada de esto fuera posible, el ideal de establecer un "Reino de Dios sobre la tierra" sería desde luego un puro desvarío). ¡No es extraño que se hable entonces de la tercera *Crítica* como "cumbre del criticismo"![211] Aunque quizá hubiera sido más exacto hablar de la base o el *fondo* del entero kantismo (viendo en cambio en la «religión racional» esa –inaccesible– cumbre a la que el hombre debe incesantemente tender). Por

---

[210] De nuevo, y para ajustarnos a las traducciones convencionales, hemos vertido así el término. Más exacto (y aun decisivo) sería verter: «conformidad a fin». Pues «finalidad» podría traducir también (y con más derecho) *Zwecktätigkeit* (literalmente: actividad finalística, como cuando hablo de la «finalidad» que me propongo al hacer algo; es obvio que, en este sentido, la naturaleza no tiene para Kant «finalidad» alguna). La segunda *Crítica* está dedicada a esa posición de los propios fines por parte del sujeto moral (que por ello ha de ser considerado por los demás, no se olvide, como *fin en sí mismo*). En cambio, *Zweckmässigkeit* (en clara afinidad a la activa «receptividad» subjetiva, al igual que el doblete «intuición formal / forma de la intuición» correspondía a un nivel más alto al doble sentido de «fin», según la nota anterior) alude a la conformidad de una representación con el concepto que de ella nos hacemos; una conformidad postulada en la naturaleza externa y hallada en la naturaleza humana (como *forma finalis*), gracias a la cual es posible «juzgar» (¡no «entender», ni «comprender»!) de la posibilidad de una efectiva realización de la libertad (actividad que se propone fines) en el mundo (orden de fenómenos que, sin dejar por ello de seguir su curso mecánico, son considerados como receptáculos *conformes* a nuestra actividad, ya sea técnica, pragmática o moral). Así cabe, por ende, cerrar el edificio crítico, aunque sólo «subjetivamente», como veremos.– Podría decirse, por último, que la «finalidad» cumplirá en el ámbito estético y teleológico una función análoga a la de la *imaginación* en el teorético (la imaginación es el efecto del entendimiento sobre la sensibilidad, según *KrV*–B, al igual que la *Zweckmassigkeit* es la «huella» que la razón práctica deja en la naturaleza o, a la inversa, la «disponibilidad» *ab ovo* de ésta para dejarse hollar: lo cual significa que ambas, libertad y necesidad, tienen un *sustrato* común). A Fichte y a los *Naturphilosophen* románticos no les pasará desde luego inadvertida esta conjunción entre imaginación y finalidad, sobre todo cuando –siguiendo una alusión de *KrV*–A sobre la imaginación como «raíz desconocida» de entendimiento y sensibilidad (en vez de ser un mero *go–between*)– eleven a la imaginación a capacidad *creadora* del genio (siguiendo las concepciones de *KU*) y hagan converger *pro domo* (cosa que Kant nunca hizo) *Zweckmassigkeit* (propia, diríamos, de la *natura naturata*) y *Zwecktätigkeit* (propia de la *natura naturans*), con lo que la Naturaleza *creadora* re–flexiona sobre sí y se «engendra» a sí misma (en el nivel supremo, a través del genio, que es la Naturaleza misma *en* y *como* sujeto) en cuanto *causa sui*. ¡Una verdadera «partenogénesis», cuyo más alto producto sería la obra de arte!.– Basten estas indicaciones someras para hacer ver lo peligroso de traducir por un mismo término («finalidad») dos vocablos alemanes que expresan funciones contrapuestas (actividad / conformidad; o en la esfera cognoscitiva: espontaneidad / receptividad). ¡Todo el dualismo kantiano, toda la *finitud* del hombre está latiendo aquí!

En la cumbre del criticismo es, en efecto, el título bajo el que se compilaron las actas de un importante «Simposio sobre la *Crítica del Juicio* de Kant», eds. por R. Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar. Madrid 1992.

ende, adentrarse en la problemática del Juicio significa aproximarse a la contestación de la pregunta, clave y resumen de todas las demás: "¿Qué es el hombre?".

II.6.3 – El Juicio reflexionante.

Que las anteriores *Críticas* trataban igualmente de los juicios es un hecho palmario (baste recordar que "crítica" viene del griego *krínein*: "juzgar", y que la cuestión crítica era precisamente la de la posibilidad y validez de los juicios sintéticos *a priori*). Los juicios son funciones de unidad entre nuestras representaciones (cf. *KrV* A 69/B 93). La entera Analítica era una «lógica de la verdad» (cf. A 133/B 170): un *órgano* para el uso correcto del enlace entre conceptos e intuiciones y a la vez un *canon* para deslindar los juicios verdaderos de los falsos. Por otra parte, el *imperativo categórico* y la *típica* de la razón práctica suministraban igualmente un canon de los juicios prácticos. Pero en todos estos casos, la facultad de juzgar era vista como una «capacidad de *subsumir* bajo reglas» (cf. A 132/B 171), es decir: dado lo universal (A), determinar esa ley dada ubicando bajo ella un caso particular (B).[212] En las dos primeras *Críticas*, sólo este uso (propio de una lógica de *subsunción*) había sido considerado. En la terminología de la tercera, tal función corresponde al juicio *determinante*. Sin embargo, hay ocasiones en que tal proceder deductivo es imposible, ya que lo dado entonces es justamente **B**, debiendo buscar una ley A que le convenga. Señaladamente, tal es el caso de la «sensación» de *belleza* que parece irradiar de la forma de algunos objetos, naturales o artificiales, y cuya sola contemplación nos place, y el de los *organismos* o seres vivientes –incluyendo el espectáculo del entero Cosmos–[233] (todos esos objetos señalados parecen tener un centro propio, interior, de organización, sin que la mera explicación mecánica por magnitudes extensivas o intensivas pueda dar cuenta de ellos). En estos casos es como si se produjera una inflexión, un repliegue de las partes (mejor sería hablar aquí de miembros) en el todo, y a la vez una reflexión o manifestación del todo a y en cada una de las partes (tal era, por lo demás, el ideal kantiano de «sistema», de modo que las propias teorías científicas apuntan en su *ordo exponendi* a esa organicidad). Kant llama a los juicios correspondientes: *reflexionantes* (cf. *KU*, IV).

¡Pero no se trata de dos especies del género "juicio"! Al contrario, los juicios reflexionantes están a la base de todo juicio posible. Sin la armonía previa, que pone «en paz», por así decir, nuestras facultades cognitivas y desiderativas, y las lleva a concordancia, sería imposible todo hablar y pensar «de verdad». Ahora bien, esos *protojuicios* no se refieren directamente ni a la «verdad» de la experiencia ni a la «realizabilidad» de nuestras acciones, sino que ponen de manifiesto, están ligados a un *sentimiento*[234] de placer o de dolor, el cual tiñe toda actividad judicativa, sea teórica o práctica[235]. Aquí, sin

---

Recuérdese que ya en la temprana *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) había establecido Kant una corrección fundamental a Leibniz, al hablar en la S. II del opúsculo de *principium rationis determinantis* (y no meramente suficiente). Cf. Ak. I, 391s. y esp. la Prop. VIII: I, 396.

Adviértase que *kosmos* y *mundus* tienen que ver con «ordenación» y «armonía». Cf. «cosmética» o «inmundicia».

[234] Sobre el «sentimiento» como base oculta del criticismo, véase mi ensayo *El sentimiento como fondo de la vida y del arte*, recogido en el vol. cit. en nota 231 (pp. 78–106).

[235] La actividad puramente científica es «placentera», pues: «La consecución de cualquier propósito está ligada el sentimiento de placer.» (*KU*, VI; Ak. V, 187). Incluso: «la compatibilidad descubierta entre dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio comprehensivo es fundamento de un placer muy notable.» (*ibid.*). También en los actos más simples de la vida cotidiana deberíamos tener ese sentimiento de placer o dolor. Lo que ocurre es que la repetición de esos actos y la rutina diaria «ponen en sordina» ese sentimiento vital. Pero basta que algo falle en la «red de significatividad» (Heidegger *dixit*) para que el dolor suscitado por el «cortocircuito» salga inmediatamente a flote.

embargo, es necesario hilar muy fino, para no convertir a Kant en un grosero «sensualista». El hecho de que no exista sentimiento de placer que no se manifieste como sensación de contento corporal (o análogamente en el caso negativo), no significa en absoluto que tal sentimiento se derive de él.[236] Todo lo contrario: el sentimiento es ontológicamente previo a esa sensación, y la posibilita. Y aún más: ni siquiera el sentimiento de placer y dolor es originario, sino que está basado en un *fondo* o «bajo continuo»: el tejido mismo de la vida, el sentimiento (no por difuso, menos continuo y persistente) de la propia *existencia* «sin el menor concepto, siendo solamente la representación a la cual se remite todo pensar.» (*Prol.* § 46; Ak. IV, 334).[237] Pues bien, el Juicio (en su función primigenia, fontanal y fundamental: el *reflexionante)* se refiere enteramente a ese «sentimiento», cuya manifestación primera es antitética: placer o dolor «anímicos», según el acuerdo o desacuerdo de las representaciones (conectadas entre sí) *con* la correspondiente concordancia o discordancia de nuestras facultades.[238]

De acuerdo con esto, Kant está ahora en disposición de facilitar una tabla de las facultades del ánimo:[239]

Facultades del ánimo	Facultad cognoscitiva	Principios *a priori*	Aplicación a
Facultad cognoscitiva	Entendimiento	Conformidad a ley	Naturaleza
Sentimiento de placer y dolor	Juicio	Conformidad a fin	Arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	Libertad

Naturalmente, el Juicio de que aquí se trata es el reflexionante: no está al servicio de entendimiento y razón, subsumiendo algo bajo una regla dada, sino *distinguiendo* y *discriminando*, o sea: «enjuiciando» la base de concordancia entre lo particular y lo universal[240], con vistas a una perfecta compenetración de ambos en la «cosa» enjuiciada: el fin. El Juicio tiene, en este sentido, dos funciones: 1) O bien compara o combina

[236] En estrecha correspondencia con la propuesta inicial de la primera *Crítica*: que todo conocimiento se dé *en* la experiencia no significa ni mucho menos que se derive *de* ésta.

[237] Dicho sea de paso: ahora se comprende aún mejor por qué el «hombre desesperado» de GM y *KpV* debía conservar su vida por deber, aunque no sintiera el menor gusto por ella. Sin la preservación de ese «bajo fondo», de ese «subsuelo», todo el edificio kantiano se derrumbaría.

[238] Adviértase que se trata de una *proporción* por analogía, y no de una mera relación. Un juicio positivo puede engendrar dolor (frustración) si se revela como falso (esto es: el «ánimo» ha ligado lo que en realidad estaba separado), y viceversa.

[239] Vid. *KU*; Ak. V, 198, al final de la «Introducción». Es conveniente insistir de nuevo en que la «fila» intermedia (el objeto de *KU)* no está al mismo nivel que los extremos, sino que, como verdadero *terminus medius* de un silogismo, está a la base de los extremos, y los posibilita. Estrictamente tomados, ni el «sentimiento» es una facultad general (sino el fondo de ellas) ni la «potencia judicativa» una facultad cognoscitiva (su función determinante es derivada, y precisa de entendimiento y de razón; en cambio, la función reflexionante da sentido a ambos).

[240] Del *uso* de esta función «enjuiciadora», discriminativa, existían ya ejemplos: en el ámbito teórico, el *esquematismo* distinguía de antemano los objetos posibles de subsunción cognoscitiva; en el práctico, el propio Kant había distinguido entre *Beurtheilungskraft* («poder de discriminación») y *Urtheilskraft* (cf. GM; Ak. IV, 403). La primera permite la aplicación *in concreto* del principio del deber, en función de la ley moral.– Ahora, en *KU*, se trata de encontrar el Principio subjetivo *a priori* que está a la base tanto del esquematismo como de la casuística moral.

representaciones con vistas a un principio racional o universal, sí, pero indeterminado, a saber: la ordenación de la entera Naturaleza como un *sistema de los fines*, *como si* ésta fuera obra de un Entendimiento arquitectónico, por analogía con la actividad técnico–práctica del hombre. Tal es la *Técnica de la Naturaleza*, la cual considera a todo ente como si estuviera *teleológicamente ordenado*: el mundo de los organismos y, por excelencia, el de la cultura y la historia (de su examen se encarga la Segunda Parte de la obra de 1790). 2) O bien compara el enlace de representaciones con el juego armonioso de las facultades cognoscitivas, ya se trate de la conjunción de imaginación y entendimiento (el ámbito de la *belleza*), o de la –imposible– cohesión de imaginación y razón (el sentimiento de lo *sublime*). Ambos casos son examinados en la Primera Parte: la *Crítica del Juicio estético*. De nuevo, no se trata aquí (como podría parecer por la «arquitectónica» de la obra) de la división de un género. Al contrario, la Primera Parte (el examen trascendental de la *Estética*) es necesariamente previa a la *Crítica del Juicio teleológico* (y, diríamos, a toda otra *Crítica*)[241] porque, en perfecta coherencia con el «giro copernicano», todo conocimiento, enjuiciamiento de fines naturales o realización de actividades técnico–prácticas dependen en definitiva del *continuum* subjetivo, del sentimiento de la propia existencia: dependen, en suma, de que sea posible la vida en el mundo de ese extraño ser –el hombre– que dispone del orden mecánico del tiempo (en lo teorético, a través del esquematismo), lo estanca o comprehende en un instante (en lo estético), o lo invierte en la propuesta de fines (lo técnico–práctico).

II.6.4 – Un puente subjetivo sobre el abismo.

Tras lo dicho, no parece ya necesario insistir en que *Estética* y *Teleología* no constituyen algo así como «territorios» o regiones de lo ente, al lado del ámbito teorético y del práctico (como si creyéramos que Kant «aplica» la filosofía trascendental a la Física matemática, la Ética, la Estética y la Biología). El Juicio *no* tiene campo propio de aplicación.[242] Pero sin él sería imposible salvar –siquiera subjetivamente y *como si*– el "hiato" entre la naturaleza sensible (territorio teórico) y la libertad suprasensible (territorio práctico). Sin embargo, como sabemos, la ley moral exige incondicionalmente su realización: luego el ámbito práctico debe poder realizarse en el teórico, sin trastornar el orden mecánico de éste (de lo contrario, la realización del deber sería algo literalmente «milagroso»). En suma, debe poder probarse que al menos la *conformidad a leyes* de la forma de los entes que se dan en la Naturaleza (hasta el más sofisticado artefacto y la virtud más sublime están «naturalmente» encarnados) concuerda con la *posibilidad* de los fines que han de realizarse en ella. O sea, el Juicio no conecta los territorios en que se aplica la filosofía, pero sí conecta subjetivamente los dos respectos de la filosofía misma, hasta hacer de ella un Todo: «Tiene que haber pues un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible –el cual está a la base de la naturaleza– con aquello que contiene prácticamente el concepto de libertad.» (*KU*, II; Ak. V, 176). Como las aguas primordiales míticas,

[241] De manera análoga, la Estética Trascendental era previa a la Lógica de *KrV*, aunque sólo en ésta encontrase aplicación.

[242] Por eso no era del todo correcto por parte de Kant que, en la tabla, colocase la *Urteilskraft* como una facultad cognoscitiva más, entre entendimiento y razón (incorrección que se aprecia fácilmente, porque Kant «repite» el término «facultad cognoscitiva» en la primera fila de la primera columna y como rótulo general de la segunda columna). El Juicio conecta o separa tanto los juicios determinantes (regidos por el entendimiento; pues la discriminación de los esquemas, en cuanto productores de imágenes, es previa al enlace entre una intuición y un concepto) como los silogismos (regidos por la razón; pues «antes» de proceder a la operación mecánica de deducción es preciso «discriminar» si el término medio es el mismo o no en las dos premisas). Por tanto, él no ofrece conocimiento, propiamente dicho. Pero sin él no habría conocimiento (ni actividad práctica).

que envolvían la tierra por arriba y por abajo, el sustrato–firmamento suprasensible ha de poder manifestarse «de abajo arriba», por así decir (el subsuelo de la Naturaleza *no* es natural), y «de arriba abajo» (la ley moral se reconoce a sí misma en la Naturaleza, porque descifra en ésta las huellas de la pujanza del «terremoto» infratelúrico, que conmueve y da sentido a todo lo ente). Desde luego, tal sustrato de movimientos contrapuestos (el fondo de la vida, por un lado, y del arte y la religión, por otro) queda siempre invisible e incognoscible: lo conocemos sólo por sus diversos efectos y, sobre todo, lo «palpamos» en nosotros, en virtud del *sentimiento*, el cual recorre toda la escala (desde la difusa y casi inconsciente sensación de estar vivo, hasta el sentimiento del respeto hacia la ley moral). Alzado en la superficie de la tierra, el hombre siente cómo pasa a su través este *axis mundi*, este eje originario de «infierno» y «cielo», que ordena (liga y deslinda) las comarcas. Y corresponde a él con su vida, su conocimiento y su actividad. Sólo así puede considerarse a sí mismo como fin final *(Endzweck)*[243] de la Creación: «La acción efectiva *(Wirkung)*[244] según el concepto de libertad es el fin final, el cual (o su manifestación fenoménica –*Erscheinung*– en el mundo sensible) debe existir, para lo cual viene presupuesta la condición de posibilidad de ese fin mismo (del sujeto como ser sensible, o sea como hombre) en la naturaleza.» (IX; V, 196). En una palabra, el problema de la tercera *Crítica* es: ¿cómo es posible que haya hombres?

II.6.5.– Hechura estética y validez lógica de la finalidad.

Tras tan magnífico programa, fijado en la "Introducción"[245], el examen de sus dos Partes podría suscitar alguna decepción. La «arquitectónica» externa de la obra (con esquemas y divisiones prestados de la primera *Crítica)*[246], y la gran variedad de temas tra-

---

[243] La versión española (establecida desde García Morente) no es muy afortunada, por su ambigüedad y cacofónica redundancia. Claro que «fin terminal» sería peor (suena a «enfermo terminal»), y no cabe usar «fin último», pues Kant distingue entre «fin final» (la existencia del hombre –como ser *nouménico*– en el mundo, la cual sobrepasa las intenciones de la naturaleza) y «fin último» *(letzter Zweck)* (la intención última de la naturaleza, a saber: la constitución de una *sociedad civil*, en paz universal y perpetua). Cf. *KU* §§ 83 y 84. En suma «fin final» es aquel fin que ya no puede ser visto como «medio» para otra cosa (en cambio: el «fin último» está subordinado a aquél): es el *fin en sí*, que conocemos por *KpV*.

[244] Adviértase la distinción. La razón práctica exige incondicionalmente una acción *(Handlung)*: «debes, sin más». El Juicio busca las condiciones generales de que esa acción surta efectos *(Wirkungen)* en el mundo, de que el deber ser se encarne en el ser.

[245] Kant escribió una Primera Introducción (ahora accesible en Ak. XX), aún más extensa y ambiciosa, que luego desechó. Sin embargo, la desazón producida por el incumplimiento del programa allí propuesto (había que tomar en consideración, no sólo la función conectora de la reflexión, en general, sino también las *transiciones* entre la filosofía trascendental y sus correlatos metafísicos, así como la transición entre éstos y la física y el derecho y la cultura, respectivamente) sería el detonante de la gigantesca –y fallida– reformulación de todo el criticismo, emprendida en los últimos años de Kant: el *Opus postumum*.

[246] La Crítica del Juicio estético tiene dos «Analíticas»: la de lo bello y la de lo sublime; a ésta última (que está como «incrustada» en la obra), que podría haber conectado sin demasiada incongruencia con temas éticos (el fracaso de la imaginación humana por comprehender el desencadenamiento de las fuerzas naturales como un todo lleva a la consideración de la superioridad del mundo nouménico frente al sensible), sucede una «Deducción», en la que se expone el sentido y validez del juicio de gusto, la problemática del genio –que seguramente habría de haberse enlazado con la de lo sublime, como harían los románticos– y el estudio y división de las bellas artes; al final aparece una «Dialéctica», en la que es la belleza (y no el sentimiento de lo sublime) la que sirve de símbolo para la eticidad (cf. *KU*, § 59), como si el lado «romántico» de Kant fuera reprimido en favor del lado «ilustrado». La Segunda Parte parece comenzar de nuevo (como si se tratara de dos «libros», ligados sólo por el hilo común de la «finalidad»): mientras que Analítica y Dialéctica parecen conectar con la Dialéctica de *KrV* (sobre todo, en el respecto de los principios regulativos) y, por ende, con lo que llamaríamos: «lógica de la investigación científica», una extensa Doctrina del Método (70 páginas, frente a las 2 de la «Estética»: § 60) se ocupa de la cultura, la historia, la físico–teología y la teología moral, para poder enlazar así la «Teleología» (un poco forzosamente, a la verdad) con la Etica y la Religión. Diríamos que mientras, formalmente, la Segunda Parte depende de la Primera (no podemos «proyectar» en la Naturaleza

tados dan la impresión de *coacervatio* o *aggregatum*, más que de *articulatio per intus susceptionem* (por usar los términos de la "Arquitectónica" de la primera *Crítica)*. Sin embargo, si tomamos como hilo conductor el concepto de «conformidad a fin» de las formas naturales y nos liberamos un tanto del «corsé» de las rotulaciones y apartados, el desarrollo de la *Crítica del Juicio* resulta mucho más plausible.

Desde el punto de vista de la finalidad, toda representación de objeto puede presentar, dice Kant, una disposición o hechura *estética* (en cuanto relativa al sujeto que juzga de ella) o una validez *lógica* (relativa a la determinación del objeto, o sea, a su conocimiento). Con respecto a lo primero, una disposición estética, aunque sea siempre subjetiva, puede ser considerada como condición de posibilidad de la experiencia, *en favor de* ésta (tales son las intuiciones puras, que ya conocemos). Sin embargo, precisa ahora Kant, hay un elemento puramente subjetivo –y siempre presente en toda representación– que no ofrece conocimiento alguno, pero sin el cual no habría tampoco conocimiento: tal es el sentimiento de placer o dolor. Y es desde luego posible atender a ese elemento en cualquier representación, con independencia de su validez objetiva. El objeto al cual se refiere la representación es llamado entonces «conforme a fin, porque su representación está vinculada inmediatamente con el sentimiento de placer» (VII; V, 189). Por lo que hace en cambio a la validez *lógica*, la finalidad viene representada como concordancia de la forma del objeto con la posibilidad de éste, según el concepto que tenemos de la cosa en cuestión: un concepto que está, en cuanto fin, a la base de esa forma (cf. VIII; V, 192). La forma del objeto no suscita en este caso placer alguno; puesto que el concepto está dado, *enjuiciamos* esa concordancia mediante el entendimiento. Ahora bien, pueden darse aquí dos tipos: en el arte (y en la técnica en general)[247], el concepto, o sea el fin que ha de encarnarse en una determinada materia como forma de ésta, es *expuesto* en una intuición ofrecida por nuestra imaginación. En este sentido, el Juicio está enderezado al conocimiento (aunque se trate de una cosa todavía no existente como «artefacto»). El segundo tipo, en cambio, nos abre a la consideración teleológica de la naturaleza: ésta nos ofrece una intuición (por ejemplo, de un organismo) y nosotros proponemos como base suya un concepto (un fin), derivado por analogía de nuestra actividad técnico–práctica. Aquí tenemos, desde luego, un concepto y una intuición: pero el paso entre ellos (el enjuiciamiento propiamente dicho o, en los términos técnicos de Kant: la exposición o *exhibitio* del concepto en la intuición)[248] es sólo subjetivo. Somos *nosotros* quienes consideramos la cosa intuida *como si* fuera un fin objetivo de la naturaleza misma, por analogía con el arte. Ello no aporta conocimiento alguno. Nos limitamos a juzgar lo contingente *como si* estuviera internamente organi-

una finalidad interna sino sobre la base de nuestra actividad artístico–técnica), temáticamente se trata de dos vías separadas que convergen, cada una por su lado, en la problemática práctica.

[247] Téngase en cuenta que cuando Kant habla de «arte» *(Kunst)* sin más, se refiere más bien a la actividad productora de *artefactos* (o sea, a las técnicas), según el uso normal de la época (también *ars* significaba en latín «hechura» de objetos, en general). Lo que nosotros llamamos propiamente «arte» es en cambio denominado *schöne Kunst*, «arte bella» (usado todavía en castellano, pero sólo en plural).

[248] Adviértase que en el ámbito teorético la exposición del concepto en la intuición es una verdadera «construcción» de aquél en ésta, según el esquematismo. En la Técnica de la Naturaleza (o sea, pensar la naturaleza como si obrara intencionadamente, de manera «técnica») no hay obviamente esquemas (de lo contrario, conoceríamos *realmente* los fines que se «propone» la Naturaleza, si es que cabe pensar en tal antropomorfismo: conversión de un mecanismo en un Ser inteligente): es el Juicio quien efectúa la transición de la intuición al concepto (o la *exhibitio* de éste en aquélla), mediante una analogía con el arte. De modo que no conocemos absolutamente nada «nuevo» respecto al objeto intuido (y comprendido también, por caso, científicamente). Pero sí enlazamos armónicamente esos conocimientos en un sistema *intencional*, procurando así regularidad a lo contingente. La teleología no sustituye ni frena la investigación científica; al contrario, la fomenta.

zado, como si fuera *regular*. Con toda precisión: «Enjuiciar una cosa según su forma interna como fin de la naturaleza *(Naturzweck)* es algo completamente distinto a tener la existencia de esa cosa por un fin de la naturaleza *(Zweck der Natur)*.» *(KU*, § 67; Ak. V, 378).[249] De manera análoga, no es lo mismo «entender» una obra de arte como producto de una actividad técnica que «juzgarla» como *símbolo* de concordancia entre el juego armonioso, subjetivo de nuestras facultades y la «conformidad a fin» de los materiales naturales dispuestos a recibir una forma. Así, el arte será juzgado como tanto más bello, según Kant, según se acerque la pura apariencia de la obra a un «fin natural», o sea: a algo conseguido como sin esfuerzo, *libre y graciosamente*. Como se aprecia, el arte será pues el elemento mediador entre estética y teleología[250]: la charnela o bisagra que permita el paso de una consideración puramente formal de la finalidad de algo (con respecto a nuestras meras facultades cognoscitivas) al enjuiciamiento de un ser natural como conforme a una finalidad interna y objetiva (con respecto al concepto que de él nos hacemos, como su fin).[251]

II.6.6 – Una subrepción muy «natural».

En seguida se echa de ver que nuestros juicios sobre la disposición estética *(forma finalis)* de una representación o la validez lógica de una finalidad objetiva de la naturaleza están expuestos a una subrepción natural. En el primer caso, tendemos entonces a

---

[249] La sutil distinción entre *Naturzweck* y *Zweck der Natur* escapa a toda traducción (casos análogos, y de no poca monta, se dan entre *Naturphilosophie* y *Philosophie der Natur*, *Geschichtsphilosophie* y *Philosophie der Geschichte*: respectivamente, «filosofía de la naturaleza» y «filosofía de la historia», aunque sabemos muy bien que se confunde así en un solo término lo distinguido en alemán). En general, cuando el genitivo sirve de prefijo, formando un nombre compuesto, se trata de un genitivo *subjetivo*. Cuando va separado por la preposición, de un genitivo *objetivo*. En nuestro caso, *Naturzweck* apunta a un fin en el que se presenta la naturaleza como organizada y teleológicamente orientada. A partir de la contemplación de un animal, p.e., juzgamos de la concordancia entre su concepto y su configuración. Por el contrario, un *Zweck der Natur* sería un fin que la Naturaleza –como si fuera ésta un ser inteligente– se propone realizar (justamente, como su objeto u «objetivo»). Incluso una lengua, un Estado o una institución social o cultural pueden ser juzgados como *Naturzweck* (hoy diríamos: como «funcionales»; adecuación interna de su finalidad a su forma), sin que a nadie se le ocurra (salvo, quizá, a algún totalitario desvariado) pensarlos como un «fin» propuesto por la Naturaleza (o por la «raza», o por un grupo de hombres, que de buena mañana se dijeron: «vamos a fundar un lenguaje, un Estado, una Iglesia, etc.»). En el *Naturzweck* se da, se manifiesta «Naturaleza» (o sociedad, cultura, etc.). En el *Zweck der Natur* se cree que primero existe la «Naturaleza», etc., proponiéndose ésta luego realizar un fin subjetivo.

[250] Esta íntima conexión se ve muy bien en un pasaje ¡de la Crítica del Juicio estético, no del teleológico!: «La belleza independiente natural nos descubre una técnica de la naturaleza que hace representable a ésta como un sistema, según leyes cuyo principio no encontramos en nuestra entera facultad intelectiva, a saber, el de una conformidad a fin con respecto al uso del Juicio en lo que toca a fenómenos, de modo que éstos han de ser enjuiciados no meramente como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo carente de finalidad, sino también como pertenecientes a la analogía [de la naturaleza] con el arte. La belleza natural no amplía efectivamente, desde luego, nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber: de mero mecanismo, [pasamos] al concepto de ella misma como arte.» *(KU*, § 23; Ak. V, 246).

[251] Desde el punto de vista técnico–artístico, gracias al cual nosotros enjuiciamos la finalidad presunta de un objeto (sólo con una intención regulativa, no constitutiva de su conocimiento), Kant ofrece una definición muy precisa de «fin»: «la acción efectiva *(Wirkung)* representada, cuya representación es, a la vez, fundamento de determinación de la causa eficiente e inteligente *(verstandigen)* con vistas a la producción de esa representación, se llama *fin*.» *(KU*, § 82; Ak. V, 426). De todas formas, la finalidad técnica (y también práctica) está regida por el Juicio determinante: tenemos el concepto (hoy diríamos, la «fórmula») de algo y, mediante nuestra acción, subsumimos unos materiales bajo aquél, produciendo así un objeto que, en cuanto artefacto, antes no existía. En la Técnica de la Naturaleza, tenemos un objeto ya existente (un organismo, o incluso una institución cultural y política) y *reflexionamos* sobre el concepto que podría haber llevado a su consecución si la Naturaleza obrara como nosotros; y ello, en base a patentes analogías con nuestro propio quehacer (p.e. los estratos geológicos, fósiles, etc., parecen apuntar a un evolucionismo de las formas naturales). Es obvio que tenemos aquí una validez *lógica*, pero sólo regulativa, en favor del conocimiento posible (a fin de aglutinarlo sistemáticamente), no constitutiva de conocimiento.

pensar que es una cualidad ínsita en el objeto lo que suscita en nosotros tal placer. Decimos entonces que el objeto *es* agradable, o bello, y que nosotros nos limitamos a recibir esa «impresión». En el segundo, creemos que es la Naturaleza misma (antropomorfizada o, mejor, divinizada) la que produce intencionadamente objetos con una finalidad que, muy sospechosamente, termina en un fin último: nosotros mismos, los hombres, para quienes debería estar «hecho» todo.[252] O sea, la finalidad interna de los entes naturales (y de la Naturaleza en su conjunto) es puesta al servicio de una finalidad *externa*, como si los alcornoques estuvieran «forrados» de corcho con el fin de que nosotros hagamos con éste tapones para botellas, según un ingenioso dístico de Schiller. La *Crítica del Juicio* está enderezada a eliminar este doble malentendido, o sea: a rebajar los «humos» del hombre (o si queremos, más exactamente: del burgués individualista) que, en su egoísmo, se figura que las cosas están «hechas» (por la naturaleza o por el artista) *para* que él se recree en ellas (y pide por ejemplo que un paisaje o un cuadro «le diga» algo), o bien *para* obtener provecho de ellas (preguntando en todo caso «para qué vale» tal o cual cosa).

II.6.7 – **El plano trascendental de lo estético – El juicio de gusto.**

Veamos ahora con algún detenimiento el primer caso: el de la «disposición» estética en base a la cual juzgamos de la *belleza* (o fealdad) que atribuimos a la forma de los objetos. El juicio correspondiente es denominado por Kant *juicio de gusto*[253]. Es obvio, para empezar, que el placer suscitado por algo depende de una representación. Ahora bien, ese placer puede derivarse de la «utilidad» que hallamos en algo (finalidad externa: adecuación de la cosa a un concepto que en principio es ajeno a su naturaleza) o de la «perfección» de la cosa misma (finalidad interna: adecuación de su configuración a su concepto). En ambos casos, tenemos un concepto o regla definida, «expuesta» o exhibida en una intuición. Y en ambos estamos *interesados* en la existencia de la cosa (ya sea como medio o como fin de por sí)[254]. Pero existe otra señalada posibilidad, a saber: la de

---

[252] Con ello, obviamente, la Naturaleza entera es vista como medio para nuestra realización, llevando esta concepción a una lógica del *dominio* y expoliación que se extiende desde el mandato del *Génesis* hasta los desastres ecológicos actuales.

Y ello tiene una razón, no sólo convencional e histórica, sino *cum fundamento in re*. En el sentido del gusto (el más subjetivo de todos los sentidos, puesto que *singulariza* y distingue al sujeto, no sólo de las cosas, sino de otros sujetos, como cuando hablamos de un hombre «de buen gusto») el objeto desaparece, asimilado por el sujeto: es sólo una ocasión para el disfrute, para el acrecentamiento del *Selbstgefühl*, del sentimiento de sí mismo. Gustar de una manzana es comérsela, o sea: hacerla desaparecer. El objeto como tal nos da igual. Lo único importante es que se adecúe a nuestras necesidades. Y como esa adecuación no se da en la mayoría de los casos, por eso es el gusto el pródromo de toda actividad técnica y práctica: la elaboración de lo dado hasta conformarlo a nuestros fines. Cf. *Anthr.* § 21; Ak. VII, 157 – Análogamente, la consideración de la forma «bella» de un objeto es sólo ocasión de reconocimiento del ejercicio libre de nuestras facultades cognoscitivas «en descanso», por así decir; no interesa en absoluto el conocimiento preciso de ese objeto, sino sólo la concordancia entre su forma y el acuerdo entre imaginación y entendimiento, sin concepto alguno por parte de éste. Mera cuestión de *gusto*.

Interés es: «la complacencia (*Wohlgefallen*, literalmente: «caer bien») que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto.» (*KU*, § 2; Ak. V, 204). Queremos que exista (o siga existiendo) aquello que nos interesa. Pero a quien se engolfa en una bella ensoñación o imagina una ficción no le importa si su «referente» existe o no (nada menos estético que la proclama de tantos filmes: «basado en un hecho real»). Por lo demás, que un juicio sobre un objeto satisfactorio sea *desinteresado* no implica que no sea *interesante*, es decir: que no produzca o suscite un interés. Y aunque Kant, como buen luterano, reduce aquí tal generación de interés a los juicios morales o, a lo sumo, a lo «interesante» que puede ser en sociedad tener buen gusto (cf. V, 205, n.), él mismo apunta luego que la belleza puede despertar *simbólicamente* interés por la moralidad: «El gusto posibilita por así decir la transición del estímulo sensible al interés habitual moral, sin un salto demasiado violento» (§ 59; V, 354). De lo contrario, de las iglesias evangélicas deberían desaparecer todos los cuadros, estatuas, y hasta todo ornamento arquitectónico.

juzgar la pura forma de un objeto como «adecuada», no a su concepto (o bien no lo tiene, o bien hacemos abstracción de él), sino al libre ejercicio mancomunado de la imaginación y el entendimiento. En este caso, el juicio (el juicio de gusto, estético) *reflexiona* literalmente sobre las condiciones de posibilidad de concordancia entre la cognoscibilidad de las cosas, en general, y la forma de una representación (cuya belleza ni siquiera ha de radicar necesariamente en un objeto: la sucesión de las olas, el crepitar del fuego o los juegos de luces y sombras de las fachadas barrocas o de la pintura abstracta son considerados en su pura formalidad, con independencia de su contenido cognitivo).

En cuanto que lo bello es objeto de un juicio en el que se descubre la concordancia en general del juego de facultades con una forma representada, tal juicio, aunque desde luego *subjetivo*, ha de ser con todo *universalmente válido (allgemeingültig)*, aunque no sea universal (*allgemein:* sólo los juicios determinantes lo son), ya que «ser hombre» significa justamente tener capacidad para gustar de una forma dada, no por sí misma, sino porque pone en juego, suscita el libre ejercicio de nuestras facultades, aunque éstas no vengan determinadas por concepto (o sea, en este caso: por fin) alguno; lo que se nos entrega en el juicio de gusto es la «disponibilidad» o «favor» de la naturaleza, su «conformidad» para cualquier fin, ulteriormente determinable: se apunta así a una profunda concordia entre naturaleza y facultades humanas, lo que implica a su vez un fundamento o sustrato común a ambos: el juicio de gusto restaña pues la amenazada unidad del sujeto (de un lado ser sensible y sometido a la naturaleza; del otro legislador de ella, ya sea restringido a la experiencia posible, ya sea incondicionalmente, en el ámbito práctico). Y por último, un giro espectacular: normalmente se entiende como «sentimiento» algo subjetivo, personal e intransferible. «Un dolor de muelas es mío», decía un tanto prosaicamente Ortega. Pero si el sentimiento, como hemos apuntado, es en Kant el fondo (o mejor: el «tacto»[255] humano de ese fondo) de la vida y del arte, ha de existir un *sentimiento generalmente compartido*, un *sensus communis* en el que todos podamos participar: ese sentimiento es el de la *comunicabilidad* de algo, en general. El es la base oculta de toda *lógica*, de todo *conocimiento* y más: de toda *sociabilidad* y convivencia. No se trata del mero gusto sensible, sino de un sentido interior (o mejor interiorizante)[256], nacido del juego libre de esas facultades por las que el hombre es hombre: la imaginación y el entendimiento (cf. § 20; V, 238). ¡Un sentimiento que es anterior a los sentidos, que posibilita a éstos y que hace del hombre un ser a la vez unitario y comunitario! Y la primera aparición de ese *sensus communis* (¡no la única!: Kant habla al respecto de "ejemplo"; piénsese en el altísimo sentimiento del respeto hacia la ley moral) se da en el juicio desinteresado de gusto: el criterio por el que cabe decidir si alguien es hombre, o no. Por eso, tal juicio, aun siendo subjetivo y sin concepto, se impone con *necesidad* para todos los hombres.

Podemos, ahora, resumir todas las notas que caracterizan el sentimiento de lo bello, en cuanto fundamento de determinación del Juicio reflexionante de gusto: 1) bella es la representación (por transferencia reflexiva desde el juego de facultades) que, al ser

---

[255] No olvidemos que *Gefühl* en alemán significa, no sólo sentimiento, sino «tacto»: la membrana quiasmática por la que el mundo se hace sentir y por la que, de consuno, nos exteriorizamos, nos volcamos en y como mundo. Sin ese tacto (luego refinado como «discreción», «tener tacto»: saber estar en el mundo y dejar ser a las cosas) nada existiría. Por ello, Lucrecio elevó el tacto en su *De rerum natura* a la primera y divina condición de posibilidad del *cosmos:* del orden.

[256] A esto apuntaba el escrito de 1762. No se trata del mero «sentido interno» de la primera *Crítica*, por el cual el hombre se descubría como sujeto de representaciones en el tiempo, sino de un sentido que «crea» el interior mismo del hombre: que lo interioriza y, así, lo hace descansar en un sustrato por todos compartido y que en todos aflora.

juzgada, place *desinteresadamente* (§ 5; V, 211); 2) bello es lo que, aun sin concepto, es *universalmente válido* para todo el mundo; (§ 9; V, 219); 3) belleza es la forma de la finalidad de un objeto o representación, sin que en ella venga representado fin alguno: *conformidad indeterminada a fin* (§ 17; V, 236), y 4) bello es lo juzgado como objeto de complacencia *necesaria* (§ 22; V, 240).

Ya se apunta aquí, como se ve, la posibilidad de conexión de la estética y la ética: ambas hacen abstracción de la existencia y contenido del objeto, o sea son *desinteresadas* (no están basadas en interés alguno); ambas se limitan a la *formalidad* pura, sea de una representación o de una acción; y en ambas se ejercita la *libertad*. Pero existe, claro está, una correlativa diferencia, y decisiva: la contemplación estética no produce objetos (Kant no está interesado en la producción artística, sino en la contemplación por parte del espectador; de ahí su elogio a la belleza natural) o, si el artista los produce, es sólo para desentenderse de ellos y atender a su pura forma, según concuerde o no con el juego de facultades; la moralidad produce interés (aunque no se derive de interés alguno), mientras que la contemplación de la belleza sólo puede ser interesante en cuanto «utilizada» por la ética –y por tanto, no de forma pura–; la formalidad ética implica además sujeción a un principio racional bien determinado: el imperativo categórico, mientras que la estética apunta a una «conformidad a fin» no sometida a concepto alguno, ni del entendimiento ni de la razón: su finalidad no está, paradójicamente, encaminada a ningún fin concreto; como la rosa de Angelus Silesius, la belleza florece porque florece, sin razón alguna: lo que place no es en verdad el objeto mismo, sino la *reflexión* sobre el acuerdo, la compenetración sin concepto (sin conocimiento alguno) de la imaginación y el entendimiento, con ocasión de una representación formal. Por fin, la libertad que late en el sentimiento de la belleza es la de un subjetivo «desasimiento» de lo sensible, en lo sensible mismo. *Libre legalidad sin ley ni regla determinada*. En cambio, la majestad de la ley moral implica la libertad como sujeción y subordinación de lo sensible a un *fin final*. En la estética tenemos pues «conformidad a fin», en general, sin fin concreto alguno (quien contempla estéticamente algo no se propone nada con ello). En la ética, «actividad finalística», que exige de todos los demás fines conformidad a *ese* fin. Pero es evidente, por todo lo dicho, que para Kant es la estética una verdadera *praeparatio ethicae* (y a su vez, se sigue implícitamente que la estética es *condición necesaria* para la ética: sin «conformidad indeterminada a fin» –sin vinculación entre naturaleza y sujeto– sería imposible –al menos para nosotros, hombres– proponerse «actividad finalística» alguna).

II.6.7.1 – La bella demora de los tiempos en el tiempo.

Y bien, ¿por qué place en suma la representación de una bella y desinteresada finalidad sin fin? ¿Por qué nos mancomuna *ab initio* como una posible sociedad, y apunta *ad limitem* a un reino de los fines *sub conspectu Dei*? La imaginación tiene dos funciones: la *aprehensión* de una representación en el tiempo (por la cual el tiempo queda fijado como «ahora») y la *comprehensión*[257] de varias representaciones en un *quantum* objetivo (gracias a ella, los tiempos quedan como «aunados» y tenemos la impresión de algo *perma-*

[257] *Zusammenfassung*, o *comprehensio aesthetica*. Ella es la base (por aglutinación de intuiciones, recogidas y sucesivamente desplegadas en el tiempo) sobre la que le es posible al entendimiento ligar conceptualmente las diversas representaciones en las categorías *matemáticas* (cantidad y cualidad): tal enlace es, como sabemos, la «composición» o *Zusammensetzung*. A la comprehensión o acción de «captar en su conjunto» (quehacer propio de la imaginación) corresponde la acción del entendimiento de «poner de consuno» esas representaciones bajo una regla universal: el concepto.

nente). Cf. § 26; V, 251s. Pues bien, la captación de la belleza presenta en estado puro esa doble operación antitética: el tiempo, a la vez puntualizado y sucesivo, pero bajo una sinopsis unificante. ¡De ella depende en definitiva toda matemática y, por ende, toda actividad pensante, pues el juicio de gusto presenta como homogéneas –respecto a su poder «ser contadas», en todos los sentidos del término– representaciones diversas! Por eso, dice Kant con palabras profundas y de difícil traducción: «Nos demoramos *(weilen)* cabe la contemplación de lo bello, porque *(weil)* esta consideración se corrobora y reproduce a sí misma.» (§ 12; V, 222).[258] Tal es la experiencia común de cualquier espectador de una obra plástica o, mejor, de cualquier oyente atento de una pieza musical: el tiempo no se detiene ni congela entonces, sino que vuelve una y otra vez sobre sí, corroborando al sujeto en su unidad (de igual manera, la unidad de una obra sólo se capta al final; piénsese en las «ayudas» que suponen al efecto preludio y coda: momentos liminares de aprehensión del carácter unitario de la obra, en cuyo interior se despliega melódica y rítmicamente la comprehensión). El placer brota de ese sentimiento de íntima comunidad entre la forma plástica o sonora y el juego libre de la imaginación, destinada a concepto pero sin estar determinada todavía por concepto alguno.[259] La captación de la belleza entrega no la medida, sino la *mensurabilidad* de toda cosa y, reflexivamente, nos descubre a nosotros, hombres, no sólo como permanentes *en* el tiempo, sino como seres que *se conservan en virtud del tiempo*, de sus pliegues aprehensivos y sus despliegues sucesivos, en armónica unidad de opuestos.

II.6.7.2.– Un dolor que nos hace bien: lo sublime.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando contemplamos, no una forma bella, sino lo que escapa a toda forma y medida: lo *desmesurado*, a la vista por ejemplo de una tempestad en alta mar o de la sucesión infinita de picachos nevados, como olas petrificadas y en las que la vida humana sería imposible? Decimos, en estos casos, que estamos ante la naturaleza "desatada", desligada de todo *commercium* con el hombre y hostil –o al menos, soberbiamente indiferente– al hombre y su destino.[260] Aquí, la imaginación fracasa, pues no logra comprehender la multitud de representaciones aprehendidas: el objeto es *demasiado grande* para ello (cf. § 25; V, 248) y parece no conformarse a fin alguno. Lejos de sentir placer, el hombre queda aterrorizado ante tamaña desmesura: la siente, literalmente, como una

---

[258] *Weile* es un espacio de tiempo, un «rato». Si éste se prolonga demasiado (es decir, si la *apprehensio* imaginativa se estanca: no aparecen representaciones distintas, mientras crece la *comprehensio)* surge el tedio; literalmente, un «rato largo»: *Langeweile*. La conjunción causal «porque» *(weil)* aludía en principio (también en castellano: «en tanto que») a este «mientras» en el que el tiempo se demora y parece suspendido. Es decir, sólo porque el tiempo, en su carácter sucesivo, puede ser a la vez «recogido» como uno sólo (piénsese en los *tempi* de las sonatas o las sinfonías) es posible la atribución categorial como *sustancia* al conjunto de representaciones así captadas, y su consideración como *causa* (cada una de las representaciones es distinta de las demás, así como de la sustancia; y sin embargo, ésta manifiesta su permanencia sólo a través de ese cambio; piénsese, de nuevo, en los armónicos musicales; no en vano, cuando Kant escribía estas cosas, se estaba imponiendo la «música absoluta» vienesa, a través de Haydn y Mozart).

[259] De ahí, dicho sea de paso, el fracaso de la música programática o de ilustración de contenidos ajenos al puro juego de aprehensión y comprehensión. Difícilmente puede placer a alguien el poema sinfónico *Así habló Zaratustra*, de Richard Strauss, porque le sirva de guía para rememorar pasajes de la obra de Nietzsche. Tampoco se diría que tiene «buen gusto» el oyente empeñado en «localizar» en el mundo aldeano y sus sucesos la *Sinfonía pastoral* de Beethoven. Es muy respetable el sentimiento de quien se extasía ante la catedral de Santiago de Compostela *porque* allí dentro está enterrado el Apóstol. Sin embargo, su excitación bien podrá deberse a sentimientos religiosos, pero no estéticos.

[260] Repárese en que lo «feo» no es, para un kantiano, lo que escapa a forma y norma, sino aquella figura que contradice su finalidad. En este sentido, los monstruos y engendros no forman parte de contemplación estética alguna, ya que en ellos se da una disconformidad a un fin (a un concepto) determinado.

amenaza para su propia vida (pues la vida consiste en sentirse «uno» a través del «tiempo», o sea: de los «unos» mensurados y sucesivos). Pero el hombre *culto* (no el hombre en general, como en el caso de la belleza) siente de inmediato en su ánimo la voz de la razón (cf. § 26; V, 254), que le avisa de que esa «hechura» o disposición de lo terrible no debe causar en él terror porque, justamente gracias a la cultura (a las técnicas), él está contemplando esa ruptura de toda «conformidad a fin» *como si* ello fuera un *espectáculo* que la naturaleza le ofrece, a él, que se encuentra en un lugar seguro (cf. § 28; V, 261).

De súbito, lo contemplado suscita entonces en nosotros el sentimiento de lo *sublime*[261]. Por él, las fuerzas vitales quedan un momento como retenidas, estancadas: el sujeto siente que *podría* perder su vida (es el "demonio de la perversidad", de Poe: el vértigo de lanzarse al abismo, sentido por quienes hayan contemplado, por ejemplo, las cataratas de Iguazú). Pero de inmediato *reflexiona* y convierte esa amenaza en espectáculo... no de la naturaleza (que es de nuevo, como en el caso de la belleza, una «ocasión» para el descubrimiento de uno mismo y sus fondos) sino de nosotros mismos como partícipes de un orden literalmente *sobrenatural*: el fracaso de la imaginación implica el triunfo de la razón, a través de un juicio reflexionante. Con ello, las fuerzas vitales retenidas se expanden y exaltan, como liberadas: la vida fluye más fuerte, conmovida, al notar su sujeción a algo más alto que la propia vida. Aquí, el sentimiento no se limita a ofrecer una «conformidad indeterminada a fin», sino que suscita el *pensamiento* de una «actividad» finalística superior, tanto a conformidad como a la falta de ella, por parte de la naturaleza. Apunta a una facultad (la razón) que está por encima de los sentidos y sus limitaciones (cf. § 25; V, 250). Lo sublime, literalmente, nos «saca de quicio»: del quicio de nuestra animalidad, de nuestra sensación fetal de estar protegidos por una «madre» que, en verdad, es una «madrastra»[262]. Si la belleza nos hace ser por vez primera hombres, firmar las paces entre la naturaleza y nuestro conocimiento de ella, el sentimiento de lo sublime nos prepara para un destino más alto: el de seres racionales. La falta de juego entre imaginación y un concepto posible (del entendimiento) nos hace ver, de rechazo, que la razón está por encima de las facultades cognoscitivas y su armonía: que estamos en el mundo para *renegar* del mundo meramente natural, sensible; en el ser, para alzar sobre él el *deber ser*. O, como diría García Lorca: «Que la vida no es bella, ni noble, ni sagrada». Y sin embargo, paradójicamente, ese sentimiento sólo puede notarse *siguiendo con vida*, sirviéndose de ella como «bajo continuo» desde el que levantar los armónicos de la moralidad. La alusión «práctica» de Kant, en efecto, es inequívoca: «El sentimiento de la inadecuación de nuestra capacidad para la consecución de

[261] Lo sublime (*das Erhabene*) está etimológicamente ligado a «elevación» (*Erhebung*). La indisponibilidad terrible de la naturaleza (y su traslación al arte, como en las pirámides de Egipto) «arrebata» al hombre de su cómodo «nicho animal», y lo muestra (*revelatio sub contrario*) como «elevado» por encima de esa naturaleza, que podría destruirlo si no fuera porque él ha probado ya, a través de las técnicas, que es capaz de limitarse a la contemplación de lo *informe* a distancia. Tenemos aquí un ejemplo (ciertamente «sublime») de recapacitación o *re-flexión*: en el seno de la naturaleza, el hombre se zafa a ella y a su poder. Su reino está *en* este mundo, pero no es *de* este mundo: pródromo de la moralidad.

[262] Es obvio que el sentimiento de lo sublime nos «separa» de la naturaleza, en vez de incitarnos a volver a ella para domeñarla con nuestro conocimiento y nuestras técnicas. De modo que ese sentimiento humilla también a nuestra razón especulativa: nos recuerda que no todo se puede dominar y medir y, en definitiva, que el conocimiento científico ha de llevar a algo más «elevado» que el triste espectáculo de una naturaleza mecánicamente dominada y sierva de nuestro capricho. En este sentido, la «madrastra» se comporta mejor que una madre, pues que nos arroja de su seno y nos hace volver al «Padre» (aquí deja entrever Kant rasgos míticos, que tienen que ver con la «misoginia» del cristianismo luterano): «La naturaleza, pues, parece habernos tratado al respecto como una *madrastra*, dándonos una facultad que no puede de suyo llevarnos a nuestro fin y se ve necesitada de ayuda.» (*KpV*; Ak. V, 146).

una idea, *que es para nosotros ley*, es el *respeto.*» (§ 27; V, 257). Respeto, obviamente, no hacia la naturaleza, sino hacia la ley moral, que la naturaleza –en su indisponibilidad de «buena» madrastra– nos hace sentir *a sensu contrario*.

Por eso distingue Kant entre lo sublime «matemático» y lo sublime «dinámico» (recuérdese al respecto la distinción entre los modos categoriales de enlace de representaciones). Lo primero nos hace sentir la *infinitud* de la naturaleza[263]. O dicho en un plano trascendental: el espectáculo, la paradójica «exposición» de lo que no admite *exhibitio*, conlleva la humillación de todos nuestros intentos cognoscitivos por situar la «comprehensión» estética (la *Zusammenfassung* o "captación de conjunto": *sinopsis)* de base imaginativa a la síntesis del entendimiento: la «composición» matemática *(Zusammensetzung:* "poner, dar cuenta y razón" de un conjunto: formular su ley). Pero este zafarse de la naturaleza a la entera disponibilidad agrimensora del hombre indica que ella es el «lomo» visible de un móvil «cetáceo» infrasensible, de un *substratum* que, no menos paradójicamente, coincidirá «por arriba» con el firmamento suprasensible de la ley moral.

En lo sublime «dinámico» (cf. § 28; V, 260–264), la naturaleza no se nos presenta como una paradójica «magnitud» inconmensurable, absolutamente grande, sino como un "poder" *(Macht)* que, sin embargo, no puede ejercer sobre nosotros –en cuanto seres nouménicos– violencia alguna (cf. V, 260). Por ende, no hay objeto sublime (nada en la naturaleza lo es, ni siquiera ella misma, considerada en sí y para sí). Si el «objeto» *de* –la ocasión en favor de– lo sublime (si así podemos llamar a lo que se escapa a toda forma) es *terrible*, no causa de hecho terror en el hombre cultivado, ya que éste opone a ese poder la «fuerza de juzgar» *(Urteilskraft)* que, en su reflexión, apunta a una ley antitética (que podría ser considerada como el efecto de la razón sobre la imaginación: una suerte de anticipación del respeto moral en el ámbito natural) ínsita en el corazón humano, a saber: cuanto más queda humillada y frustrada la imaginación (y por ende el entendimiento, que no puede «conectar» nada: no puede reducir ese «poder» a categorías de sustancia o causalidad) en sus ansias de servir de base al conocimiento, tanto más se ensancha, al ser guiada ocultamente por la razón, que la exalta y conduce al umbral de la moralidad. No sin peligro. Una imaginación exaltada podría conducir a la ensoñación fanática si, en lugar de someterse a la razón práctica, pretende catastróficamente llenar de contenido vital, colorear la majestad de la ley y sustituir el imperativo categórico –rebajado a mera abstracción exangüe– por la viveza de los *símbolos*.[264] El propio Kant, tan prudente, se acerca a algo en lo que muchos románticos (y una prole bastarda de peor ralea) se sumergirán después de grado, a saber: la exaltación de la guerra y del arrojo del militar, siempre dispuesto a perder la vida[265] y a ganar la gloria, frente al «espíritu de

---

Cf. *KU*, §§ 25–27.– Se trata por demás de una infinitud «mala» (no sometible a fórmula), que dirá después Hegel, pues su carácter interminable puede sumergirnos en el tedio, en el *Langeweile* de un espacio de tiempo inconmensurable: el silencio de los espacios infinitos aterraba a Pascal, como si éstos fueran la tumba de un Dios muerto; pero, quizá con más razón, aburrían a Hegel, que veía en esa «ilegibilidad» –muy kantianamente– la inanidad de buscar «el puesto del hombre en el cosmos».– Lo sublime «matemático» apunta pues, paradójicamente, a la imposibilidad de construcción total, *matemática*, de la naturaleza.

[264] No se olvide que, tras estas disquisiciones, se esconde la prevención del luterano Kant contra el catolicismo, que con su pompa, sus imágenes, el culto a las reliquias, etc., podría ser visto justamente como una «estetización» de la ética y la religión.– En *Vom einem neuerdings erhabenen* (¡atención al adjetivo: «sublime»!, F.D.) *vornehmen Ton in der Philosophie*, de 1796, pondrá en guardia Kant contra el arrebato fanático que él mismo, indirectamente, había ayudado a suscitar: los «materiales» estéticos que nos proporcionan el sentimiento de lo sublime deben ser analizados, descifrados y purificados como meras señales de la majestad de la Ley moral. Una vez alcanzada la comprensión de ésta, el hombre adulto debe desecharlos. De lo contrario, se corre «el peligro de caer en una visión ensoñadora, que es la muerte de toda filosofía.» (Ak. VIII, 405).

Significativamente, Kant compara al estadista con el «mariscal de campo» *(Feldherr)*, en detrimento de aquél (desde una perspectiva estética, claro está: nada más «aburrido» que una democracia parlamentaria

negocio» del burgués, ansioso de paz para hacer prosperar «el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia», con lo que también el pueblo bajo, falto de ejemplos, se corrompe (§ 28; V, 263). No debería olvidarse empero que esas «vidas ejemplares» son sólo un espectáculo estético para ser considerados desde lugar seguro: la guerra ha de beneficiar en definitiva a la cultura, y «ser llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos», dice Kant *(ibid.)*, seguramente con más ingenuidad que cinismo.[266]

II.6.7.3.- El genio: un peligroso «ángel de la guarda».

Esta «domesticación» del águila de guerra en favor de la cultura y, *ad limitem*, de la paulatina conversión de legalidad en moralidad, se aprecia aún con mayor fuerza en la doctrina kantiana del *genio*. Hasta ahora, la naturaleza se había mostrado bien dispuesta formalmente a cooperar en el conocimiento y la sociabilidad, a través de su «conformidad a fin»: el sentimiento de la belleza. Un paso más lo da el sentimiento de lo sublime: la indisponibilidad de la naturaleza nos arranca del «sueño dogmático» de conversión de ésta en un mero mecanismo, y de nosotros mismos, por ende, en científicas «máquinas calculadoras». Nos enseña el camino de lo suprasensible en el seno mismo de lo sensible, de lo «estético». En ambos casos, sin embargo, la naturaleza sigue estando «fuera», por así decir. Sin embargo, este camino *reflexivo* se incurva e interioriza aún más cuando nos topamos con el genio: *die Natur im Subject*, «la naturaleza en el sujeto», en persona.

En el caso del genio nos encontramos ya, por así decir, en un mundo convertido en la «casa del hombre». No belleza ni sublimidad de una naturaleza aparentemente independiente, pues, sino *arte*. Éste (incluyendo la actividad técnica) es definido por Kant como: «producción por libertad, o sea por un arbitrio que pone a la razón como base de las acciones.» (§ 43; V, 303). Es evidente que esta definición es demasiado restrictiva (el propio Kant la adelanta "por vía de derecho": *Vom Rechtswegen)*. Pues, al igual que la ciencia «normal» (y la posibilidad de convivencia) dependen de un acuerdo previo, puramente subjetivo y formal (el *sensus communis*, manifiesto en el sentimiento de belleza), así también las actividades técnicas y pragmáticas (a las que esa definición se adecúa perfectamente) han de tener un «inicio» (no meramente cronológico), una convulsión originaria que evite la conversión de esas actividades en la rutina del trabajo cotidiano, donde los fines concretos hacen perder de vista una *finalidad sin fin*, fontanal y preparatoria de todo «arbitrio» ulterior. Ésa es la tarea de las *bellas artes* (o de lo que nosotros llamaríamos, sin más, "arte"): «un modo de representación que de por sí es conforme a fin y que, aun cuando sin fin, fomenta sin embargo la cultura de las fuerzas anímicas, en favor de la comunicación social.» (§ 44; V, 306).[267] ¡Las artes son ontológicamente previas a las técnicas, al igual que el sentimiento de belleza era «anterior» a la

---

que funcione bien). Pero no dice nada del ciudadano normal ni del «soldado desconocido». Muchos años después, Ernst Jünger llevará al extremo la comparación, elogiando la «guerra de materiales» y el sacrificio del soldado, como medio violento para romper el «podrido» orden burgués.

[266] Si nosotros, en cambio, fuéramos cínicos, podríamos remedar a Unamuno: «¡Que peleen ellos!». Que peleen, en suma, para que el buen burgues pueda emocionarse ante hazañas bélicas pasadas, o bien habidas en el frente, bien lejos de la casa y de la industria: conversión de la guerra en espectáculo que disipe el tedio. Pero si seguimos el espíritu de Kant, la «guerra» ha de ser vista como ejemplo del conflicto interno que es el hombre, propenso al mal (a bajar *ad inferos* de la naturaleza) y dispuesto al bien (a someter aquélla al imperativo moral). En todo caso, es evidente que las guerras de «gabinete» del tiempo de Kant no eran las nuestras.

[267] La definición muestra a las claras el «regreso» a la belleza y el escamoteo de la sublimidad (suscitada por la naturaleza, no por el arte, aun cuando –incongruentemente– Kant aporte ejemplos artísticos al respecto, como las Pirámides o la Catedral de San Pedro). Los románticos harán caso omiso de esta supresión, y ligarán con todo vigor genialidad y sentimiento de lo sublime.

ciencia![268] Pues bien, el sujeto de las artes es el *genio*. No tanto el hombre genial, el artista, cuanto el «genio» que inmora en él (Kant se remite aquí implícitamente a la viejísima teoría de la «inspiración»[269], presente en la *Teogonía* hesiódica y en el *Ion* platónico): «Genio es el talento (don natural) que da la regla al arte.» (§ 46; V, 307). Es evidente que la definición se acomoda mal, *prima facie*, a la general del "arte" como producción por libertad y razón. ¡A menos que entendamos que la fuerza *inconsciente* de la naturaleza es la base de ambas! Y en efecto, de la misma manera que –al menos reflexivamente y *«como si»*, o sea, según nuestro modo de juzgar– la naturaleza exterior «conspira» contra sí misma, como buena «madrastra», la naturaleza encarnada e *interiorizada* en un *sujeto* humano reflexiona, se curva sobre sí y se «dispone» de suyo a servir a algo que en principio parece ajeno a ella: la erección de una sociedad «técnica» humana, basada en reglas de legalidad y de moralidad. De esta manera, el arte genial aparece como término medio entre la Estética y la Teleología. Pues, a través del arte, refinado en cultura, la Naturaleza podrá ser considerada como finalística en sus productos y aun vista como un Todo orgánico y artísticamente ordenado *ad maiorem Dei gloriam* o mejor: *ad maiorem Hominis noumenon gloriam!*

El genio es cosa extraña: naturaleza que se niega a sí misma y va hacia la libertad; él no emplea reglas dadas: a su través, la naturaleza da *la* regla al arte[270], es decir: dona el modelo general de «exhibición» de conceptos en intuiciones.[271] Por eso, el genio es el «favorito *(Günstling)* de la naturaleza» (§ 47; V, 309), es decir: por su medio muestra la naturaleza su «favor» *(Gunst)* a los hombres, que el genio transforma en arte. Su proceder no es inconsciente, puesto que él «sabe hacer cualquier cosa.» *(Anthr.* § 57; Ak. VII, 224). Cualquier cosa, o sea: algo tan indeterminado como la belleza que él evoca y provoca. Pero en cambio no es capaz de dar *razón* del proceso seguido en su obra, ya que no va guiado por conceptos del entendimiento, sino por el presentimiento de una idea racional, plasmada todavía como *ficción* por la imaginación libre (§ 67; VII, 240). Ni siquiera puede decirse de él que sea hacedor de obras de arte acabadas, perfectas: él se limita a suministrar «rico material» a los productos de las bellas artes (cf. *KU*, § 47; Ak. V, 310).

En una palabra: en el arte, el genio cumple la función *in individuo* que la naturaleza externa cumplía en el sentimiento de lo sublime: irrumpe en medio de la refinada monotonía de la cultura, que tiende a enervar a los hombres y a reducirlos a una especie de tediosa repetición de lo mismo, y los conmueve con su inaudita aparición. Digamos que él da qué pensar y qué hacer a los demás, los cuales, sin embargo (como ocurría con la naturaleza desatada) deben «cortarle las alas» al genio y convertir ese rico –y algo tosco– material en productos culturales, sometidos a regla y razón determinadas. El hombre de

[268] Estas someras indicaciones pueden bastar para hacer ver la miseria de toda interpretación «cientificista» de Kant. La Estética es de mayor rango ontológico que la Ciencia natural. El Arte, que toda actividad técnico–pragmática. Y la Estética y la Teoría del Arte confluyen en una Teleología que, al fin, se revela como anticipo en lo sensible de la Etico–Teología. De ahí la profunda observancia del espíritu kantiano por parte de Hegel, cuando sitúe en su *Enciclopedia* al arte como pródromo de la religión, dentro del «Espíritu absoluto».

[269] Así, habla del *genius* como: «espíritu propio que guía y que protege, dado a un hombre al nacer.» *(KU* § 46; V, 308). Schiller recogerá esa herencia, casi con las mismas palabras: el artista genial, dice: «viene guiado meramente por la naturaleza o el instinto, su ángel protector.» *Ueber naive und sentimentalische Dichtung. Werke*, ed. L. Bellermann, Leipzig y Viena, s.a., VIII, 321s.

[270] Regla es: «la representación de una condición universal, según la cual puede venir puesto (de manera uniforme) un múltiple dado.» *(KrV* A 113).

[271] No de «construcción» de imágenes: sería entonces esquematismo. Sin embargo, es evidente la estrechísima analogía entre el esquematismo y el proceder genial, a través de la común imaginación productiva. Sólo que el genio exhibe un principio racional en un producto, haciéndolo así «irradiar» como *símbolo*, mientras que aquél permite el paso entre conceptos del entendimiento e intuiciones.

genio muestra *ejemplarmente* la libertad de crear; pero es el hombre de buen gusto el que reduce esa libertad imaginativa a las normas vigentes en su cultura. De este modo, puede decirse que la obra de arte resulta de la colaboración entre genio y gusto (ambos factores pueden darse, por demás, en la misma persona; piénsese en Goethe). Es más: si la belleza artística es la «expresión de ideas estéticas» (en seguida volveremos sobre esta importante noción) y la «forma de exhibición de un concepto» (§ 48; V, 317), tal forma viene dada –sigue Kant– por el mero *gusto* del artista, regido por el ejercicio técnico, y no por el genio. Éste queda así limitado en su función (de modo análogo a la guerra, que debía ser conducida según normas «civilizadas», recuérdese). Kant teme al espíritu que él mismo ha conjurado: necesita de él para «poner en marcha» la cultura, y para sacudirla y conmoverla de tiempo en tiempo, evitando su *elanguescentia*. Pero debe ser constantemente regulado, transformada su salvaje potencia en fino producto bello. Aunque Kant no lo diga explícitamente, en la obra de arte genial se aúnan pues una forma, una superficie bella y un contenido inexponible, sublime, latente bajo la *formositas* exterior.[272] De ahí que el proceso de la genuina obra de arte no pueda ser enseñado (el hombre de genio tampoco lo conoce, y el artista de «gusto» sólo aporta el superficial pulimento «técnico»), sino sólo correspondido de tiempo en tiempo por otro genio.

II.6.7.4 – La idea estética da qué pensar.

Y de ahí también la potente y original doctrina kantiana de las *ideas estéticas*, expresadas por las obras de arte. Idea, en general –recuerda Kant–, es una representación referida a un cierto objeto de acuerdo a un principio, pero que nunca puede ofrecer conocimiento alguno de ese objeto (cf. § 57, Nota I; V, 342). Las ideas pueden estar referidas a un concepto objetivo, aunque nunca proporcionen conocimiento de su referente. Ya las conocemos: son las ideas (o conceptos) de la razón, de las que se ocupaba la Dialéctica de la primera *Crítica*. Pero también –y esto es nuevo– hay una clase de «ideas» que pueden referirse a una intuición (a una «cosa» dada: la obra de arte), de acuerdo a un principio meramente subjetivo (el de la consabida concordancia libre entre las facultades cognoscitivas). Aquí tenemos ante nosotros una intuición, pero no de un ente natural, sino que ésta es un producto de la imaginación creadora, para el cual no hay concepto adecuado. Mientras que la idea racional es un concepto *indemostrable* de la razón (y de ahí las falacias lógicas que conocemos, sobre todo la antinomia), la idea estética es una representación *inexponible* de la imaginación. En ambos caso es imposible un conocimiento objetivo. Pero mientras la primera alcanza validez en el ámbito práctico, la segunda genera *interpretaciones* constantemente nuevas según el estadio cultural y la «correspondencia» entre artistas geniales epocalmente separados (he aquí una premonición de la «historia efectual» de la actual hermenéutica). Una idea estética es, por definición, inagotable: pero da *mucho qué pensar*, mucho qué hacer, inyecta energía pura a través de los tiempos, y nos mancomuna en una actividad que es pródromo de la

[272] Como ya se ha indicado, Kant no conecta nunca el sentimiento de lo sublime con su teoría del genio. Sin embargo, y muy significativamente, utiliza la misma expresión para el producto artístico genial que para lo sublime matemático: en ambos casos es imposible la «comprehensión» (*Zusammenfassung*). Ambos apuntan a un concepto racional, pero esa referencia queda truncada, sin lograr acceder a un objeto determinado. Véase el siguiente texto (que anticipa la doctrina de las «ideas estéticas»), correspondiente al § 49, titulado: «De las facultades del ánimo que constituyen al genio»: «Ahora bien, cuando bajo un concepto se pone una representación de la imaginación que pertenece a la exposición de aquel concepto, pero que por sí sola ocasiona tanto qué pensar (*so viel zu denken*) que nunca se deja comprehender (*zusammenfassen*) en un concepto determinado y, por tanto, extiende indefinidamente –en el respecto estético– el concepto mismo, entonces la imaginación es aquí creadora y pone en movimiento a la facultad de ideas intelectuales (la razón).» (Ak. V, 314s).

moralidad. Pues así como el esquema permite la construcción de conceptos (y, por este medio, el avance del conocimiento), la idea estética es un *símbolo para la reflexión*. Todo concepto, al revelarse inadecuado a ella (adviértase de nuevo la semejanza con el sentimiento de lo sublime), va siendo estéticamente ampliado *in indefinitum* y, así, esa intuición «radiante», simbólica, es aquí, en la naturaleza sensible, anuncio de lo suprasensible: la libertad creadora de la imaginación apunta a la libertad práctica de la razón (cf. § 59).

Ahora, Kant está en disposición de cerrar al fin el círculo: el genio es la *naturaleza* (que obra) *en el sujeto*. Los «materiales» aportados en la obra genial tienen dos funciones: 1) bellamente conformados por los hombres de gusto (como si dijéramos: superficialmente «tallados» por los «técnicos»), sirven de modelo para la construcción de ingenios útiles para la cultura y la sociedad, aunque así se degradan; de ahí la necesidad de «explosiones» discontinuas de genialidad, para evitar –diríamos– el «aburguesamiento» de la cultura y el olvido de que ésta no es fin en sí misma, sino medio para –a través de la educación, la industria y la técnica– ayudar a la elevación del hombre a la moralidad; 2) pero su contenido continúa «intacto» (de ahí el carácter extrañamente atemporal de las obras de arte), y expresa *ideas estéticas:* intuiciones en busca de conceptos que les sean adecuados. Aquí, quien fracasa es el entendimiento, no la imaginación; por eso son esas ideas *símbolos*, en lo sensible, de lo suprasensible: del orden racional. Y así podemos finalmente entender la fórmula inicial, a saber: que, a través del genio, la naturaleza da la regla al arte. En palabras de Kant: «Según esto, cabe definir también al *genio* como la facultad de [engendrar] *ideas estéticas*; de este modo, a la vez, queda indicado el fundamento de que, en los productos del genio, sea la naturaleza (del sujeto) y no un fin reflexivo lo que da la regla al arte (producción de lo bello).» (V, 344). La naturaleza, lógicamente, no «piensa» (todos los pensamientos del artista respecto a su obra son «técnicos»; y todas las interpretaciones de una obra son meras aproximaciones a un contenido inagotable, y a su vez aprovechamiento de esa «fuente energética» para conectar las épocas entre sí: para *hacer historia* a partir de acontecimientos que, literalmente, "hacen época": *epochemachend)*.

La naturaleza no piensa, hemos dicho. Pero *da qué pensar*. Y lo primero que ella nos ofrece como «digno de ser pensado» es su propia función multiforme, su variada posición en el edificio crítico. Desde el punto de vista del *entendimiento*, la naturaleza se presentaba como una «máquina», abierta al conocimiento progresivo de las ciencias y regida por la Analítica de los Principios (en la primera *Crítica)*. Ahora, desde la *imaginación creadora*, la naturaleza aparece toda ella referida a la finalidad, pero en tres estratos que van por así decir incurvándose, interiorizándose reflexivamente: a) como disposición a la conformidad indeterminada a fin (la belleza), b) como ruptura de toda conformidad, pero para apuntar –en su desmesura y poder– a un fin que la trasciende y que ella prepara (casi por expulsión del hombre de su seno: lo sublime), y c) como irradiación inagotable de fines (conceptos), en cuanto facultad de ideas estéticas (el genio como naturaleza en el sujeto). Llegados a este punto, pues, nada más «natural» que preguntarse por la naturaleza desde el punto de vista de la *razón:* o sea, se trata ahora del problema de su finalidad *objetiva*, sin olvidar en ningún momento que, por tratarse de la naturaleza –y no de la razón misma–, esa consideración racional se hará *dentro del Juicio reflexionante*. Tal es la tarea de la *Crítica del Juicio teleológico*.

II.6.8.– Reivindicación de la Teleología.

En este respecto, podemos ser extraordinariamente breves, ya que las nociones más importantes al respecto han sido ya adelantadas. Desde Galileo, Descartes y Spinoza, la causa final («aquello en vista de lo cual algo existe o es hecho, es su fin *(télos)* o su mejor

acabamiento posible»)[273] había sido desterrada de la ciencia y de la acción humana, respectivamente. Sin embargo, y a través desde luego de Leibniz, Kant restituye la finalidad en ambos dominios. En el primero, el científico, la finalidad tiene desde luego una función limitada y, en lugar de obstaculizar la investigación, la fomenta y propulsa, en cuanto que dirige heurísticamente la sujeción a leyes de lo contingente,[274] al avanzar (sólo por vía subjetiva y reflexiva) propuestas de *regularidad* del curso fenoménico (cf. § 67). En el segundo, ya hemos visto cómo la finalidad sin fin de lo bello ofrece algo así como el *sentimiento originario* de toda sociabilidad, y cómo en el ámbito práctico toda propuesta de fin está subordinada al *fin final*. Sólo nos queda una reflexión, a saber: el modo en que la razón práctica se va abriendo paso a través de la finalidad *propia* de la naturaleza.

En este caso, no puede tratarse de meras fuerzas motrices (que se limitan a dar razón de cambios de estado o movimiento), sino de una «fuerza configuradora» (*bildende Kraft*; §65; V, 374), de un *nisus formativus*[275] que explicara «desde dentro», por así decir, la génesis y el programa de cuerpos naturales, cuya forma se adecúa a su concepto, esto es: que están dotados de *finalidad interna*. Y aquí tenemos un ejemplo distinguido del proceder analógico kantiano: así como, en arte, las ideas estéticas exigen pensamientos (siempre inadecuados a ellas), por estar «encarnadas» en una intuición, obra de la imaginación creadora, así también, en la naturaleza, existen seres cuya intuición nos sirve de *ejemplo*, de estímulo para la reflexión: tales seres (los organismos y, *ad limitem*, el cosmos en su totalidad) no pueden ser debidos a la mera imaginación, puesto que en ellos la «materia» y la «forma» coinciden (en último extremo), de manera que aparecen *como si*, a través de la «idea» de su especie, se conservaran, renovaran y reprodujeran a sí mismos (aquí, y sólo aquí, el final de la existencia del individuo es la cumplimentación del fin perseguido por su especie). En cuanto que sólo pueden ser pensadas como «causa y efecto de sí (aunque en doble sentido)»[276], tales «cosas» son consideradas como «fines naturales»: *Naturzwecke* (§ 64; V, 370). Ahora bien, vemos y observamos esos organismos, pero no sus fuerzas formadoras. De modo que el concepto que proponemos para pensar esas fuerzas ha de ser «prestado» por analogía: «Según su fundamento de determminación, nosotros conocemos solamente fuerzas de este tipo a través de la experiencia y únicamente *en nosotros mismos*, es decir, en nuestro entendimiento y voluntad como causa de la posibilidad de ciertos productos enteramente dispuestos según fines, a saber: las *obras técnicas*.»[277]

De acuerdo con esto, la observación nos lleva a postular fuerzas configuradoras y, por ende, a pensar éstas *como si* fueran manifestaciones de un Entendimiento arquetípico y creador, mediante un juicio reflexivo *en favor de* la experiencia, y no para sustituir a ésta mediante ideas trascendentes. Entiéndase pues bien: no se trata de reintroducir por la ventana lo que la primera *Crítica* echó por la puerta, a saber: el concepto del buen Dios como Creador del Mundo. Kant rechaza explícitamente la concepción del *realismo* de la finalidad objetiva de la naturaleza, tildado de "hiperfísico" (§ 73; V, 392). Su proceder es y sigue siendo aquí *crítico*, no dogmático[278]; es decir, Kant considera al concepto posi-

---

Aristóteles, *Physica* II,3; 195a23.

[274] Ver mi ensayo: *Causalidad y teleología en Kant*, en: J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid 1989, pp. 285–307.

[275] Kant tomó este término –enormemente popular, en su época– del biólogo Jo. Fr. Blumenbach, *Ueber den Bildungstrieb*. Gotinga, 1782.

[276] Sin que haya aquí, empero, contradicción. La causa es la especie (el concepto de la cosa); el efecto, el individuo. Sin embargo, la cosa es «la misma», porque la especie sólo existe obrando internamente como fin del individuo, y en éste (en Kant no hay lugar para el platonismo vulgar).

[277] *Ueber den Gebrauch*... (1788); Ak. VIII, 181. El término final es *Kunstwerke*. Pero es claro que aquí no se refiere Kant a las obras de arte, sino a los artefactos.

[278] Lo cual no significa que éste no sea correcto, una vez señalados críticamente sus límites y validez. En metafísica (de la naturaleza y de las costumbres), Kant procede en efecto dogmáticamente, o sea: *doctrinal-*

ble de un objeto (los organismos o «fines naturales»): «sólo en relación con nuestra facultad de conocer; por lo tanto, con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto.» (§ 74; V, 395). Hablando con rigor, nosotros no *observamos* fines en la naturaleza (un ser vivo es tan susceptible de explicación mecánica como un átomo de polvo; sólo que ella no agota su funcionalidad), sino que sólo *pensamos* ese concepto (en cuanto fin) a partir de la *reflexión* sobre el comportamiento de sus productos (los individuos, o sus miembros). Mucho menos, entonces, observamos a la Naturaleza como un Todo orgánico, gracias a la «Técnica» con la que opera; y menos aún, desde luego, tenemos acceso a la visión del supuesto Operario que la dirige y controla. Pero la perfecta coexistencia y apoyo mutuo que en la investigación científica presentan la explicación *(Erklärung)* mecánica y la "localización" *(Erorterung)* o *exhibitio* teleológica, nos llevan a postular un Principio común a la Máquina natural y a la Técnica de la Naturaleza: un *sustrato suprasensible*, bajo el cual subsumimos, en favor de la experiencia, la entera naturaleza como fenómeno, y no como «cosa en sí» (cf. § 78; V, 412).

De ahí el fracaso (que ya conocemos por la primera *Crítica)* de toda *teología física*, es decir: del intento de inferir, a partir de los «fines naturales», la causa suprema de la naturaleza y de sus atributos (cf. § 85; V, 436). Ese concepto (el de una Causa inteligente) puede ser, ciertamente, legitimado heurísticamente, como posibilidad de «hacernos una idea» de las cosas como fines naturales, pero resulta enteramente indeterminado, tanto en lo teórico como en lo práctico. Es inútil preguntarnos qué se «proponía» esa Causa al ordenar el mundo tal como lo observamos (por lo demás, esos propósitos serían, obviamente, externos a la naturaleza misma, de la que la Causa se serviría como instrumento para Sus propios fines). En verdad no debiera hablarse siquiera de "teología", sino sólo de *teleología física* (como hace el propio Kant; cf. V, 442), entendida como propedéutica para la única *teología* admisible dentro de una "Crítica del Juicio", a saber: la teología moral o *ético–teología*, la cual intenta «inferir, a partir del fin moral de seres racionales en la naturaleza (el cual puede ser conocido *a priori)*, la causa de ésta, y sus propiedades.» (V, 436).

Ciertamente, desde el punto de vista del fin moral y de su posibilidad de cumplimentación, o sea: desde una *teleología moral*, no se precisa de causa alguna para la conformidad a la ley (si no, la voluntad estaría movida heterónomamente). Pero no menos cierto es que nuestros actos van enderezados a cumplir fines en el mundo, y que debemos considerar a los objetos mundanos como medios para la consecución del fin final: a saber, el hombre *bajo* leyes morales (cf. § 87; V, 448 y la nota *ad locum)*. En este sentido, no basta la (autónoma) *nomotética* de la libertad, sino que es preciso contar con la de la naturaleza. Y para ello, es decir para poder *pensar* como enlazados la *necesidad práctica* del fin final y la *posibilidad física* de su realización (y obrar en consecuencia, bajo máximas del Juicio reflexionante), es preciso admitir la existencia de un Dios, aunque Kant reconoce al punto que este "argumento moral" es solamente *subjetivo*, aunque suficiente para seres morales. (cf. § 88). En última instancia, la argumentación no está basada en la lógica, sino en la *fe práctica* (como *habitus*, no como *actus)*, la cual no es sino el modo mismo moral de pensar de la razón, en cuanto presta su aquiescencia a algo inaccesible al conocimiento (cf. § 91; V, 471). De este modo, la teleología moral *sí* puede efectuar la transición a una *teología moral*[279], la cual, a su vez, está enderezada por completo a la

---

mente. Pero ya sabemos que no hay correlato metafísico de la tercera *Crítica*. Aquí nos hemos de limitar al Juicio reflexionante, sin poder enunciar juicio determinante alguno.

[279] En cambio, la aparente fuerza de los argumentos físico–teológicos se debe a que la moralidad completaba subrepticiamente la defectuosidad de la argumentación: porque somos o debemos situarnos libremente bajo

religión, esto es, al uso práctico de la razón en el respecto subjetivo: «el *reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos*». (V, 481).

De este modo enlaza Kant el final de la tercera *Crítica* con las concepciones religiosas que saldrán a la luz tres años después. El edificio crítico está cerrado (no sin grietas, tanto en los cimientos naturales como en el tejado moral). Por nuestra parte, sólo queda por preguntar cómo se realiza en el curso del mundo (si se realiza, en general) esta incesante «circulación» del sustrato suprasensible entre naturaleza y libertad. Hemos pensado aquélla, en efecto, subjetivamente y bajo la guía del Juicio reflexionante, como fomento y propulsión –significativamente, mediante rechazo y como *revelatio sub contrario*– del fin final moral. Al fin, la naturaleza, en cuanto pensada subjetivamente *como* si se debiera a la obra de Dios, ha de ser *juzgada* como «buena» (aun cuando en ella parezca tener toda su vigencia el castizo y cruel refrán: "quien bien te quiere, te hará llorar"). Pero la historia de los hombres, cuyo ominoso comienzo es –según Kant– un acto libre de elección del mal, ¿está igualmente orientada teleológicamente hacia el *Homo noumenon*, o es más bien, como pensaba Macbeth, el cuento de un idiota, lleno de ruido y de furia?

II.7.– INSOCIABLE SOCIABILIDAD: EL ÁMBITO DE LA HISTORIA.

Sabemos, por una *Reflexión* de Kant (1471; Ak. XV, 651), que éste acariciaba el proyecto de establecer «una Historia *a priori* del género humano.»[280] Una Historia que –por analogía con la Teleología respecto a la explicación mecánica de la naturaleza– no habría de estar reñida con la Historia empírica, sino que debería propulsar a ésta y orientarla a ese *fin final* que ya conocemos, y cuya expresión en el ámbito político: el Sumo Bien realizable en la historia, sería la consecución de una *paz perpetua* universal, en el seno de una *sociedad civil* administrada según principios del derecho.[281]

¿Qué pretende Kant con esta elevación de la Historia a un plano trascendental? En primer lugar, la erradicación del nihilismo, que ya en su época comenzaba a extenderse como un cáncer a la vista del triste espectáculo de la historia, tras el fracaso de la Teodicea. En segundo lugar, evitar el *fanatismo*, que lleva a los hombres a abandonarse a los «inescrutables designios de Dios» y, así, deponen su libertad para convertirse en marionetas de un destino tan arbitrario como incognoscible. Pero: «El curso del mundo es una disposición de la Naturaleza, no un teatro de marionetas; no se rige por decre-

---

la ley, por eso obramos prácticamente; y porque así obramos o debemos obrar, por eso actuamos pragmática y técnicamente en el mundo; y, en fin, porque así lo hacemos, pensamos subjetivamente el mundo como ordenado. El orden inverso es inviable. Nunca habríamos buscado ordenación y regularidad en el mundo si no lo considerásemos de antemano como el territorio en que ha de ejercerse la moralidad.

[280] Por convención, escribimos «Historia» para referirnos a la disciplina, e «historia» para designar el curso mismo de los eventos.

[281] Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht* (= *Idee*). Tesis V; Ak. VII, 22. Las concepciones de Kant sobre la historia se recogen en esta obra de 1784, en la Recensión de la obra de Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), de 1785, en el *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) y en la Segunda Sección de *Der Streit der Facultaten* (1798), cuya parte principal (*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*) es de 1797. Los tres opúsculos están traducidos al castellano por C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo bajo el título: *Ideas* (sic por el orig.: *Idee*) *para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos. Madrid 1987 (con un buen estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo). Además, es importante a este respecto la lectura de KU §§ 28, 60 y 83 (sobre todo este último §).– Sobre la temática de la paz perpetua hay una importante recopilación de ensayos, eds. por R. Rordíguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán: *La paz y el ideal cosmpolita de la Ilustración* Tecnos. Madrid 1996.



Immanuel Kant
Calcografía de H. Lips, según C. Vernet

tos, sino por leyes (*semel iussit, semper paret*).» (*Refl*. 5.551b; Ak. XVIII, 217).[282] Y en tercer y último lugar, evitar una cobarde «ensoñación» propia del hombre que, en su desesperación ante la corrupción generalizada, malentiende *pro domo sua* la religión y, olvidando que él es el legislador y forjador de su propio destino, se abandona a la muelle esperanza de acceder a «una plena intención racional... únicamente en otro mundo». (*Idee*; Ak. VIII, 30).

El opúsculo de 1784 está redactado a modo de un claro y conciso «manifiesto» o programa de esa Historia (que Kant nunca llegó a desarrollar por entero), con nueve Tesis, que desarrollaremos brevemente. Antes, sin embargo, es preciso localizar esa única *Idea* que debe guiar el establecimiento de una Historia Universal en sentido cosmpolita (frente a las plurales «Ideas» del escrito contemporáneo de Herder, cuyo manuscrito conocía probablemente Kant, aunque por vía indirecta). Aquí, de nuevo, vemos aparecer a la Naturaleza (ahora, desde luego, escrita con mayúsculas) en la última y más alta de sus proteicas funciones, a saber: como *Providencia* o señal (siempre pensada en favor de la experiencia) de la sabiduría divina en el mundo.[283] Sin embargo, sería un error confundir la Naturaleza con el Dios estoico o con la Divinidad ilustrada de un Barón d'Holbach. La Naturaleza–Providencia no deja de ser la «Máquina» de la primera *Crítica*, de ser pensada en sus obras como «Técnica» (según la tercera) y sobre todo de ser considerada como «Madrastra» (de acuerdo a la segunda). Una «madrastra» abnegada, ciertamente. La Idea que en efecto se «propone» la Naturaleza, su "plan oculto" para con los hombres (la consecución asintótica de una *respublica noumenon)*, no implica en absoluto una estoica adecuación de éstos al *ordo naturalis*, sino, muy al contrario, la subyugación de este orden *superficial* a ese *sustrato suprasensible* que brillaba en la *Crítica del Juicio*. Aquí, en el nivel colectivo de la Historia Mundial, se repite la paradoja del «varón noble y desesperado» que ha de conservar su vida aunque no sienta

---

[282] Rodríguez Aramayo, que cita este pasaje en su «Estudio preliminar» (*op.cit.*, p. XXIX), insiste con razón en el sabor *estoico* que impregna a la «Historia filosófica» de Kant, y localiza la cita latina («una sola vez ordenó, siempre obedece»): *De providentia* c. 5, de Séneca, también recogida por Leibniz en su *Teodicea* (ed. Gebhardt, *Ph.Schr*. VI, 386s).– Un valioso indicio, éste, de que Kant intenta salvar en lo posible la racionalidad del curso del mundo, tras el «fracaso de todos los ensayos filosóficos en Teodicea», según el título homónimo del opúsculo de 1791 (Ak. VIII, 253–272).

De todas formas, esa función se encuentra ya en la primera *Crítica*. Por lo que hace a los principios regulativos, dice: «tiene que dar exactamente lo mismo decir que Dios lo ha querido así en su sabiduría o que la naturaleza lo ha dispuesto así en su sabiduría.» (*KrV* A 699/B 727). Para evitar las ensoñaciones *hiperfísicas*, Kant prefiere seguir el «lenguaje modesto y razonable de los filósofos de todos los tiempos» y emplear como sinónimos: «sabiduría y providencia de la Naturaleza» y «sabiduría divina.» (A 791/B 729).

gusto por ella, humillando su individualidad *patológica*. Si el género humano ha de servirse de las fuerzas naturales para, escapando de su animalidad, erigirse primero pragmáticamente en Cultura y luego, asintóticamente, en *Reino de Dios sobre la tierra*, ha de *violentar* (como ya vimos a propósito del sentimiento de lo sublime) la *fuerza* misma de la Naturaleza; pero puede hacer esto sólo en virtud de que ella misma se dispone *a la contra*, generando cataclismos y guerras continuas para que el hombre, ese extraño ser *en* la Naturaleza, aprenda por fin que él no es un ser *de* la Naturaleza. Hegel dirá algo análogo después, pero con mayor brutalidad y contundencia: «La meta de la Naturaleza es suicidarse *(sich selbst zu töten)* y, rompiendo de parte a parte su corteza inmediata y sensible, quemarse como el ave Fénix para resurgir de esa exterioridad, rejuvenecida, como espíritu.» *(Enz.* § 376, Z.; *W.* 9, 538). Examinaremos esa Idea (buena para el hombre moral, mala para la Naturaleza y el hombre sensible), al hilo de las nueve Tesis de *Idee*.

La primera Tesis reza así: «Todas las disposiciones naturales *(Naturanlagen)* de una criatura están destinadas a desplegarse una vez plenamente y en conformidad a fin.» (VIII, 18). Parte pues Kant de un presupuesto *teleológico*, en un nivel exquisitamente natural (y que sólo ulteriormente será justificado: en la Segunda Parte de la *Crítica* de 1790, como ya hemos visto). No pueden existir órganos que no presenten alguna utilidad y conformidad a fin. La Tesis II salta, en cambio, al plano puramente humano: «En el hombre (en cuanto única criatura racional sobre la tierra) las disposiciones naturales cuya meta es el ejercicio de su razón, deben desarrollarse plenamente sólo en la especie, y no en el individuo.» *(ibid.)*. Kant justifica tan pesimista aserto sobre la base (epicúrea) de la *brevitas vitae*; pero nosotros sabemos ya que algo más pavoroso se esconde en la condena del individuo, como tal: su *amor propio*, la *libertad externa* como primera pasión, que lo empuja al dominio de los otros y de lo otro: el *mal radical*, en suma.

En la Tesis III se apunta ya la paradoja (que brillará en todo su esplendor en la tesis siguiente), a saber: ¡la Naturaleza «quiere» que el hombre no sea un ser natural! Isis, la *veneranda Mater Natura*, descubre así su propio juego: ella era en verdad una *mater putativa* (en curiosa y muy luterana inversión del *pater putativus* de la Encarnación). Dice Kant: «La Naturaleza ha querido[284] que el hombre extraiga por entero de sí mismo[285] cuanto va más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal y que no se haga partícipe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por su propia razón.» (VIII, 19). Al respecto, desarrolla Kant una breve filosofía de la cultura, de corte muy ilustrado, y especialmente humeano: en comparación con los demás seres, adaptados a su «nicho ecológico» (diríamos hoy), el hombre es un animal *deficitario*, para que saque fuerzas de flaqueza y aprenda a valorar más su *autoestima* racional que su bienestar físico. Pero aquí, abruptamente, saca a colación Kant una de las dificultades que gravarán con mayor fuerza sobre toda consideración del *progreso indefinido* del género humano (ya anticipada, por demás, en la parábola bíblica de los viñadores).[286] El propio Kant reconoce que es "extraño" y hasta "enigmático" que todas las generaciones anteriores parezcan afanarse, en medio de sufrimientos y calamidades sin cuento, solamente en favor de las siguientes, hasta llegar a una última gene-

---

[284] «Ha querido» pues de siempre, en un pasado «esencial», eterno. Obedece por tanto órdenes que no han surgido de ella, sino de la Ley Moral (del Padre, si queremos).

[285] Por seguir con la terminología religiosa: como el Hijo que, en la *generatio intratrinitaria*, procede solamente del Padre y es coeterno con Él. *Mutatis mutandis*, la Mismidad del hombre es la Ley Moral. Que en base a ella pueda conocerse a *sí* como Libertad y «morir» a su naturaleza «física», individual, para sacrificarse y transfigurarse en Humanidad, deja a las claras la «traducción» laica que Kant está haciendo de la doctrina trinitaria.

[286] Véase al respecto la interpretación que, desde una perspectiva hegeliana, propongo de tal parábola: *El sitio de la historia*. Akal. Madrid 1995, pp. 60–62.

ración que, sin esfuerzo, tendrá «la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban.» (VIII, 20). La paradoja no es sólo "enigmática", sino cruel e injusta, y atenta directamente contra el imperativo categórico: no tratar al hombre como medio, sino como fin en sí mismo. Aquí, la Naturaleza–Providencia no sólo maltrata a toda la Humanidad (salvo a la última generación), sino que la engaña, pues la lleva a hacerse ilusiones, o sea a proponerse fines que sirven inconscientemente a un *fin final* que cada generación ignora (hasta que el filósofo Kant lo descubre, evidentemente). Nuestro autor no resuelve por demás la paradoja (que atenta contra los cimientos de toda su doctrina), sino que acepta tranquilamente que, en cuanto clase de seres racionales, el género humano es inmortal, mientras que cada individuo ha de morir por mor de la «consumación del desarrollo de las disposiciones de la especie.» (*ibid.*). En el fondo, como se ve, la idea del progreso hacia una sociedad cosmopolita es aún más cruel que la clásica de las especies naturales; según ésta, cada individuo alcanza su propio fin (en el doble sentido del castellano: su final –su muerte– cumplimenta en cada caso el fin de la especie –su conservación, a través de la reproducción–). Por el contrario, según Kant, parece que todos los hombres hayan de morir sólo para que el Ultimo Hombre (el *limen*, el *eschatón* de la historia) llegue al ansiado *fin final*.

La celebérrima Tesis IV concreta la *revelatio sub contrario* en su aspecto más siniestro: la necesidad de la guerra (que destruye no sólo a los hombres, sino también a la Naturaleza, al menos en su aspecto fenoménico). Nosotros sabemos que el *sensus communis aestheticus* suministra algo así como un principio de *sociabilidad:* el gusto por la intercomunicación –a su vez, germen de toda sociedad– se basa en un placer previo y compartido por todos los hombres: el del sentimiento de la belleza (al cual coadyuva –aunque no produce– la Naturaleza misma). Es evidente, sin embargo, que las sociedades se despedazan entre sí a muy diversos niveles: desde la competencia comercial al colonialismo, para acabar en los fenómenos de la guerra civil, fratricida, y de las Guerras Mundiales, los cuales no pudo conocer Kant (aunque un ensayo para las dos versiones se diera en Europa con ocasión de la Revolución Francesa). El hombre no es sólo *zoon politikón*, sino también (y quizá con mayor frecuencia, como Ernst Jünger nos ha recordado) *homo necans*: el único «animal» que no mata simplemente por asegurar su supervivencia física o la de su prole. La Tesis IV se enfrenta a este problema (el más grave de la Humanidad), aunque –como de costumbre– lo endulza resolviendo el antagonismo asintóticamente, desplazándolo *ad calendas graecas*: «El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de la misma[187] en la sociedad, en la medida en que tal antagonismo acaba por convertirse al fin en causa de un orden conforme a legalidad.» (VIII, 20). Tal antagonismo es denominado: *insociable sociabilidad*, es decir: la propensión de los hombres a vivir en sociedad está indisolublemente ligada a la tensión contraria: la ruptura individualista de toda sociedad. Los hombres no pueden soportar a sus congéneres, pero tampoco prescindir de ellos. Esa tensión configura así una espiral: de la barbarie a la cultura, que desde luego no pasa por la felicidad (despectivamente despachada como paz ovina). La robusta vena realista de Kant le lleva incluso a un «impío» ditirambo: «¡Gracias sean dadas pues a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la desfavorable vanidad que nos lleva a rivalizar, por el nunca

---

Adviértase pues que es la Naturaleza la que promueve guerra consigo misma. El antagonismo pasa a través del hombre: pero es de la propia Naturaleza. Kant no es estoico.

satisfecho deseo de tener y hasta de dominar!» (VIII, 21). No hay que olvidar que la primera –y más irradicable– pasión y el *factum* de la moralidad (el único «hecho» suprasensible de que tenemos noticia cierta) son designados por el mismo término: *libertad* (como pasión, externa y egoísta; como *factum moral*, interna y altruista, universalizante). Bien puede decirse al respecto que, en Kant, la historia comienza por la libertad de la pasión (el mal) y finaliza por el *entusiasmo*, por la pasión de la libertad[288] (a la que se tiende como Sumo Bien político: la paz perpetua, ya que la libertad, cumplida en el Sumo Bien moral, se halla escatológicamente «al otro lado» de la historia y el tiempo).

Las Tesis V y VI sacan, por su parte, las consecuencias de ese antagonismo, de ese «estigma» o marca natural que nos hace avanzar a través de lo que Agustín llamaba *splendida vitia* y el propio Kant, con mayor contundencia, «brillante miseria» (*glanzende Elend*; *KU* § 83; Ak. V, 432): la *desigualdad entre los hombres*, su desenfrenada competitividad (no hace falta recordar que la era de Kant es la del auge de la burguesía y de la revolución industrial), es absolutamente necesaria para una cultura *naturalmente* (en el sentido de esa Naturaleza que «obra libremente») *antinatural* (en el sentido de la naturaleza fenoménica, humillada y devastada por el maquinismo, la industria y las guerras). Pero esa desigualdad[289] está, *sans le savoir* (como el gentilhombre de Molière), orientada hacia la «solución final»: «El mayor problema del género humano, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la consecución de una *sociedad civil*[290], administradora universalmente del derecho.» (Tesis V; VIII, 22). Ahora bien: «Este problema es al mismo tiempo el más difícil, y el último que será resuelto por el género humano.» (Tesis VI; VIII, 23).

La sociedad civil implica en efecto «*libertad bajo leyes externas*» (VIII, 22)[291]. Pero, ¿quién impondrá esas leyes? Obviamente, habrá de ser un hombre. Y Kant confiesa brutalmente que «el hombre es un *animal que*, si ha de vivir entre otros de su especie, *tiene necesidad de un Señor* (o de un Amo: *Herr*, F.D.).» (VIII, 23).[292] Con la metáfora del árbol, de la que tanto gusta Kant, señala en efecto que de una «madera tan torcida» como es la naturaleza humana no es posible que crezcan árboles hechos y derechos sino quebrantando las propias voluntades (al principio, desde fuera y desde arriba: *von oben herab*). Claro que, ¿quién garantiza que el Amo –al fin, un hombre– sea el primero que quiebre su propio egoísmo y libertad externa en favor de los demás, para lo cual se requieren *conceptos* precisos sobre lo que debe ser una buena Constitución política, *experiencia* sobre el curso de los acontecimientos, y sobre todo *buena voluntad* para atenerse a la pro-

---

[288] Ver mi *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Natán. Valencia 1988.

[289] Una desigualdad que, por lo demás, se opone frontalmente a la definición del Derecho, según el propio Kant: «conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser unificado con el del otro según una ley universal de libertad.» (MS; Ak. VI, 230).

[290] Orig.: *bürgerliche Gesellschaft*. Todavía no están separados en Kant, obviamente, los dos sentidos que puede tener el término hoy, tras el marxismo: «sociedad civil» (pues el *Bürger* es el ciudadano, el habitante de ciudad, frente al villano) y «sociedad burguesa». La primera expresión no alude en Kant a una etapa histórica: con la tendencia hacia ella comienza la entera historia (separándose así unos «animales» del *status naturae* hobbesiano: gracias a esa separación y desgarramiento, por vez primera «hombres»), y con su consecución finalizará ésta, abriéndose al escatológico Reino de Dios sobre la tierra.

Paradoja de la legalidad coercitiva: la libertad externa resulta interiorizada (y, así, susceptible de universalización) al sujetarse a una ley también externa, positiva. Un bucle que se resolverá *reflexivamente* al unificarse quiasmáticamente, en cada persona como representante de la Humanidad, la interiorización de la Ley y la exteriorización de la Libertad interna. De este ideal se nutrirían los pensadores anarquistas (y, en última instancia, también los socialistas).

[292] Por eso, Kant repetirá muy en serio, y no irónicamente, la orden de Federico II, aludida implícitamente en el opúsculo *Was heisst Aufklarung?* (coetáneo de *Idee*): «El oficial dice: ¡no razonéis, sino obedeced! El consejero de finanzas: ¡no razonéis, sino pagad! El clérigo: ¡no razonéis, sino tened fe! (Sólo un único Señor en el mundo dice: «*razonad* cuanto queráis y sobre lo que queráis, *¡pero obedeced!*).» (Ak. VIII, 37).

pia Constitución por él promulgada?[293] ¿Y quién garantiza –tal pregunta no se la hace Kant– que incluso en ese caso esa Voluntad omnímoda no acabe por exterminar a los hombres concretos en favor del Hombre en abstracto, como en el caso del Gran Inquisidor de Dostoievski?

La solución kantiana, tal como aparece sobre todo en *La paz perpetua*, no es muy convincente, a la verdad: se trata de una nueva versión de la conseja –extendida de Platón a Heidegger, pasando por Voltaire– de «guiar al Guía». El filósofo desconfía, y con razón, de todo altruismo por parte del gobernante: «la posesión del poder echa irremediablemente a perder el libre juicio de la razón.» (*Zum ewigen Frieden*; Ak. VIII, 369). Pero ese mismo filósofo, encarnación y vanguardia del Hombre Universal, podría aconsejar al soberano, si bien ya no directamente (como Voltaire), sino en cuanto funcionario de la Facultad de Filosofía, la cual influiría por su parte en las otras Facultades, que están directamente al servicio del Poder (véase *El conflicto de las Facultades*). Eso, por un lado. Por otro –y anticipando la función del «intelectual»– la libertad de expresión (de pluma) permitiría al filósofo difundir sus ideas entre el público, el cual, a su vez, reclamaría reformas a su Soberano.[294]

Sin embargo, esta argumentación tiene una consecuencia interesante, que apunta a las relaciones entre Historia e historia. ¿Cómo, sin oficiar de «profeta», es posible prever el futuro? (Un futuro que Kant ya vislumbra: el *fin final* moral y la sociedad *cosmopolita*). O lo que es lo mismo: ¿cómo orientar el curso de los acontecimientos (la historia) mediante su interpretación (la Historia)? En primer lugar (y en correlación con las «explosiones» geniales, que hacen literalmente historia, y que Kant extenderá en la *Antropología* al desarrollo de las ciencias y de la política), el tiempo humano se da *en* el físico (y por él, cronológica y astronómicamente, se cuenta). Pero no está sometido a la uniformidad del tiempo físico (como prueba el cómputo de la historia misma, a partir de un Acontecimiento decisivo), sino convulsionado por *Begebenheiten*[295]. En *El conflicto de las Facultades*, Kant aludirá a la Revolución Francesa, cuyo *espectáculo*, visto desde «sitio seguro» (como en el caso de lo sublime), no puede sino suscitar en el ánimo de los espectadores[296] un *entusiasmo*, el cual «no puede tener otra causa que el de una disposición moral del género humano» (Ak. VII, 85). En segundo lugar, el filósofo, oficiante de historiador, puede extender con la pluma ese entusiasmo hacia «acontecimientos donadores de sentido» todavía inexistentes (anticipo kantiano de todas las «vanguardias»), mediante una suerte de *fullfilling prophecy* o profecía que se cumple a sí misma, pues propaga interesadamente aquello que desea se cumpla.[297]

---

[293] Nosotros podemos recordar muy bien al absolutista Fernando VII, el cual, en apuros, dijo eso tan bonito de: «Marchemos todos juntos, y yo el primero, por la senda constitucional».

[294] Sobre la debilidad de estos argumentos he tratado en mi: *Natura daedala rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra*. En el vol. cit.: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, pp. 191–215, espec. p. 205s.

[295] El término –al cual ya antes aludimos– es de difícil traducción: «eventos» o «acontecimientos» dice demasiado poco. Son acciones que, al convertirse en «hecho», escanden y ordenan todos los demás hechos. Atendiendo a la raíz *geben* («dar»), podríamos decir que son *donaciones de sentido*: lo que convierte una mera cuenta aritmética en un *proceso orientado*.

[296] Kant no quiere en absoluto una revolución así para Alemania. Pero piensa (y ultramontanos como De Maistre y Gentz seguirán esa tesis *a la inversa*, despojándola de todo ardid «natural» y volviendo a dar a Dios lo que es de Dios) que puede servir de escarmiento al Monarca, que se apresurará a dictar reformas para evitar el estallido en su país.

[297] *Der Streit der Facultaten* (Ak. VII, 79s): «Pero, ¿cómo es posible una historia a priori? – Respuesta: cuando el que predice (*Wahrsager*) *hace* él mismo las *Begebenheiten*, ocasionando así lo que él anunció de antemano.» Claro está que esto implica una gran confianza en la Razón (como no podía ser menos, en Kant). La predicción puede tener efectos indeseables, y no llevar desde luego al «progreso hacia lo mejor», cuando son los

Pero volvamos a *Idee*. Su Tesis VII reza: «El problema de la consecución de una perfecta constitución civil depende del de la *relación exterior entre Estados* conforme a ley; y sin la solución de este problema no podrá ser resuelto el primero.» (VIII, 24). Es aquí donde se aborda francamente el problema de la guerra y la paz, luego profundizado en *La paz perpetua*, de 1795. En este opúsculo (desengañado Kant por el Terror de la Revolución Francesa y por las consiguientes guerras revolucionarias) atenúa Kant sus exigencias de consecución de un *Estado mundial* (que seguramente aumentaría la opresión y la «barbarie civilizada», en lugar de contribuir a una paz *positiva)*, en favor de una Federación libre de Pueblos, en lucha continua contra los factores de discordia (fundamentalmente, la diversidad de lenguas y de confesiones religiosas), y sin que las distintas naciones pierdan su identidad (Kant, todo hay que decirlo, no está en absoluto a favor del mestizaje entre las razas). No en vano se ha visto en Kant un precursor de la Sociedad de Naciones y, hoy, de la O.N.U., aunque subsisten diferencias de bulto entre ambas concepciones (Kant no admitiría, como hemos visto, ni la libertad de cultos ni las relaciones interétnicas).

La Tesis VIII redunda en la noción anterior, insistiendo en que el «plan oculto» de la Naturaleza se lleva trabajosamente a cabo a través del *mecanismo* que rige las actuaciones de los hombres, especialmente de los Príncipes y de los financieros. Por lo demás, en ninguna otra Tesis se echa de ver tanto como en ésta el sabor de «traducción» laica de las viejas teologías de la historia (de Agustín y Gioacchino da Fiore a Bossuet): «Cabe considerar la historia del género humano a grandes rasgos como la cumplimentación de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una Constitución estatal interior y, *a tal efecto*, también exteriormente perfecta, como único modo (*Zustand)* de que ella, la Naturaleza, pueda desarrollar plenamente sus disposiciones en la humanidad.» (VIII, 27). Kant confiesa francamente la escasez de indicios (las *Begebenheiten* de 1797) que permitan tan grandes esperanzas, pero no deja de confiar en el auge de la libertad, no por la voluntad de quienes detentan el poder, político o financiero, sino porque el «liberalismo» (podríamos llamarlo así), al fomentar la economía de mercado, propulsa indirectamente la difusión de la libertad. De la misma manera, estima que las guerras pueden ir haciéndose cada vez más inviables, por lo onerosas que resultan para la deuda pública. Resulta difícil no esbozar una sonrisa (amarga, desde luego) ante la confianza kantiana de que los negocios propulsen indirectamente la legalidad y, a su través, la moralidad. Pero esa sonrisa se borra de inmediato cuando leemos en el *Muthmasslicher Anfang*, de sólo dos años después: «En el estadio cultural... en que aún se encuentra el género humano, la guerra es un medio imprescindible para seguir impulsando a aquél hacia adelante; y sólo después de una cultura cabal (que sólo Dios sabe cuándo se conseguirá) será para nosotros saludable una paz duradera, la cual, a su vez, únicamente por medio de la guerra sería posible.» (Ak. VIII, 121).

Pero, ¿cómo va a ser posible que de la cadena ininterrumpida de guerras surja una paz duradera y positiva, o sea, basada en el derecho –y a su través, en la moral–? ¿Acaso cree Kant en la «lucha final» en la que todos debemos agruparnos, en una «madre de todas las batallas» que acabe definitivamente con las guerras? Aquí (como en la propia historia geológica) oscila Kant entre su creencia en la teoría cíclica de las catástrofes (tomada de Camper) y su prudencia política, que le hace desear reformas paulatinas (algo levemente incongruente con quien exige en filosofía trascendental y en religión

---

políticos los que ponen las condiciones para que se cumpla lo que, luego, ellos mismos son los primeros en lamentar, utilizando a tal fin al intelectual: antes (para difundir consignas) y después (para justificar fracasos).

una «revolución del modo de pensar»). En todo caso, parece que él pensaba que, antes, las guerras habrían favorecido el *ecumenismo*, empujando las naciones belicosas a pueblos más débiles hasta los confines de la tierra[198]; y, ahora, que no sería posible una constitución republicana *interna* (como apunta la Tesis) sin una ordenación interestatal, o sea sin un derecho internacional respetado por todos. Bastarían un puñado de años para comprobar que las naciones poderosas del *Ancien Régime* se unían en una liga, sí, pero para acabar mediante la guerra con el único Estado (aparte de los por entonces lejanos Estados Unidos de América) que se había atrevido a darse a sí mismo una constitución republicana.

En fin, la Tesis IX dice: «Un ensayo filosófico de elaborar la Historia Mundial en general, según un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta unificación civil del género humano, tiene que ser considerado como posible e incluso como propulsor de esa intención de la Naturaleza.» (VIII, 29). De nuevo, el cauto Kant reconoce que se trata de un mero principio *regulador*, equidistante entre los principios cognoscitivos y una mala novela sobre la historia. Para ello, pide la colaboración de la «historiografía» y su sumisión a la Historia filosófica, al igual que la ciencia natural habría de someterse a una regulación teleológica. Y una coda final, llena de humor: piensa que las alabanzas de los historiadores a los Soberanos y sus ministros puede encauzar la ambición de éstos: la esperanza de conseguir un puesto glorioso en la Galería inmortal de la Historia podría servir de «*pequeña* motivación» para que aquéllos se ajusten al derecho.

Nadie podría arrogarse, hoy, el derecho de esbozar una mueca de superioridad ante la filosofía kantiana de la historia. Primero, porque los problemas que él señala siguen vigentes, e irresueltos (y algunas de las soluciones propuestas han resultado catastróficas). En segundo lugar, porque el anciano de Königsberg supo templar constantemente sus ideales con una veta de profundo realismo político, como si su optimismo no fuera sino el resultado de una lucha interna entre contrapuestos factores de ambición y ridícula vanagloria: una especie de negación de la negación de la inanidad política. Al respecto, vaya un último ejemplo. Pues si en el arte es la naturaleza genial la donadora de modelos, en política: «es la razón la que da la regla» (*Anthr.* § 57; VII, 432). Así, los políticos –arguye astutamente Kant– no pueden gobernar a los hombres y cargarlos de impuestos (y aun mandarlos a la guerra), sin *inventar* una ficción que los disponga a la obediencia, pues la fuerza desnuda no puede imponerse a medio plazo. Así, urden la patraña de la «soberanía popular»: algo que está en estridente contradicción con su proceder. Los súbditos recogen encantados tal ficción, porque «el mundo quiere ser engañado» (*mundus vult decipi*). Ambos, gobernantes y gobernados, se engañan, pues. Pero el mantenimiento de ese engaño exige la creación de instituciones que remeden el cumplimiento de lo prometido (Kant pone como ejemplo la Cámara inglesa de los comunes, donde se legisla *como si* el pueblo fuera soberano, o la Convención Nacional francesa, que coquetea con la noción de «igualdad»). Esas instituciones son «mero formalismo». Y sin embargo... sin embargo, la mera apariencia de legalidad es en cualquier caso mejor que la privación de ésta por «un golpe de mano». (§ 33; VII, 181s). Además, la supervivencia del Estado (y la de los gobernantes) exige que esas instituciones estén abiertas a la controversia y a la crítica. Quien despierta en el pueblo siquiera una «apariencia» de libertad, ya no podrá nunca apagar ésta. El pueblo ordinario (*das gemeine Volk*) exigirá que se le escuche en sus justas reivindicaciones, o irá a la revolución (cf. § 10; VII,

---

[198] Sólo que no se ve en qué pueda ello ayudar a la consecución de una Cosmópolis jurídico–política, pues el determinismo geográfico le habría debido llevar a pensar en una paulatina degeneración de esos pueblos, que difícilmente podrían firmar un pacto de igual a igual con los poderosos que les expulsaron de sus tierras.

145). Kant sabe escribir derecho con renglones torcidos. Pero, en definitiva, ningún progreso será posible en la historia sin una verdadera revolución interior, sin la toma de conciencia de que es necesario *cambiar la vida*. «La más grande revolución en el interior del hombre es: "que él salga de su minoría de edad, de la que él mismo tiene la culpa".» (§ 59; VII, 229).

II.8.– LA IRRADICABLE TENSIÓN DEL DUALISMO.

Tras tantas páginas dedicadas a la obra de Immanuel Kant, bien está que por un momento miremos hacia atrás, y comprendamos que toda su filosofía depende de aquella "gran luz" que él dijo ver hacia 1769: el descubrimiento de la *antinomia* de la razón. En el fondo, la estructura del criticismo es sencilla: separa los extremos tan radicalmente que luego se afana en vano por encontrar *transiciones*, vínculos de unión entre ellos, en una huida hacia adelante, *asintótica*, que prefigura el «infinito malo» denostado por Hegel, pero que por otra parte muestra un robusto escepticismo –siempre templado por una esperanzada vena teleológica–. Kant no se hace ilusiones ni sobre Dios, ni sobre el Mundo, ni sobre el Hombre. Y por tanto, se niega a cerrar con una palabra tan idealizada como mendaz las heridas descubiertas. Repasemos, para finalizar, la cadena de antítesis. En la filosofía trascendental, receptividad / espontaneidad; en metafísica de la naturaleza, fuerza atractiva / fuerza repulsiva; en teleología física, causalidad mecánica / fin natural; en ética, sentimiento / ley[299]; en religión, propensión al mal / disposición al bien; en estética, finalidad sin fin (belleza) / ruptura dolorosa de toda conformidad finalístico–natural (sentimiento de lo sublime), y más: genio / hombre de gusto; en la cultura, brillante miseria / legalidad; en la historia, en fin, insociable sociabilidad. Todas estas escisiones (de las que cabría aportar más ejemplos) se encierran en la tensión entre las llamadas "facultades totales" (*Gesammte Vermögen*): facultad cognoscitiva *versus* facultad de desear. Por la primera, el sujeto empírico se vuelca al mundo, sólo para reconocer que la verdad de ese mundo (en el plano fenoménico) sólo se encuentra en el regreso al sujeto trascendental *de fondo*. Por la segunda, la libertad externa, el egoísmo, tiende a adueñarse del mundo y a asimilarlo a sí, hasta reconocer que sólo en el altruismo puede reconocerse, purificada, como verdadera libertad. Dos *bucles* contrapuestos que coinciden en lo Mismo.[300] Tal la espléndida «maquinaria» de la antitética kantiana, salvada precaria, humanamente, por el Juicio: ese talento «natural» que no se puede enseñar, ni adquirir. Que no en vano llamó a sus tres obras capitales: *Crítica*, de *krínein*, juzgar y enjuiciar.

Una vez dijo Whitehead, un tanto hiperbólicamente, que toda la filosofía podía considerarse como notas al pie de las páginas de Platón. Con más modestia, pero quizá con mayor razón, yo me atrevería a decir que toda la filosofía *actual* debiera ser vista como un cúmulo de observaciones marginales y notas, de glosas, comentarios y críticas al jorobado de Königsberg, de cuya sombra prodigiosa nadie puede (ni quizá deba) escapar.

---

[299] Quizá sea éste el único caso en que se resuelve satisfactoriamente la escisión: el sentimiento del respeto hacia la ley vuelve a incurvarse sobre el sentimiento de la desnuda existencia, llenando ésta, no sólo con la majestad de la ley, sino también con fuerzas vitales renovadas.

[300] Sólo falta que Dios luche contra sí mismo, radicalmente escindido entre su fondo y su existencia. Será un kantiano: Schelling, quien, siguiendo y radicalizando la vía abierta por *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traslade el conflicto al corazón mismo de la Divinidad.

Segunda Parte

LA «AETAS KANTIANA».

III

El «nuevo evangelio» y sus detractores.

De 1782 a 1796[101], en sólo catorce años, tiene lugar en Alemania una de las batallas (de papel, afortunadamente) más encarnizadas de la historia del pensamiento. La recepción del kantismo fue áspera y accidentada, con el resultado paradójico de que, cuando éste se impuso al fin en casi todos los medios universitarios, puede decirse que el kantismo «ortodoxo» estaba definitivamente muerto. Kant, que había soñado con una «paz perpetua» en filosofía y puesto como exergo a su magna obra las palabras de Francis Bacon: *de nobis ipsis silemus*, vio cómo en torno suyo se arremolinaban pensadores que aseguraban haber captado el espíritu de su doctrina mejor que él mismo, aferrado como estaba a una «letra» cuyo sentido él habría malentendido.[102] Al kantismo le sucedió lo que a todas las sectas: éstas, en sus arduos comienzos, ven levantarse contra ellas toda suerte de objeciones; mas precisamente gracias a la presión del enemigo se mantienen unidas, prietas sus filas. En cambio, al disminuir los ataques externos y pasar al fin de *ecclesia militans* a *ecclesia triumphans*, empiezan las disensiones, con la consiguiente dispersión de la grey. Aquí atenderemos primero a los ataques, procedentes de un cuádruple frente: dogmático, ecléctico, escéptico y fideísta, y luego a las modificaciones del criticismo debidas a «amigos hipercríticos», contra quienes recordaba el pensador (en su *Declaración contra Fichte* de 1799) el adagio italiano: «Dios nos libre de nuestros amigos, que de nuestros enemigos ya sabemos guardarnos nosotros.» (Ak. XII, 371).

---

[101] Elegimos como inicio y final de la *aetas kantiana* esos años (a pesar del riesgo de toda fijación cronológica), porque en 1782 se escribe la primera recensión de la *Crítica* y en 1796 culmina Beck su *Recopilación* con una extremosa presentación del kantismo, contra la que se revolverá el maestro en su última declaración pública de 1799 (ver *infra*, III.3.4). Sin embargo, hay que recordar que ya en 1794 se había publicado la muy influyente y poderosa *Grundlage* fichteana, cuyo estudio dejamos para el siguiente capítulo.– Por lo demás, y para paliar la escandalosa afirmación de que la *aetas kantiana* propiamente dicha habría acabado cuando aún vivía y escribía el propio Kant (aunque a su muerte –en 1804– Schelling, en una memorable y descarada necrológica, vino a decir que el anciano filósofo se había sobrevivido a sí mismo), hay que recordar que aquí tratamos exclusivamente de lógica y de metafísica, y que los escritos kantianos ulteriores a 1796 (salvo el *Opus postumum*, del que algo diremos, al hablar de la «naturaleza») tratan en cambio de antropología, ética o política (la *Lógica*, editada por Jasche en 1800, corresponde a lecciones muy anteriores).

[102] Siguiendo por demás irónicamente la consigna que él había hecho valer contra Platón: que uno llega a entender mejor a un autor «de lo que él se ha entendido a sí mismo» (*KrV* A 314/B 370).

III.1 – LOS VIEJOS CRÍTICOS DE LA CRÍTICA.

Como suele suceder, a Kant se le acusó de sostener las posiciones más contrapuestas, de manera que si las uniéramos tendríamos un monstruo más variopinto que la mitológica quimera. *Dogmáticos* moderados como Moses Mendelssohn defenderían el argumento ontológico contra ese *Alles Zermalmenden* («omnidestructor»: una expresión que haría fortuna), en sus *Morgenstunden* de 1785[103]. Para Mendelssohn, como para su correligionario Jo. A. Reimarus[104], Kant no habría hecho sino continuar la estirpe escéptica de los humeanos. Más fuerte sería aún la reacción de los «zelotes», los guardianes de la fe, tanto desde el campo católico[105] como protestante[106]. Desde el bando contrario, el *ecléctico* Dietrich Tiedemann[107] (que no admitirá –como tantos otros harán– la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos) tachará en cambio al filósofo de excesivamente dogmático.

Mucho más importantes –por tratarse al fin de doctrinas cuya difusión implicaba la ocupación de cátedras universitarias– fueron los ataques de dos de las instituciones más poderosas de Alemania: las universidades de Gotinga y de Halle. A la primera, tutelada por *eclécticos* y *Popularphilosophen*[108] moderados, le cabe el «honor» de haber sido la primera en enfrentarse a Kant, mediante una recensión de Chr. Garve, modificada y mutilada por el autor del encargo: Jo. G. Feder, y publicada en los Suplementos de las muy influyentes *Gottinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, el 19 de enero de 1782. Garve acusó al filósofo de idealismo berkeleyano[109], mientras que Feder, el cual profesaba una elegante mezcla de leibnizianismo y lockeanismo, pensaría que Kant tenía razón en algunos puntos (los relativos al espacio y la causalidad) porque simplemente le había plagiado, mientras que en todo lo demás se equivocaba.[110] Ambos publicarían desde 1788 una revista (*Philosophische Bibliothek*) dirigida casi exclusivamente contra la nueva doctrina. Halle, por su parte, reducto de la escolástica leibnizo–wolffiana, combatirá desde 1786 al kantismo; la figura más importante es Jo. A. Eberhard (que dulcificaba su ortodoxia leibniziana con unas gotas de sentimentalismo), el cual dirá –*mutatis mutandis*– lo mismo que Feder: si Kant tiene razón es porque subrepticiamente está «copiando» a Leibniz,

---

[103] A su vez, criticado por L.H. Jakob en su *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*. Leipzig 1786. Jakob traduciría ulteriormente, en 1798, el *Treatise* de Hume.

[104] *Ueber die Grunde der menschlichen Erkentniss und der natürlichen Religion*. Hamburgo 1787.

[105] Vid. Benedict Stattler, *Antikant*. Munich 1788, 2 vols.

[106] Vid. G. M. Ludwig, *Prüfung ungeniessbarer Aufklarungen der Naturalisten, Materialisten, Idealisten und Pantheisten*. <»Examen de las indigeribles Ilustraciones de los naturalistas, materialistas, idealistas y panteístas»>. Leipzig 1790. Ludwig acusaba a Kant de escepticismo, egoísmo y exacerbado idealismo subjetivo.

[107] En «Ueber die Natur der Metaphysik», un extenso ensayo publicado en 1784 en los Hessische Beitrage zur Gelehrsamkeit, 1ª y 2ª entrega. Las críticas serán más articuladas (y provocarán la reacción de Kant en su *Opus postumum)* en el influyente *Theatet oder über das menschliche Wissen, ein Breitrag zur Venunftkritik*. Frankfurt/M. 1794.

[108] Los llamados «filósofos populares», cuyo centro de irradiación estaba en Berlín (con Friedrich Nicolai a la cabeza), y con apoyo por parte de la Academia de Ciencias, profesaban una mezcla muy «francesa» (muchos eran hugonotes) de psicología *à la* Charles Bonnet y Locke, defensa del sentido común *à la* Thomas Reid, y algunas gotas de «Leibniz» rectificadas por un suave volterianismo.

[109] Esta mala acogida está a la base de la ulterior presentación resumida del criticismo en los *Prolegómenos* de 1783, de la refundición en 1787 de pasajes que podrían ser mal entendidos, y de la adición en esa 2ª ed. del importante apartado: «Refutación del idealismo» (B 274–279).

[110] Ver su *Ueber Raum und Causalitat zur Prüfung de Kantischen Philosophie*. Gotinga 1787. Hay que reconocer –sin que ello implique en absoluto entrar en la cuestión del plagio– que Kant usaba los manuales de Feder, así como los de Chr. Meiners (otro notorio profesor de Gotinga, para el que Kant no era más que un sofista), siguiendo la normativa universitaria vigente.

sólo que con otra terminología. En lo demás, desvaría.[111] Eberhard dirigirá contra el kantismo otra importante revista, el *Philosophisches Magazin* (Halle, de 1789 a 1792), continuada luego por el *Philosophisches Archiv* (de 1792 a 1795). Por su parte, el ya citado Fr. Nicolai, desde la muy importante revista *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, fomentaría la aparición de artículos contra Kant, y él mismo contribuiría a la lucha con argumentos de toda laya: gruesos[112] y finos[113].

III.2 – IRRUPCIÓN DE LOS «PENSADORES–CREYENTES»: HAMANN, HERDER, JACOBI.

Todas esas críticas se movían dentro del «antiguo régimen» filosófico, y desaparecieron desde luego enseguida, barridas por el viento crítico. Mucho más importante es en cambio la crítica procedente de la denominada *Glaubensphilosophie* o «filosofía de la creencia»[114], significativamente procedente de tres geniales pensadores alejados de la actividad docente, oscuros nuncios de un mundo nuevo: Hamann, Herder y Jacobi. Los tres coinciden en utilizar un lenguaje a menudo críptico y sibilino, cargado de imágenes plásticas y alusiones casi indescifrables[115]. Los tres son anti–ilustrados (mas no por

---

Kant contestaría a Eberhard en un muy famoso opúsculo de 1790, de irónico título: *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll*. «Sobre el descubrimiento de que toda nueva crítica de la razón pura debe ser vista como superflua en virtud de otra más antigua.» (Ak. VIII, 185–252). Allí es donde aparece otro principio metodológico, de enorme fecundidad futura en la hermenéutica, a saber: que descubrimientos tenidos por nuevos son vistos luego por hábiles intérpretes como ya presentes en autores antiguos (en este caso, en Leibniz), pero sólo: «¡después de que se ha mostrado a aquéllos hacia dónde deben mirar!» (VIII, 187).– Los argumentos de Eberhard no eran en absoluto despreciables. Para una presentación pormenorizada de los mismos –y en general, de la polémica levantada por el ulterior concurso de la Academia (1792) sobre los progresos habidos en metafísica desde Leibniz y Wolff–, véase mi Introducción a: Kant, *Los progresos de la metafísica*. Madrid 1987, esp. pp. XXIV s.– De Halle provendría igualmente una crítica muy fina: la de Jo.G.E. Maass, *Briefe über die Antinomie der Vernunft*. Halle 1788 (Maass es relevante para estudiar la transición de la lógica kantiana a la hegeliana, al poner el énfasis en los conceptos de *reflexión* en su excelente *Grundriss der Logik*. Halle 1798 –¡todavía reimpreso tras los tiempos de Hegel: Leipzig 1835[5]!–).

[112] Cf. sus novelas *Geschichte eines dicken Mannes* «Historia de un señor gordo», de 1794, y *Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts* «Vida y opiniones de Sempronio Gundiberto», de 1798. Kant le contestará acerbamente en sendas cartas, recogidas en 1798 en el opúsculo: *Ueber die Buchmacherei* (Ak. VIII, 431–438), de título sarcásticamente polivalente; puede ser: «Sobre la teneduría de libros» –o sea, el chupatintas escritor, que parece más bien un contable–; «Sobre las apuestas de caballos» –inscritas en efecto en un libro, del inglés *bookmaker*–; o más literalmente: «Sobre cómo hacer libros», en sentido peyorativo: como «churros», diríamos. La primera y más larga carta va dirigida al «Sr. Friedrich Nicolai, el escritor» (VIII, 433), cosa que no sentaría nada bien al influyente «mandarín» berlinés, que se las daba de filósofo.

[113] Ver sus: *Neun Gesprache zwischen Chr. Wolff und einem Kantianer* y *Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconsequenzen in Hrn. Prof. Kant's neusten Schriften*. Berlín y Stettin 1799.

[114] Sus mentores –especialmente Jacobi– aprovecharán *pro domo* la ambigüedad del término alemán *Glaube*, que significa a la vez «fe» y «creencia», extendiendo así en ocasiones la *belief* de Hume hasta llegar a la *faith* (cosa que al filósofo escocés no le pasaba desde luego por la cabeza).– Kant había hablado ya de la «creencia» en el «Canon de la razón pura», como una convicción subjetivamente suficiente, pero insuficiente desde el punto de vista objetivo (*KrV* A 822/B 850), siendo los otros dos grados de convicción la «opinión» (insuficiente subjetiva y objetivamente) y el «saber» (suficiente en ambos respectos). Y aunque desecha la creencia meramente doctrinal, se aferra a la *creencia moral*: «en este caso, es absolutamente necesario que algo deba suceder, esto es, que yo cumpla la ley moral bajo todos sus aspectos.» (A 828/B 856). Condición de ese cumplimiento sería en efecto la creencia de que «haya un Dios y que haya una vida futura». Al respecto, afirma Kant: «nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos.» (*ibid.*).

[115] Por poner un ejemplo: Hamann habla en su *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft [Metakr.]* de: «la mímica que se dice ha de venir, sin el panegírico tintineante címbalo de una lengua de ángel (*Engelzunge*)». (Cito por la ed. histórico–crítica de Josef Nadler. Viena 1951; aquí, III, 287). Uno pensaría que está aludien-

ello nostálgicos o reaccionarios), desconfían del pensamiento discursivo y racional, y ponen el énfasis en la certeza inmediata y en lo históricamente transmitido. Y los tres, en fin, se aferran a una religiosidad luterana con reminiscencias proféticas y hebraicas, ligándola con tradiciones herméticas procedentes del Renacimiento italiano (especialmente, de Giordano Bruno, Vanini y Campanella). Sin embargo, no dejan tampoco de presentar grandes diferencias entre sí. El fogoso Hamann critica a la razón desde «fuera», por así decir: en nombre de los contenidos de la religión cristiana, sentida de un modo exacerbadamente individualista (nuestro Unamuno podría parecérsele). El vibrante Herder lo hace en nombre de los derechos de una naturaleza sentida de forma casi panteísta –y que la razón mecánica habría desacralizado–, conjugando de una forma al pronto desconcertante vitalismo, luteranismo y spinozismo. Por último, el incisivo y sagaz Jacobi se opone a toda filosofía desde una acerada crítica interna a los presupuestos del pensamiento discursivo, logrando que los adversarios comprendan así –paradójicamente– el camino que ellos *debían* tomar.

III.2.1.– Hamann, la voz retumbante del Sinaí teosófico.

Johann Georg Hamann (1730–1788), llamado el «Mago del Norte», escribe como a ráfagas y violentos fogonazos, capaces de descubrir –como con un cuchillo– la debilidad oculta de los argumentos del contrario. Casi todos sus escritos son polémicos, sin una clara línea argumentativa y de títulos extraños, en los que se mezclan alusiones al judaísmo, al paganismo y al cristianismo. Destacan *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums* («Memorias socráticas para pasatiempo[116] del público»), de 1759 (¡una época en la que Hamann no había leído a Jenofonte, y seguramente tampoco a Platón!); *Wolken* («Nubes»), de 1761; *Die Kreuzzüge eines Philologen* («Las cruzadas de un filólogo»; 1762); *Fragmente über apokalyptische Mysterien* (1779; contra el delirio francmasón, que pretendía ver una afinidad entre la religión cristiana y los misterios eleusinos), y su última obra: *Golgatha und Scheblimini* (1784; contra la *Jerusalem*, de M. Mendelssohn). Sin embargo, su «obra» más relevante –al menos para nuestra temática– es un manuscrito sin título, de apenas seis páginas, escrito en 1784 a partir de una «Recensión *en gros*» de la *Crítica de la razón pura* redactada de un tirón (el 1 de julio de 1781), casi a la vez que su amigo Kant le iba pasando los folios de la obra. El manuscrito, que Hamann pasaría a Herder –de quien las malas lenguas dicen que copió su contenido, desarrollando en más de 400 páginas lo expuesto por Hamann en seis–, fue denominado *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* («Metacrítica sobre el purismo de la razón pura») y publicado postumamente (el probo Hamann no quería poner en aprietos a Kant, al que debía múltiples favores, y que dispuso desde luego de una copia) en 1800 por T.F. Rink, en una recopilación denominada *Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion* («Escritos varios para la historia de la invasión metacrítica»), encaminada a desacreditar a Herder.

---

do al famoso pasaje paulino sobre la caridad. O quizá recordaría eso que le dijo Kant: que él entendía sólo la lengua de los hombres, y no la de los ángeles (que se supone sería la de Hamann). Y *puede* tratarse de todo ello. Pero además se trata de una alusión sarcástica contra Jo. Jakob Engel («Angel», en alemán), de quien Hamann tenía noticias de que estaba redactando unas *Ideen zu einer Mimik*, publicadas poco después en Berlín, 1785–1786 – O en el párrafo anterior a este pasaje: «sin echar ilícita mano a la higuera de la *gran diosa Diana*». Puede referirse aquí al gran templo de la diosa Diana (Artemisa) en Efeso (cf. *Acta apost*. 19, 27s.), pero también al llamado «árbol de Diana»: una formación cristalina arborescente, obtenida al sumergir una lámina o un hilo metálico en una solución de sales de plata... ¡y todo ello para ilustrar la íntima compenetración de sensibilidad y entendimiento, en crítica –y críptica– alusión a la «raíz común» kantiana!

[116] O para (matar) el aburrimiento...



Johann Georg Hamann

Es posible que la fascinación de este fragmento de una nunca acabada recensión se deba precisamente a su carácter oracular. Pero lo cierto es que es difícil ser tan terriblemente certero en tan pocas y densas palabras. Comienza el ensayo señalando que detrás de todo escepticismo está agazapado el idealismo (para el caso: Hume debería a Berkeley el gran descubrimiento de que las ideas universales no serían sino ideas particulares vinculadas a palabras que, a la vez que confieren mayor o menor extensión al significado, remiten esas ideas a las cosas singulares: son las palabras, pues, las que sirven de «esquema» mediador entre el espíritu y las cosas). Y enseguida pasa Hamann *in medias res*: el «purismo» de la razón (o sea, la abstracta «purificación» de la realidad concreta en que consiste la filosofía, y especialmente la kantiana) se despliega en tres órdenes: a) «libera a la razón de toda tradición y de toda fe en la tradición»; b) aspira a «una independencia de la experiencia y de su cotidiana inducción»; y c) pretende conseguir una «purga» del lenguaje, cuando éste es: «el único *organon*, primero y último, de la razón,

sin otra credencial que la *tradición* y el *uso*», hasta hacer de él un *ídolo*, al igual que se había hecho con el *ideal* de la razón (*Metakr.* III, 284). La *Crítica* (nunca directamente citada, como tampoco su autor) se apoyaría así en un equívoco dualismo: la *receptividad* del lenguaje y la *espontaneidad* de los conceptos. Y si de la doctrina de los juicios analíticos cabe inferir «un odio *gnóstico* contra la materia o también un amor *místico* por la forma»[117], de la *síntesis* (en que se basa el objeto de la razón pura) hay que decir que su término medio (*Mittelbegriff*) esconde «un frío prejuicio en favor de la matemática» (III, 285), cuya certeza descansa en una «kiriológica designación de la más simple y más sensible intuición», a saber: su capacidad para hacer construcciones oculares (geometría) y ecuaciones con signos (álgebra). Pues bien, la metafísica (Hamann no hace distingos entre la propiamente kantiana y la criticada por éste) no consistiría sino en un abuso de estos signos –en definitiva, verbales– o de estos dibujos –convertidos en jeroglíficos– para hacer de ellos relaciones ideales, traicionando la «probidad» del lenguaje y adelgazando a éste hasta llegar a una exangüe «x» que, aparte de un *flatus vocis*, no es sino un «talismán y rosario de una trascendental superstición en pro de los *entia rationis*». Y ahora viene la andanada: si la filosofía se deja seducir por la matemática, en nombre de la exactitud y seguridad de ésta, no se ve por qué –dice Hamann– la razón humana no habría de seguir mejor «el impecable e infalible *instinto* de los insectos». (*ibid.*).

En cambio, el lenguaje es la base sobre la que descansa «la entera facultad de pensar»; mas también: «el *punto central del malentendido de la razón consigo misma*» (III, 286), parcialmente en virtud de la frecuente coincidencia del concepto más grande con el más pequeño (probable alusión a los infinitésimos), de su respectiva vacuidad o plenitud cuando se utiliza para formar proposiciones ideales, de lo indefinido de las figuras y tropos de dicción cuando son éstos empleados –al parecer, unívocamente– para las formas silogísticas, etc. De todo esto infiere Hamann algo que debería haber hecho pensar a Kant: las puras formas *a priori* son: ¡«*sonidos* y *letras*»! (*ibid.*). En ellos no se encuentra nada que corresponda ni a la sensación de un objeto ni a su concepto (obviamente, lo que piensa Hamann sólo es inteligible a partir de la «revolución» de la escritura griega). Se sigue, implícitamente, que el verdadero esquematismo no tiene a la base el tiempo, sino el lenguaje. Éste es en efecto anterior al tiempo, surgido al medir rítmicamente (gracias al lenguaje *natural*, originario, que sería pura «música») el pulso y la respiración. De la misma manera, la escritura primitiva fue pintura y dibujo: «*economía del espacio*», enseñando a configurarlo y a delimitarlo por medio de figuras. A ello se debe que espacio y tiempo parezcan ser las «*matrices* de todo conocimiento intuitivo.» (*ibid.*). De modo que oralidad y escritura están a la base de los presuntos *quanta infinita* «dados» de Kant: espacio y tiempo son en realidad pálidas abstracciones de la matriz lingüística. Implacable, Hamann continúa desmantelando («deconstruyendo», diríamos hoy) la arquitectónica kantiana: sensibilidad y entendimiento no son dos «troncos» de una «única raíz común». Tal dualismo es inaceptable. Si queremos seguir con el símil, habría que hablar más bien de un *único tronco* del conocimento «con dos raíces, una *arriba*, en el aire, y otra *abajo*, en la tierra» (III, 287). En realidad, ya el uso del lenguaje popular, que refleja «la hipostática unificación de las naturalezas sensibles e inteligibles, el común intercambio idiomático de sus fuerzas» (III, 287), evita esos «sintéticos secretos» de lo *a priori* y lo *a posteriori*, esas figuras que a la vez se corresponden y se contradicen entre sí, hasta que llegan «a matar el rato y colmar el espacio vacío

---

[117] Y en efecto, Hamann intentó convencer personalmente a Kant de la importante carga *mística* que subrepticiamente animaba su escrito. Según cuenta el propio Hamann, Kant se quedó estupefacto al oírle y no supo qué decirle.

mediante el periódico galimatías *per Thesis et Antithesis*.» (*ibid*.; evidente alusión al método antitético de la Antinomia kantiana).

Y de nuevo, tras esta *pars destruens*, insiste Hamann en lo que, en kantiano, podríamos denominar su *regressus* (lingüístico, no trascendental). Las palabras son híbridos, entidades mediadoras que tienen a la vez «una capacidad *estética* y *lógica*» (III, 288). Por consiguiente, son ellas los factores de toda intuición (pura o empírica) y de todo concepto: factores *empíricos*, «porque la sensación de la vista o del oído obra a través suyo»[318]; *puros*, «por su colocación o significado de uso», nacido de la conexión de un signo verbal (*a priori* indiferente y arbitrario: Hamann lo identifica con el fenómeno kantiano en cuanto que las palabras –de suyo, no tomadas como signo– son «objetos indeterminados de intuiciones empíricas») con la intuición del objeto. Esa conexión convierte a la palabra, *a posteriori*, en un «signo lingüístico necesario e imprescindible» (*ibid*.).

Por último, Hamann desenmascara lo que, a su ver, constituye el *próton pseudós* y a la vez el punto arquimédico de apoyo del «idealismo crítico» (III, 289): la pretensión de extraer la forma (intuiciones o conceptos puros) de una intuición empírica a partir «de la pura y vacua propiedad de nuestro ánimo externo e interno», sin objeto ni signo que corresponda a esa forma. Mientras que los «materiales» habrían sido tomados bajo cuerda de los «arsenales peripatéticos o académicos», el *análisis* no sería más que «un corte a la moda», y la *síntesis* «el cosido artificioso de un zapatero o sastre de oficio.» En cambio, las elucubraciones de la filosofía trascendental han sido interpretadas –y desenmascaradas– por Hamann a la luz del «sacramento del lenguaje» (*ibid*.).

Completemos este apretado resumen de la *Metacrítica* con una breve relación de los rasgos más importantes de Hamann. En primer lugar, encontramos en él una decidida aversión a todo lo abstracto y unilateral. Su pensamiento motor es el de Bruno: el *principium coincidentiae oppositorum*. De acuerdo con ello, reniega Hamann de todas las oposiciones típicas del entendimiento abstractivo (no es extraño que Hegel mostrara tanto respeto por este oscuro sondeador del lenguaje y la historia): la primera, y fatal, es la que separa tajantemente lo divino y lo humano. *Porque todo es divino, todo es humano*.[319] De la misma manera, razón y revelación no se oponen, sino que coinciden y son una y la misma cosa, así como desde el punto de vista teórico lo son idealismo y realismo. Este perfecto *indiferentismo* (que anticipa la filosofía schellingiana de la identidad) tenía que chocar necesariamente con los prejuicios de la Ilustración, esa «nórdica luz de nuestro siglo». Hamann combate por igual el materialismo francés («epicureísmo», lo llama), justamente por su carácter abstracto, y el espiritualismo. Ambos cometen la misma falta: el reduccionismo. Y Kant redobla esa falta, en lugar de superarla, al reunir de manera abstracta sensualismo (en la Estética trascendental) e intelectualismo (en la Lógica). La subjetividad en la que ambas coinciden es un espectro exangüe: algo en lo que todos pueden coincidir porque ninguno, en su inalienable *individualidad*, se ve concernido por ella.

---

318 A menos que se piense en una verdadera congenialidad y consonancia en la «cosa misma», habría que reconocer que las extraordinarias concepciones de Heidegger sobre el «habla natural» se basan al menos parcialmente en Hamann. Compárense con la *Metakritik* algunos pasajes heideggerianos: «El Decir es el recogimiento que vertebra todo aparecer de lo que, en sí, es múltiple mostrar y que, en todas partes, deja permanecer en sí mismo a lo mostrado.» (*De camino al habla*. Barcelona 1987, p. 232). O bien: «¿Y si el advenimiento apropiador ... se hiciera *in–tuito* cuyo fulgor iluminante entra en aquello que es y en lo que se toma por ente? Y si por esta su entrada el advenimiento apropiador sustrajera todo lo presente de su sujeción a la mera disponibilidad [cf. la crítica hamanniana a la razón matemática, F.D.] y lo devolviera a lo que le es propio?» (p. 239). Y en fin: «Toda habla verdadera, por estar dirigida al hombre por la puesta–en–camino del decir, está asignada, destinada y por ello es de caracter (históricamente) destinado.» (*ibid*.).

319 Cf. *Wolken*. En: *Schriften*, ed. de Friedrich Roth. Berlín 1821–1825; II, 81.

Pero el rasgo más original de Hamann (algo que sólo ha sido recogido quizá en la actual hermenéutica) es el de la *lingüisticidad de la experiencia*, una lingüisticidad ligada a la historia y la tradición. Y a la tradición cristiana se acoge Hamann, en cuanto que en el lenguaje ve el *signum* primordial de la reconciliación de Dios y el hombre: la Palabra hecha carne, la protounidad que resuelve toda contradicción. Por eso –y desde luego contra corriente– defiende resueltamente el «llamado misterio» de la Trinidad, sin la cual –escribe a Herder–[320] no hay enseñanza posible en la cristiandad. Sin embargo, nada hay en Hamann de «apego a la letra». La Palabra sólo vale si *vive* y obra en el interior del individuo. Y nuestro «Mago» confiesa a Jacobi que «toda dependencia de palabras y doctrinas literales en religión es un oficio propio de lamas (*Lamadienst*)».[321]

Merece pues la pena bucear en las teosóficas profundidades de este oscuro e inclasificable pensador (demasiado ardiente y visceral para ser un filósofo sistemático; demasiado intuitivo y disperso para ser un escritor religioso, capaz de contar una «historia»; demasiado desaliñado en la expresión para ser considerado como poeta). Pero de Hamann, quizá más que de ninguna de las figuras que aparecen en esta historia, vale también lo que Kant dijera de Leibniz: que si podemos hundirnos con provecho en sus abismos es porque otros más prudentes buceadores (de Hegel a Heidegger y a Benjamin) nos han enseñado la «dirección» en que mirar. De lo contrario, seguramente nos ahogaríamos en la maraña de este *Böhme redivivus*, como su época lo llamó, aunque él, inclasificable e individualista hasta el fin, rechazara toda comparación: con Böhme, con St. Martin, o con cualquier otro místico. Ni siquiera sabremos a ciencia cierta si era un místico aquél para quien Dios era «el Individuo–Todo»: *tò pân Autos*[322], y que invertía de una manera tan audaz la piedra de toque de toda la filosofía moderna: «No *Cogito, ergo sum*, sino al revés, y más hebraicamente *Est, ergo cogito*; y con la inversión de un tan simple principio, quizá reciba el entero sistema otra lengua y dirección»[323].

III.2.2 – Herder, el predicador del «lenguaje» contra la «razón pura».

Johann Gottfried Herder (1744–1803), tan afín y tan distinto en el fondo a su amigo Hamann, configura otra personalidad difícilmente clasificable, desde luego más sugestiva que académica[324]. De él se ha dicho que como filósofo era demasiado poeta, y como poeta demasiado filósofo[325]; y podría añadirse que, como pensador religioso (fue predicador en Riga y párroco general en Weimar desde 1799, a la sombra de Goethe y Schiller), su amor a la observación y a la génesis de los conceptos desde lo empírico

---

[320] *Schriften*. V, 242.

[321] Parece que esta confesión fue personal, no confiada a un escrito. Ver Jo. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. III/1: Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*. Leipzig 1848; I, 302.

[322] Según confesara a Jacobi (*Werke. Ausgabe letzter Hand*. Leipzig 1812; I, 395).

[323] *Briefwechsel mit F.H. Jacobi*. Ed. de C.H. Gildemeister. Gotha 1868, p. 81. Jacobi se aliará con Hamann en esta cruzada, confesando: «que yo no soy ningún *cartesiano*. Al igual que los orientales en sus conjugaciones, yo parto de la tercera persona, no de la primera, y estimo que no se debería en absoluto poner el *sum* después del *cogito*.» (*Spinoza–Briefe*. Breslau 17892, p. XXIV).

[324] Odiaba a la «razón disputadora y de cátedra, altamente impura y dialéctica». *Una Metacrítica de la «Crítica de la razón pura»* [cit. desde ahora en texto como *Metacr.*]. En: *Obra selecta*. Madrid 1982, p. 418.– Se trata de una buena edición, que incluye: *Silvas críticas*, *Diario de mi viaje*..., *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossián*..., *Shakespeare*, *Otra filosofía de la historia* y la citada *Metacrítica*, de la que lamentablemente sólo se ofrecen extractos (pp. 369–421). El texto original de la obra se halla en el vol. 21 de las *Sammtliche Werke*, ed. de B. Suphan. Berlín 1881 (hay reimpr. en Hildesheim, 1967–68).

[325] Jo.E. Erdmann, *op.cit.* III/1, 304.



Johann Gottfried Herder

(con una clara influencia de Hume) lo hizo derivar hacia un «naturalismo» cuasi–panteísta (aunque él lo negó siempre) bien alejado del sombrío Dios–Individuo hamanniano, y nutrido más bien del espíritu de Spinoza, pensador al que idolatró, inundando las doctrinas del judío–portugués de un vitalismo exacerbado, listo para la elaboración de la Filosofía de la Naturaleza a manos de Schelling. De este respecto, así como de sus importantes contribuciones a la Filosofía de la Historia y a la Estética, tendremos que ocuparnos posteriormente. Aquí nos interesan sus aportaciones a la lógica y a la metafísica, centradas en: *Gott. Einige Gesprache* («Dios. Diálogos»)[126], y en la voluminosa *Vernunft und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, de 1799 (ver nota 324).

[126] Una primera edición apareció en Gotha, 1787. La segunda, muy modificada, igualmente en Gotha, 1800. (Cit. en texto como G.[1] o G.[2], siguiendo las respectivas eds. orig.).– Esa segunda ed. influirá poderosamente en Schelling y Hegel.

Podemos tomar el punto de partida de la cita con que despedimos a Hamann. También el monista Herder cree que el ser determina el pensar. Es más, la partícula «es», la cópula (según Kant, una mera cláusula lógica): «esta fórmula de igualdad y concordancia de diversos conceptos, el mero signo =, es mi demostración de Dios.» (G.[2], p. 195). De manera desafiante, denuncia en efecto Herder el desvarío de quienes «piensan», como Kant, que no puede haber demostración racional de Dios. Al contrario: «sin el concepto de Dios, es decir, de una verdad subsistente de suyo, no existe razón alguna, y muchos menos una demostración.» (G.[1], p. 157). Ese concepto conlleva una *necesidad interna*, que lo hace irrefutable. Para «sentir» esa necesidad (previa en efecto a toda demostración), Herder se apoya a la vez en la famosa sentencia mosaica y en el Dios–Sustancia spinozista; esa conjunción supone desde luego una absoluta inversión del *cogito* cartesiano, del cual no es posible partir (como ya señaló Hamann): «sino del Santo Nombre de sus ancestros [«sus» remite a Spinoza, ED.]: «soy el que soy y llegaré a ser el que llegaré a ser». Spinoza no debió sino desarrollar ese concepto, que encierra en sí la suprema existencia, plenamente incomparable, así como toda emanación.» (G.[2], p. 211). Al contrario pues del soberbio «Yo» cartesiano (y, para Herder, también kantiano), hay que reconocer que: «Sólo a El le conviene decir: ¡Yo! A El, cuyo reino es eterno y cuya esencia es autosuficiente. Quien fuera de él diga ¡Yo! es un demonio.» (G.[2], p. 101). En ese Dios–Yo, en esa sustancia que tiene en sí la causa de su existencia (G.[2], p. 56), vivimos, nos afanamos y existimos, de acuerdo con la famosa sentencia paulina sobre el «Dios desconocido» (G.[2], p. 100; cf. *Act.* 17, 28). Esta identificación del Dios mosaico, paulino y spinozista tendrá poderosas consecuencias, cuando se alíe con el sentimiento (tan propio del *Sturm und Drang*) de una naturaleza omniviviente, de un *hilozoísmo* que no tolera nada muerto, absolutamente pasivo.

Para empezar, se sigue de lo anterior que sólo existe una verdadera sustancia (*Deus sive Natura?*; sí, siempre que no identifiquemos esa *natura naturans*, esa fuerza primigenia con el mundo). Fuera de ella no existe nada subsistente: todas las cosas son interdependientes entre sí, y todas ellas dependen en definitiva del Uno: la Subsistencia o Independencia misma (*Selbstandigkeit*; G.[2], p. 56). Qué pueda ser *en sí* ese «Uno» es algo que Herder ignora: lo llama «fuerza» (G.[1], p. 49), mas sin saber ni lo que eso significa ni su modo de actuación. Lo único que él spinozistamente sabe es que esa Fuerza se manifiesta o revela en infinitas fuerzas (en Spinoza, «atributos») y de infinitos modos. Pero, saltando muy románticamente sobre el mecanicismo del viejo maestro, afirma Herder que esa revelación es *orgánica* (G.[2], p. 76), y que en su virtud todo lo que existe es una *Organisation*, un constante hacer y padecer, un diversificarse y reunirse: un Poder (*Macht* –anticipación de Schopenhauer y Nietzsche–) que impide las aberrantes distinciones entre lo espiritual y lo material: «así como ninguna fuerza existe sin órgano, así no existe ni actúa ningún espíritu sin cuerpo.»

De ahí la «ridícula» afirmación de Kant, según la cual la razón humana tiende a lo Incondicionado, sin que éste nos sea dado jamás. Herder piensa todo lo contrario: la razón construye y elabora (como una acción superior[327], por así decir de dentro a fuera) lo condicionado y determinado a partir del «mar» incondicionado en el que estamos inmersos,

[327] Para Herder, el pensamiento es poder (algo de lo que tomarán buena nota, cada uno a su modo, Hegel y Nietzsche): «pues el pensamiento (*Gedanke*) es poder (*Macht*), y además el poder perfectísimo, absolutamente infinito, justamente porque él es y tiene en sí todas las cosas, como corresponde al poder infinito, fundado en sí mismo y que es expresión de sí mismo.» (G.2, p. 105).– Resulta altamente significativa esta metamorfosis vitalista del Dios de Spinoza. Lo que llamamos «nuestros» pensamientos o «nuestra» razón no son sino pálidas reproducciones del Poder de Dios (algo que no está demasiado lejos del *Prototypon* kantiano, como ya sabemos).

que es lo único de verdad «dado»: «estamos rodeados por la Omnipotencia, nadamos en un océano de Poder, de modo que sigue siendo verdad siempre y por doquiera ese antiguo símil: «la Divinidad es un círculo, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna».» (G.^{2}, p. 83s; cf. *Metacr.*, p. 417s). Al fin mejor filólogo que Kant, Herder recuerda que «razón» *(Vernunft)* se deriva de «percibir» *(Vernehmen)*, o sea: «reunir, conjuntar» *(Zusammennehmen)*[128], dar forma a «materiales» que afluyen a nosotros de un entorno infinito y que están ya «marcados» por ese origen –en definitiva divino, y que desde luego nos determina: nosotros mismos somos «constructos», «colecciones» reflexivamente determinadas–. Ahora bien, si todo está «determinado» (salvo esa indeterminada *omnimoda determinatio*, por decirlo con términos ya conocidos), es claro que el buen «pastor» Herder ha de aceptar –como Spinoza– un férreo *determinismo*. La libertad humana no existe, si por tal entendemos el *arbitrio*; estamos «predestinados» a hacer lo que hacemos, y a lo sumo podemos reflexionar sobre ello, o sea: aceptar y amar «libremente» esa íntima *necesidad* que nos constituye y «preforma» (lo cual, dicho sea de paso, no está lejos del «carácter inteligible» kantiano), y que a través de odios, sufrimientos y desastres nos encamina hacia lo mejor, sin que nos sea lícito aceptar siquiera (contra Leibniz) que además de este mundo haya otros, posibles. Este mundo, único y siempre en *devenir*, es la expresión *polifónica* de Dios: la *Natura naturans* spinozista, activada y vitalizada como una fuerza orgánica, como un *continuum* que en los hombres se comprende a sí mismo como Historia (según veremos en la sección correspondiente).

Si esto es así, si todo está ligado y lo que llamamos «material» no es sino una expresión más baja y confusa de la única Fuerza (que se apercibe de sí misma –y por «reflejo», en los hombres– como «espiritual»), entonces la «muerte», en cuanto tal, no existe (y menos, la «nada»; cf. G.^{2}, p. 230): lo así denominado no es sino composición o descomposición de los entes, necesarias para el orden del mundo. Más aún, el orden del mundo *es* eso: un continuo nacer y perecer, una ingente actividad incesante de construcción y destrucción: «Todo cuanto aparece ha de desaparecer; todo vástago del tiempo lleva en sí el germen de la putrefacción *(Verwesung*[129]*)*.» (G.^{2}, p. 237).

Y así, las fuerzas divinas (Poder, Inteligencia y Bondad) se «reflejan» en ese orden (lo cual implica una necesaria dependencia de la «física» respecto a esta «metafísica»). De aquéllas se derivan en efecto las Leyes de la Naturaleza: 1) la *persistencia* (el *conatus* spinozista), que en lo fenoménico aparece como «inercia» y «gravedad»; 2) la *unificación* con lo semejante y la *separación* de lo contrapuesto (adviértase la analogía con los principios kantianos de homogeneidad y especificidad), y 3) la *semejanza* consigo misma de toda cosa y la *expresión* de su esencia en lo ajeno (reformulación de la sustancialidad y la causalidad). (Cf. G.^{2}, p. 241). Todo es en el fondo, pues, expresión de la única Fuerza y Poder, que los entes reciben «de prestado». Todo es en el fondo *vida*: «acción–efecto *(Wirkung)* de una fuerza íntima, ligada con el disfrute y esfuerzo de una persistencia.» (G.^{2}, p. 282). El Universo entero no es sino una «eterna Palingenesia» (G.^{2}, p. 291): como en Heráclito, es omniviviente y siempre joven y duradero, a costa de las metamorfosis de esos efímeros

[128] *Metakritik*. ed. Suphan XXI/2, p. 199. (El pasaje no ha sido recogido en la recopilación esp. cit.). Heidegger volverá a tomar este sentido antiguo de *lógos*, *légein* (latente aún en términos como «lección», «colección» o «selección»). Ver: «Logos». En *Conferencias y artículos*. Barcelona 1994, pp. 179–199.

[129] A Herder, maestro del lenguaje y defensor de la originariedad (en el mundo, y para «hacer» mundo) de éste, no le podía pasar desapercibida la rica ambigüedad del término: la «putrefacción» (como cuando decimos que una fruta está «pasada») es, en cuanto *Ver–wesung*, la acción (*–ung*) por y en la cual *persiste* *(Ver–)* la esencia *(Wesen)*. Cf. G2, p. 236.

conglomerados de fuerzas que llamamos «cosas». Ahora bien, Herder liga estas concepciones (en las que se entrecruzan Bruno y Shaftesbury) con la idea leibniziana de los «grados de perfección»: todo está encandenado entre sí, orgánicamente, y tiende de continuo a un orden superior (se supone: hasta la asintótica identificación del Universo con Dios, el Sumo Organizador y la suprema Organización, a la vez). De este modo –poco ortodoxo, para un predicador luterano– resuelve Herder el espinoso problema de la inmortalidad del alma (que él no *puede* entender como separada del cuerpo: su órgano de expresión). El hombre –o mejor: los hombres, que arracimados en pueblos históricamente determinados por su acción sobre la naturaleza tienden a Humanidad– no puede quedarse en su estado actual, si todo es vida ascendente, y él es precisamente el florón de esa Vida. Herder defiende así –de manera más o menos encubierta– no tanto la inmortalidad de las almas individuales cuanto la *metempsicosis* de los hombres que, unidos a través de toda su variopinta multiformidad étnica e histórica (¡no a pesar de ella!), se encaminan a una «*Humanidad*[330] *semejante a Dios*, el capullo [todavía] cerrado de la verdadera figura del género humano.»[331] Si ha de haber pues Reino de Dios, éste se realizará sobre la Tierra, aunque transfigurada (algo desde luego inaceptable para un Hamann).

A pesar de que esta sublime Idea se acerca de algún modo al postulado «progreso del género humano hacia lo mejor», de Kant, las someras indicaciones ofrecidas sobre el pensamiento herderiano hacen ya ver el abismo que separa a ambos pensadores. El dualismo es negado en nombre de un férreo monismo; la razón pura, ridiculizada como un engendro propio de profesores universitarios; la libertad, sustituida por el *amor fati* (cuyos designios últimos ignoramos); todo mecanicismo es negado en nombre de una necesidad *viviente* y orgánica; el carácter perenne («metafísico», diríamos) de las formas puras de la razón, metamorfoseado en una «historia de las razones» que nos permiten habitar y transformar históricamente nuestra tierra; el «yo» o el sujeto trascendental, denunciado como exangüe y espectral blasfemia; y el Dios moral, en suma, convertido de nuevo en el *Ser*, peligrosamente cercano al *Deus sive natura* spinozista y a la *omnitudo realitatum* leibnizo–wolffiana (sólo que activada como motor de una gigantesca Palingenesia, de un Universo que retorna ascendiendo, y que quizá es en definitiva redundante[332]).

De manera que en los «designios de Dios» estaba desde luego preestablecido que Herder chocara violentamente con su antiguo profesor (siguió las lecciones de Kant en Königsberg de 1762 a 1764, aunque significativamente le interesaron más las lecciones de antropología y geografía física que las de lógica y metafísica). Hay que reconocer que fue Kant quien empezó la lucha, con una muy crítica y larga recensión en 1785 de las herderianas *Ideas relativas a la filosofía de la historia de la humanidad*.[333] Herder contestó

---

[330] *Humanitat*. El neologismo le sirve a Herder para designar un «estado ideal de perfección», no el conjunto de los hombres o género humano (*Menschheit*). En castellano, sólo por el contexto distinguimos entre ambos conceptos, que un pesimista vería más bien como antitéticos. Así, por desgracia, la humanidad no suele obrar por «humanidad».

[331] *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Parte I, L. V, V; Wiesbaden 1985, p. 144.

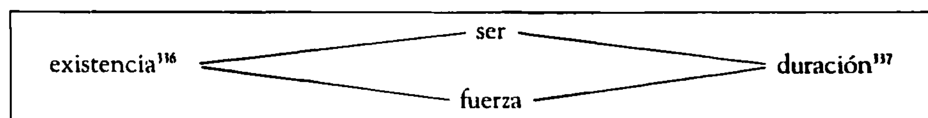
[332] En la 2ª ed., de Gott, y tras los «excesos» de Schelling y su «alma del mundo», Herder se apresuró a añadir: «¡Qué pequeña es en cambio [e.d., en relación con el verdadero concepto de Dios, ED.] la imagen de un alma del mundo!». (G.2, p. 211). Nosotros podríamos decir, remedando a Machado: Bien, sea. Feliz será quien lo crea.

[333] Cf. Ak. VIII, 43–66. Nada más empezar la recensión, Kant acusa a su antiguo discípulo de dar «gato por liebre»: «nuestro agudo y elocuente autor» habría cambiado el rigor por «una mirada que abarca mucho pero sin pararse detenidamente en cada tema», empleando sagazmente «analogías» y usando de una «audaz imaginación», amañándoselas «para captar su objeto, mantenido siempre en oscura lejanía, por medio de sentimientos y emociones», en vez de ofrecer una exposición científica (aludida tangencialmente como: «precisión lógica en la detenninación de los conceptos, o cuidadosa diferenciación y verificación de los principios»),

mucho después (en 1799), con una acritud inusitada; y a la vez que denunciaba los errores de la doctrina, dejaba caer aviesas denuncias sobre el nocivo efecto que el criticismo ejercería sobre las tiernas almas de los jóvenes teólogos (de modo que parecía repetirse aquí la acusación de *asébeia* contra Sócrates, por parte de un «Anito» no precisamente muy ortodoxo). Sin embargo, más allá de la áspera polémica, la *Metacrítica* contiene algunos elementos de alto interés (en los que se aprecia desde luego la huella de Hamann, de quien Herder tomó incluso el título).

En general, el fogoso y «entusiasmado»[114] Herder viene a recordarle al «analítico» Kant algo así como la famosa admonición nupcial: lo que Dios ha unido no lo separe el hombre. La razón no puede separarse de las fuerzas originarias de las que procede, y a las que «reúne» y traba. El alma que siente, el alma que piensa y el alma que desea son una y la misma cosa (cf. *Metacr.*, p. 372). Todo depende en última instancia de una experiencia *inmediata* y vivamente sentida, de modo que el supuesto «método trascendental», con sus formas *a priori*, no es sino un andar «trascendiendo la trascendencia» (p. 390). Y la Crítica de la razón ha de resolverse en una «*Fisiología de las facultades cognoscitivas del hombre*» (p. 391), mediante un proceder «genealógico» que no obedece sino a una única, primitiva ley: «Conoce lo uno en lo múltiple» (p. 402).

Para empezar, Herder encuentra absolutamente inaceptable la escisión entre un «caos» de impresiones externas, pasivamente recibidas, y la espontaneidad formal. Materia y forma no son sino extremos de un *continuum* auto–organizativo (en clara alusión al *omnia conspirat* leibniziano), en el que todo coadyuva y nada funciona aisladamente: el entendimiento «ve» por el ojo, «oye» por el oído y «siente» resistencias –a las que replica– por el tacto (cf. p. 395). De esas tres funciones se siguen, respectivamente, las leyes de *contigüidad* (y de ahí: el espacio), de la *serie temporal* (y de ahí: el tiempo), y de la *fuerza y el efecto* (y de ahí: la causalidad). (Cf. p. 397). Sin embargo, Herder hace que la noción de «ser» anteceda a estas funciones generadoras de legalidad. No sin caer en un «círculo», empero, pues afirma que el ser se manifiesta «a través de la fuerza» (p. 393). En cualquier caso, con esos conceptos inaugura Herder su propia «tabla categorial», dividida tetrádicamente[115]. La primera categoría, «de los conceptos del entendimiento humano», se dispone pues así:



que es lo exigido en Filosofía de la Historia. Cf. VIII, 45. (Hay tr. esp. de C. Roldan y R. Rodríguez Aramayo: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid 1987, p. 26).– La reacción de Herder –que había seguido venerando la «persona», no la doctrina, de su maestro, y evitado cuidadosamente toda crítica pública contra él– no se hizo esperar. Dolido, consideró la recensión como un ataque personal («lleno de grosera tergiversación») y como un intento de descalificación «académica», al que él responderá catorce años después utilizando su más gruesa artillería y en un momento especialmente escogido: cuando el propio Kant estaba siendo «desbancado» por Fichte, a la vez que la expulsión de éste de su cátedra en Jena implicaba igualmente –en un asunto explosivo: la acusación de «ateísmo»– al viejo maestro.

[114] En el sentido literal del término: «lleno de Dios», del «Dios–Fuerza» herderiano.

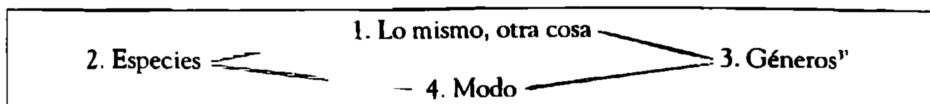
Herder justifica la clasificación tetrádica así: se nos *da* primero algo «inteligible», algo que debe ser pensado, o sea: la *tesis*. Ésta se divide luego *disyuntivamente (análisis)*, para recomponerse después en una unidad superior *comprehensiva (síntesis)*, que: «a la vez que regresa hacia el [término] primero, avanza hacia una nueva categoría.» (*Metacr*. p. 408). Este método de «producción por retroferencia» alcanzará –muy complejificado– su máxima fecundidad en Hegel.

[116] Herder justifica la «traducción» del espacio en existencia, aduciendo que *Dasein* «significa estar en su lugar, confirmarlo.» (*Metacr*. p. 393). Es la «fuerza» del ser la que «se» crea lugares para su manifestación. Todas estas disquisiciones etimológicas recuerdan fuertemente a Heidegger. Ver nota siguiente.

Herder asimila la «duración» a la *esencia*. Etimológicamente, en efecto, *Wesen* (de *wahren*) «quiere

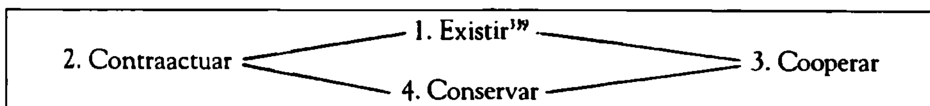
Estas categorías forman la base de la *Ontología*, que atiende a la comprensión de las «cosas», en general. Por lo demás, su «esquematización» es fácil (quizá demasiado). Si admitimos que esos conceptos son «abstracciones» de las funciones primitivas sensoriales, basta que los reintroduzcamos en una ***organización viva*** para que tengamos: 1) ser *vivo* (todo ser lo está, en definitiva, como ya sabemos); 2) *coexistencia ligada* mediante la luz y el ojo; 3) *sucesión ligada* (mediante el sonido y el oído), 4) *fuerza*, en cuanto «acoplamiento, asociación, mezcla ligados. Mediante el pensamiento.» (p. 398).

En segundo lugar, de las «cosas» se conocen externamente sus *propiedades* o «cualidades», como resultado de un «discernir» y diferenciar, dentro de la unidad formada por la cosa (vista, por tanto, como lo mismo, y por ende como «distinta» de *otra* cosa). La tabla se dispone del modo siguiente:



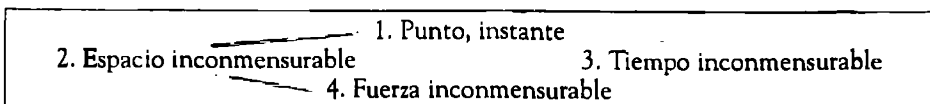
Estas categorías están a la base del «conocimiento de la naturaleza», o sea, de las clasificaciones y taxonomías agrupadas en la denominada «Historia Natural» (piénsese, por ejemplo, en Linneo).

Ahora bien, si la clasificación anterior tenía a la base el esquema de «semejanzas y distinciones», al entendimiento se le plantea en seguida la pregunta por la razón *interna* de la cohesión o la repulsión. Si antes se preguntó por *cómo* son los entes, ahora el tema será qué pueden *hacer* o padecer éstos (cf. p. 403), atendiendo así al *devenir* de las cosas, a su generación y corrupción. La tercera categoría resultante, la de las «fuerzas», se expone del modo siguiente:



Estos conceptos están a la base de las *Ciencias naturales*.

Y por último, aparece la tabla de la *medida*. Al respecto, afirma Herder («justificando» así el sensorial punto de partida) que el espacio no es sino la medida entre lugares; el tiempo, la medida de la duración; y el entendimiento mismo, la medida de las fuerzas en los efectos, «utilizando esas medidas como símbolos» (parece referirse con ello al análisis infinitesimal). La tabla resultante es:



Estos conceptos son el fundamento de las *Matemáticas*; y con la categoría de «fuerza inconmensurable» volvemos al punto de partida: el «ser» como fuerza, ahora enteramente articulado.

---

decir permanecer en su lugar, durar.» Así como «verdadero» (*Wahr*): «es lo que perdura y responde a las esperanzas depositadas en ello.» (*Metacr.*, p. 393).

[138] Recuérdese el *hilozoísmo* herderiano. Ni especies ni géneros son meros conceptos lógicos, sino distinciones en el interior de fuerzas encontradas: «Todos los géneros generan. Generan (según un modelo) y degeneran.» (*Metacr.*, p. 402). Herder piensa en los «géneros» de las taxonomías botánicas y zoológicas.

[139] Herder no explica las razones de esta repetición (la «existencia» era una categoría del «ser»). Se supone que en el primer caso tenemos un mero «estar–ahí» (*da sein*), y ahora un ser existente de hecho, físico.

Este remedo de la «Analítica de los conceptos» kantiana no tendría desde luego demasiada relevancia, si no fuera por el *hilo conductor* seguido por Herder en su «método genealógico». Esa guía es el *lenguaje*. Ya en 1770 había publicado el *Tratado sobre el origen del lenguaje* (laureado por la Academia de Berlín), en el que defendía paradójicamente que el lenguaje humano no tiene origen (frente a las tesis enfrentadas del supranaturalista Süssmilch –y, *suo modo*, del propio Hamann– y del sensualista Condillac), sino que es algo connatural al ser humano, contradistinguido de los animales por su ecumenismo y su polivalente capacidad. Por ello, su evolución fue distinta a la del resto de la creación, dotado como estaba de un rasgo específico, y difícil de traducir: la *Besonnenheit*, algo así como una reflexiva «sensatez» o «buen sentido»[140], del que sentidos, memoria, imaginación, entendimiento y razón no serían «facultades» (especies del género «razón», por ejemplo), sino expresiones más o menos claras y articuladas de una misma *actitud existencial*. Pues bien, la primera «señal» de las cosas, interiorizada en el alma por la originaria sensatez, fue la palabra (algo que recuerda, salvo los resabios teológicos, al *verbum interius* johánico y agustiniano; al fondo, el «silencioso diálogo del alma consigo misma», de Platón). Sólo a través de la palabra pudo el hombre comprehender y elaborar, construir el sentido del mundo. La palabra interior, a su vez, se hizo exterior siguiendo la guía de la multisonora naturaleza, articulándose y al mismo tiempo articulándola (de ahí la primacía del oído sobre la vista, como se aprecia en *Vernunft*, *vernehmen*; originalmente: «percibir», escuchar atentamente, o –en traducción casi literal– percatarse de algo). De ahí también que los elementos últimos de todas las lenguas no sean conceptos (nadie piensa, ni habla, así) sino *raíces verbales* denotando acciones o pasiones, que ulteriormente se cristalizaron en nombres, así como en las demás partes de la oración. E igualmente de ello se deriva la creencia herderiana (que encontrará amplio eco hasta nuestros días, pese a los «científicos» del lenguaje) de que la lengua primitiva fuera pura *poesía*. Todo este arsenal de ideas será aplicado ulteriormente contra Kant y su «razón pura» en la *Metacrítica*.

Pensar no es pues otra cosa que hablar *interiormente*; y a la inversa, lo que llamamos hablar es «pensar en voz alta» (*Metacr.*, p. 394): una continua reunión y articulación (*lógos*) de lo plural, irreductible empero a un mecánico «componer» y «añadir» a cargo de la autoconciencia (así parece operar Kant con sus juicios analíticos y sintéticos). Es necesario hacerse primero con el «sentido» de una cosa –como un todo–, para luego «distinguir» (y distinguirse a sí mismo de esa «cosa–objeto» como «sujeto» enjuiciador). Ahora bien, lo que decimos–pensamos de las cosas no es algo primaria y exclusivamente propio de ellas, sino acciones reales en las que estamos «comprometidos». Todas las categorías antes mencionadas salen de este uso del lenguaje, mientras que un supuesto *a priori* fuera de la experiencia[141] no es sino «un abuso del lenguaje» (p. 397). Especialmente brillantes al respecto son las consideraciones lingüísticas que fundamentan la segunda categoría (de cualidad o «propiedad»). ¿Cómo denominar a las cosas? Su multiforme actividad fue universalizada primero mediante verbos en infinitivo, «congelados» luego al señalarlos digitalmente, mediante un *artículo* (en español todavía se guardan esas resonancias en el antiguo «artejo»), formando así los primeros sustantivos: «piedra» (*Stein*) de *stehen* («estar

[140] El término proviene de *Sinn*, una palabra cuya versión espanola es también ambigua: a la vez órgano sensorial y sentido –capacidad de valorar y de darle significado o relevancia a algo, pero también encaminamiento y dirección–; algo así como «sentidos – sentido – senda». De la estirpe herderiana de la *Besonnenheit* serán la *Selbstbesinnung* («autognosis») de Dilthey y la *Besinnung* del último Heidegger (ver *Conferencias y artículos*, espec. «Ciencia y meditación» (*Besinnung*); tr. cit., pp. 39–61).

[141] Es claro que Herder entiende el *a priori* kantiano como algo que el «Yo» infunde por así decir, desde fuera, en los objetos. Hay que reconocer que el desaliño lingüístico de Kant dio pie a estas mecánicas interpretaciones. Como si se tratara de una «aplicación» exterior, proveniente de un «aparato» intuitivo–categorial que pone su sello sobre una caótica «multiplicidad».

fijo»), «serpiente» de «serpear», «río» (*Fluss*) de «fluir» (*fliessen*; cf. it.: *fiume*, o nuestro «afluyente»). (Cf. p. 400, y la nota *ad loc.*). Así, no hay «cosas» sin más, aisladas, sino sólo «objetos» *reconocidos*, formando –diríamos hoy– una «red de significatividad», una «afinidad» o «relación familiar, una genealogía entre las cosas reconocidas» (p. 401). De la misma manera, las categorías de «fuerza» están basadas en los verbos *activos* y *pasivos*, así como la «medida» tiene su origen en la relación entre mano (unidad) y dedos (pluralidad), o entre el celemín (*Metze*) y lo que cabía en él: su medida (*Mass*) (p. 405s).

En suma, las distintas ciencias pueden ser reducidas a una filosofía del lenguaje (apoyado éste en las funciones y fuerzas orgánicas[142]): la ontología es la base de todas ellas, pues que suministra las palabras–conceptos esenciales. Por eso, puede considerarse como *«filosofía del lenguaje universal del entendimiento»* (p. 407). Y el «misterio» kantiano de la necesaria «disponibilidad» de la naturaleza para con el «Yo» (dos territorios en apariencia absolutamente disyuntos) es zanjado de un golpe por Herder, como si de un «nudo gordiano» se tratase: «*todo* el lenguaje es *alegoría*, pues en todo momento el alma expresa por medio del mismo una cosa a través de otra» (p. 412). Cuando, en cambio, el lenguaje se «cosifica» en fórmulas abstractas y muertas, el pensar se convierte en una letanía sin sentido abierta a una hórrida y aérea región:

> «donde vuelan entidades y quididades,
> espectros de cuerpos difuntos»,

como dice Herder, citando los versos de Samuel Butler (p. 413; vid. nota *ad loc.*). Ese conjunto de espectros es la «metafísica». Y la peor de las metafísicas es para Herder la «filosofía crítica»: un conjunto de palabras vacías para un montón de cabezas huecas (cf. p. 418).

¿Qué decir de este furibundo ataque sin par, al menos hasta Nietzsche? Con Goethe, podemos objetar a Herder el difamatario tono de libelo que afea su tratado y lo convierte en la expresión del resentimiento. Y más allá de las (malas) formas, es evidente que Kant tenía razón al achacar al «método» herderiano desaliño, falta de precisión conceptual y una rebuscada ambigüedad para insinuar, entusiasmar y hasta apasionar, en lugar de proceder sobre bases bien asentadas, o sea: en lugar de *convencer*. Yendo más al fondo de la cuestión, es obvio que ningún espíritu científico aceptaría la conversión de las disciplinas en la historia de su formación empírico–lingüística. Además, se aviene mal el *páthos* ascendente que inflama el corazón de Herder con su continuo recurso a etimologías (a veces, traídas por los pelos), en una suerte de nostalgia por un originario *paraíso perdido*, en el que el nombre *era* la cosa misma. Kan t había señalado ya la necesidad *científica* de sacrificar la elegancia del lenguaje en pro de la precisión *escolástica*, para facilitar la comprensión (*KrV* A 344/B 402s). Y él mismo había parado mientes, en la tercera *Crítica*, de que la lengua alemana «está llena de exposiciones indirectas», que, en lugar de hacer ver una intuición como *esquema* (es decir, como exposición directa de un concepto), presentan al concepto de manera indirecta y por analogía, esto es: *metafóricamente*. La reflexión se ve así «transportada» (que eso significa metáfora en griego: «transporte») desde un objeto de la intuición «a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición.» Según esto, *todos* los términos capitales de la metafísica son, por necesidad, «sólo un símbolo para la reflexión». Y Kant pone algunos ejemplos que coinciden en parte con los aducidos por Herder: «funda-

---

[142] Al fin, el lenguaje mismo fue un «invento», una construcción del hombre, y se formó por la unión de dos sentidos contrapuestos pero «imprescindibles el uno para el otro»: la vista y el oído (cf. *Metacr.*, p. 410). El tacto, en cambio, sería la base prelingüística: en él se manifiesta la fuerza del «ser».

mento» (apoyo o base), «depender» (estar mantenido desde arriba), «fluir» (seguirse algo de algo), «sustancia» (lo que está debajo de los accidentes, y los porta): «e innumerables más». Todos ellos son *hipotiposis simbólicas*, metáforas en favor de la reflexión.[143] Pero no se «explica» un término *usado* en una disciplina por su remisión a un origen en definitiva material y empírico, a menos que se quiera acabar como los habitantes de la isla de Laputa (en los *Viajes de Gulliver*, de Swift), que intercambiaban «informaciones» mostrándose unos a otros los objetos que llevaban en sacos. Toda disciplina tiene el derecho –y la necesidad– de volver a definir, dentro de la planificación general de su temática, expresiones «transportadas» de otros ámbitos y actividades.

Dicho esto, justo es reconocer que las prevenciones de Herder contra el petrificado lenguaje escolástico están más que justificadas, y que toda disciplina es –metafóricamente hablando– un cuerpo «orgánico» que crece y se desarrolla históricamente, de modo que en todo uso idiomático, por alto que éste sea, no está permitido olvidar el origen de las expresiones, el cual deja reverberar algo así como un «aire de familia» (digámoslo con Wittgenstein) entre las distintas ramas de la ciencia e impide la charlatanería pseudoacadémica. En el fondo de la polémica late un problema fundamental, con el que se las habrá Jacobi, tratándolo con instrumentos conceptuales más precisos que Herder (pero quizá menos sugerentes y fecundos): ¿debemos afincar todo nuestro saber en una certeza *inmediata* que, *eo ipso*, habrá de presentarse como un «no–saber», como una «creencia irracional» *sine qua non*, o sea: sin la cual no habría razón? O al contrario: ¿habremos de ir deshaciendo –en una *búsqueda sin término*– toda inmediatez, para resolverla en una red de *mediaciones* conceptuales?[144]

III.2.3 – Jacobi, el defensor de la existencia.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) dará obsesivas vueltas a esa pregunta durante toda su agitada vida, cuya divisa intelectual bien podría acogerse a la frase de Pascal: «La raison confond le dogmatisme et la nature le scepticisme.» Jacobi era hijo de comerciante, y comerciante él mismo (fue miembro de la Cámara de Comercio de Dusseldorf); de formación inicialmente francesa, en la que se daban la mano estudios científicos (a través de Le Sage) y psicológicos (conocía de memoria la obra de Charles Bonnet), amigo de Goethe, al que dedicaría su novela *Woldemar* (1799), Jacobi se retiraría a su señorío de Pempelfort, en donde surgirían sus obras filosóficamente más influyentes: las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785)[145], a las que seguiría el ensayo *Sobre una razón*

---

[143] *Kritik der Urtheilskraft* (cit. en adelante como *KU*). § 59; Ak. V, 352s. (Tr. esp. en «Austral». Madrid 1977 –orig. 1914–, p. 261s).

[144] Como veremos, la genial solución hegeliana será que las *mediaciones* mismas del lenguaje (no el conocimiento ni los conceptos por ellas mediados), sin ser lo *inmediato* ni tampoco algo «mediado» (como «ser», «cualidad», «cantidad», etc., que no tienen un significado rígido y unívoco, sino que cambian parcialmente según el contexto), apuntan a una *inmediación* que se muestra *in actu exercito*: una inmediación «operativa», pero sólo indirectamente tematizable. En última instancia, lo único «inmediato» es el Todo: la verdad de la interconexión dialéctica de las mediaciones.

[145] En principio, la «obra» (que citamos en texto como *Sp.–Br.* –salvo aviso, según la 2ª ed.: Breslau 1789–) constaba de una serie de cartas a Moses Mendelssohn (la primera, del 22 de noviembre de 1783), con comentarios. Mendelssohn, que veneraba a Lessing y lo tenía por un «teísta racional», no pudo reponerse en general de la crítica jacobiana a toda filosofía racional como larvado «nihilismo» (él fue quien lanzó término y concepto a la palestra filosófica), ni tampoco, en particular, de la muy fundada acusación de Jacobi, según la cual el «teísmo» lessingiano sería sólo una «cáscara exotérica», tras la que se ocultaba un potente *spinozismo*, que para Jacobi implicaba necesariamente el fatalismo y el ateísmo.– Este narra en efecto su estancia en Wolffenbüttel con Lessing, en el verano de 1780. Jacobi lee ante su amigo el *Prometeo* de Goethe (1779). Tras escucharlo, Lessing le dice que: «éste es mi propio punto de vista... Los conceptos ortodoxos de la Divinidad ya no son para mí; no los puedo soportar (o casi literalmente: «tragar», *geniessen*, F.D.). *εν και παν*! No sé otra cosa. A



Friedrich Heinrich Jacobi

eso se refiere también el poema, y debo confesar que me gusta mucho.» Jacobi le replica que entonces está de acuerdo con Spinoza. Lessing: «Si debo remitirme a un nombre, no sé de ningún otro.» Al día siguiente, 6 de julio, Lessing entra en la habitación de Jacobi, el cual le confiesa su sorpresa: «Yo había venido aquí en gran medida para recibir ayuda contra Spinoza». A lo que Lessing replica, rotundamente: «No hay más filosofía que la filosofía de Spinoza.» (*Sp.*–*Br.*, p. 22-24).– Mendelssohn, que recibió un ejemplar de Jacobi el 30 de septiembre de 1785, contraatacó a fines de 1785 redactando un escrito–manifiesto: *An die Freunde Lessings* «A los amigos de Lessing», muriendo casi inmediatamente después (el 4 de enero de 1786). En el *Prefacio* a la obra, postuma, el editor: Jo.J. Engel, acusaba públicamente a Jacobi de la muerte de Mendelssohn, por la irritación sufrida por éste ante las *Spinoza–Briefe* y la dura tarea de réplica a la que se había visto obligado. Marcus Herz (y con él, buena parte de la época) creyó en esa acusación de «asesinato filosófico», lo cual añadiría leña al fuego de esta polémica, conocida como *Pantheismus–Streit* («Dispura sobre el panteísmo»; hay una recopilación casi exhaustiva de documentos en Heinrich Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlín 1916). El propio Kant intervendría en la polémica. Primero, con una carta a M. Herz de 4 de abril de 1786: «No hay que tomar en serio las fantasías de Jacobi, una amanerada *ensoñación genialoide (Genieschwarmerei)* para hacerse un nombre, y que por eso no merecen una refutación en regla.» (Ak. X, 442). Sin embargo, haría publicar enseguida en la «Berlinischer Moñatsschrift» un famoso opúsculo «cortafuegos» (el propio Kant se sentía amenazado): *Was heisst: Sich im Denken zu orientiren?* «Qué sig-

que no es razón ninguna, para contestar a la turba de los *Popularphilosophen* berlineses, que lo acusaban –con cierta razón– de haber ocasionado la súbita muerte de Mendelssohn y lo tachaban de «enemigo de la razón», «santurrón», «cripto–católico» y «jesuita» (la Compañía estaba por entonces proscrita). Mucho más importante es *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* («D.H. sobre la creencia, o Idealismo y Realismo»), de 1787. Luego pasó al Holstein, de 1794 a 1804, para huir de la inseguridad política resultante de la Revolución Francesa (a la que siempre había mirado con desconfianza, al contrario de la mayoría de la intelectualidad alemana). En ese período escribe la importante *Carta a Fichte* (1799) y *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (1801).[146] Por fin, de 1804 a 1813 vivió en Munich (de cuya Academia de Ciencias fue nombrado presidente): allí publicó *Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung* («De las cosas divinas y su revelación»; 1811), que suscitaría una despiadada réplica de Schelling[147]. La muerte lo sorprendió en la preparación (y amaño) de sus obras completas, para cuyo volumen segundo redactaría una importante «Introducción a todos los escritos filosóficos del autor» (*W.* II, 118ss.). Fiel a su consigna de luchar filosóficamente contra los filósofos, Jacobi es de los pocos pensadores que podían jactarse de haber puesto en jaque a Spinoza, Lessing, Mendelssohn, Kant, su amigo Herder, Fichte y Schelling. La entera época está así cruzada por su peculiar «cruzada».[148] Y sin embargo, lo irónico de su destino estriba en haber señalado como denuncia las necesarias consecuencias e implicaciones de dogmáticos, criticistas e idealistas, sólo para que éstos (sobre todo los idealistas) tomaran buena nota de esas críticas –cuyas derivaciones a ellos mismos no se les había ocurrido– y consolidaran así sus

---

nifica orientarse en el pensamiento» (Ak. VIII, 131–148), donde concede por un lado a Mendelssohn la necesidad de buscar un «norte» para orientarse en el uso especulativo de la razón. Ahora bien, esa guía ha de ser la razón misma que, al notar en lo concerniente a lo suprasensible una necesidad que, teoréticamente, ella no puede satisfacer, recurre desde luego a la fe; mas se trata de una *fe racional* que nunca puede tomarse en «saber», ya que su base es una necesidad subjetiva: es preciso presuponer, mas no demostrar, la existencia de un Ser Supremo, dice Kant, contra las «pruebas» de Mendelssohn. Pero por otro lado critica ásperamente a Jacobi: es ilícito y nocivo «saltar» más allá de los límites de la razón, de modo que: «esa manifestación (*Erscheinung*), intuición, revelación inmediata, o como se quiera llamar a una tal presentación, jamás podrá probar la existencia de un ser... a cuyo concepto no le es adecuada ninguna experiencia ni intuición.» (VIII, 142).– Jacobi volvería a publicar (corregida, modificada, mutilada, etc.), de forma innecesariamente anónima, su *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1789), en donde se retractaba de las acusaciones contra la doctrina del espacio de Kant y su larvado spinozismo. Kant, a su vez, escribe a Jacobi agradeciendo el envío de esa 2ª ed. (30 agosto 1789; XI, 75–77). El tono es ya muy otro: a pesar de defender la «brújula de la razón», se pone del lado del *teísmo* de Jacobi, y a la vez que lo felicita por haber refutado «el sincretismo de spinozismo y deísmo del *Gott* herderiano» (XI, 76), muestra un gran respeto hacia él (uno de esos «hombres de talento, ciencia y rectitud»), y espera que éste no albergue ya ninguna «sospecha de spinozismo» respecto a su doctrina. Jacobi empezaba a infundir, más que respeto, miedo (la 2ª ed. es coetánea del estallido revolucionario francés).– Por fin, Jacobi volvería a publicar, corregidas, al final de su vida las *Spinoza–Briefe* para la *Ausgabe letzter Hand* de sus *Werke* (Leipzig 1812–1825; en cuatro vols., dividido el 4º en tres tomos; las *Cartas* están en IV/1 y IV/2 –Suplementos–: 1819). Citamos en general *W.*, más vol. y pág., para referirnos a textos de este «Superintendente del Cielo», como lo llamó Achim von Arnim (cf. Scholz, p. LXXVII).

[146] La trad. del título es difícil, porque *Verstand* significa aquí, coloquialmente: «razón», de modo que sería algo así: «Sobre la empresa del criticismo, de hacer entrar en «razón» a la razón.» Pero también se aprovecha Jacobi de la literalidad de las expresiones, para convertir el título en una acusación: «Sobre la empresa del criticismo: llevar a la razón al [plano del] entendimiento.» Por entonces, Jacobi defendía que su «creencia» era la verdadera «razón» (ya sabemos por Herder que *Vernunft* remite a *vernehmen*: «escuchar, percibir»), mientras que la «razón» de los kantianos se movía dentro de lo condicionado.

[147] *Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen etc. des Herrn F.H. Jacobi*. S.W. I/8, 19–136.

[148] Al respecto, hay una importante –y voluminosa– obra española sobre Jacobi. Ver José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo*. Barcelona 1989. Del mismo autor, para la época en general, puede leerse con provecho su más breve: *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Madrid 1988 (sobre Jacobi, pp. 78–87).

caminos del pensar. En especial, la gran hazaña filosófica de Jacobi consistió en entronizar (muy a su pesar) a Spinoza (y también, en menor medida, a Giordano Bruno) al lado de Kant; algo por lo que Hölderlin[349] y Schelling le debían estar «agradecidos», y que está a la base de la empresa general hegeliana, como veremos: que la *sustancia* (lado «Spinoza») se exprese también y en el mismo sentido como *sujeto* (lado «Kant–Fichte»).[350]

Ya sabemos de la confianza de Kant en la razón, ese «tribunal supremo» que no podía dictar nada en vano, engañarse ni engañarnos. Pues bien, Jacobi va a romper de un tajo esa «fe» en la razón, para establecer en su lugar una inconmovible «fe» en la existencia, inaugurando así una sonada «disputa sobre el panteísmo», cuyos ecos no se han apagado, al prolongarse –a través de Nietzsche, Jünger y Heidegger– hasta nuestros días como «polémica sobre el nihilismo». La resuelta confesión de Jacobi a Lessing suena como un desafío: «Creo en una causa inteligente y personal del mundo... Y para ello me ayudo mediante un *salto mortale* (it. en el orig., F.D.).» (*Sp.–Br.*, p. 27)[351].

Un *salto mortale*, como el de un trapecista sin red. Un salto que abandona decididamente todas las series causales del mundo (efectivamente vistas por Kant en la tercera Antinomia de la razón como indefinidas), sometidas a un enlace mecánico, y se dirige a un «Tú» personal, hiperhamanniano, con el cual pueda entrar en diálogo cordial el «yo» del *individuo* Jacobi. Porque, antes de Kierkegaard (que repetirá contra Hegel lo que ahora hace Jacobi contra Spinoza y Kant), «alguien» se planta en el mundo contra el mundo, y afirma que todo naturalismo, toda creencia en las mediaciones naturales –y a la vez, muy de acuerdo con Kant: discursivamente racionales– es... *nada*, nihilismo[352]. El dilema es claro: o determinismo (como abiertamente acontece en Herder, y como a la chita callando profesó Lessing) o libertad.[353] Si no hay un límite y un Origen últimos que sostenga mi individualidad, entonces la entera cadena (la «red» de los trapecistas discursivos) no vale nada[354]. Ahora bien, «yo» (el «yo» hipertrofiado de Jacobi, lo que no deja de ser paradójico) me «siento» como centro de toda valoración, distinción y deci-

---

[349] Que extractó aguda y exactamente los pasajes más importantes de *Sp.–Br.*. Ver tr. en la ed. de F. Martínez Marzoa, *Ensayos*. Pamplona/Madrid 1976, pp. 15–18.

[350] Jacobi será el primero en hacer notar –criticándolo– aquello que en Hegel constituirá el motor dialéctico, procedente de Spinoza, a saber: que toda *determinación es negación*, y que por tanto el Dios como *omnitudo realitatum* sólo es pensable (con Bruno, y contra Herder) sobre la base de la primacía de la *contradicción*. En una nota de 1789 –añadida como si fuera de la 1ª ed.– afirma en efecto: «un individuo absoluto es algo tan imposible como un Absoluto individual. *Determinatio est negatio*. *Opp. posth.* p. 558 [la cita remite a la ed. entonces usada de Spinoza; hoy se encuentra en la Ep. 12 de las *Opera*, ed. Gebhardt; 4, 240; F.D.].» (*Sp.–Br.2*, p. 31, n.; *W.* IV/1, 62, n.).

[351] Cf. también p. XL. Dado que la especulación sólo alcanza: «una necesidad sin espíritu, una sustancia... no queda sino salir de ella e ir más allá mediante un salto, que yo he llamado salto mortale.»

Allwill (*W.* 1, 235): La razón pura «es ciertamente en el sentido más estricto única, solamente ella... *εω και πα*! – Por desgracia, para la intuición humana ella es también: *Ουδεν και παντα*!». Y en la *Carta a Fichte*: «pues el hombre concibe solamente en cuanto que, al transformar la cosa en mera figura, *convierte la figura en cosa, y la cosa en nada.*» (*W.* III, 20).

[353] *Sp.–Br.*, p. 28: «Si no hay más que meras causas eficientes, y ninguna final, entonces, en la naturaleza entera, no le queda a la facultad pensante otra cosa que el contemplar; su único quehacer es acompañar al mecanismo de las causas eficientes.» A esta observación de Jacobi contesta Lessing: «Ya veo que a Vd. le gustaría que su voluntad fuera libre. Yo no ansío ninguna voluntad libre.» (p. 29).

[354] Si utilizo la razón de los filósofos, Dios y lo suprasensible desaparecen, pero también las cosas sensibles, que son meros fenómenos o representaciones de algo para siempre incognoscible: pura fantasmagoría. Jacobi presenta este combate entre su «saber inmediato» (extendido a la creencia en cosas externas a mí) y el nihilismo de una manera apocalíptica: «una lucha de los hijos de Dios contra los titanes. Filosofía de la luz contra filosofía de la noche, antropomorfismo contra panteísmo, verdadero racionalismo contra una imagen especular e invertida del entendimiento, Cristianismo contra Paganismo.» (*Sp.–Br.* IV/1, XLVIII).

sión. Luego *tiene que haber* un Dios personal que me haya creado y garantice así mi individualidad. Repárese en que esta exigencia entra de lleno en la crítica kantiana: hacer pasar una necesidad subjetiva por un fundamento objetivo. Sólo que el «yo» jacobiano no es «sujeto» *de* nada, sino que está «umbilicalmente» *sujeto a* Dios, anclado en El.

Claro que si Jacobi se limitara a pregonar su fe individual contra la razón, estaría de más en una historia de la filosofía. Sólo que lo que él tiene que decir *contra* los filósofos les pareció a éstos más importante que las propias confesiones fideístas del individuo Jacobi, que empleaba refinadamente medios lógicos para destruir a la lógica: por donde su pluma se posaba se erizaban disyunciones exclusivas. La más importante: o ciencia (entendimiento) o religión (razón, *sensu* jacobiano). Dicho de otro modo, o nihilismo o teísmo: «La razón afirma lo que el entendimiento niega... Así pues: *o la nada o un Dios.*» (*Sp.–Br.*, IV/1, XLIV). La segunda disyuntiva exige la misma decisión en el ámbito óntico que la anterior en el gnoseológico: o la Naturaleza (Jacobi no cae en las ensoñaciones *sturm-drangescas* –valga el vocablo– de su amigo Herder) o el Espíritu (una Vida imperecedera, individual e incondicionada). La Naturaleza es un mecanismo ciego compuesto de mediaciones. En este sentido, todo sistema natural es autocontradictorio: nos resulta imposible hacernos una idea de una cadena de seres absolutamente dependientes unos de otros: «pues lo que no es ya algo, no puede estar *determinado* a algo; en lo que no tiene en sí propiedad ninguna no cabe engendrar ninguna propiedad mediante relaciones.» (*Sp.–Br.*, p. XXXV). Por eso, el mecanicismo, o se autodestruye como concepto, o ha de tener a la base una «pura autoactividad», que por consiguiente no admite *mediación* ni es cognoscible conceptualmente. Vale decir: no podemos conocer su «posibilidad» (su concepto), pero sí su «efectiva realidad», presente: «inmediatamente a la conciencia, y probada por la acción.» (*Sp.–Br.*, p. XXXVII). Y de aquí se sigue la tercera disyuntiva: o *mecanicismo* (que no entrega sino relaciones de coexistencia[15], nunca una pura existencia) o *libertad*, que –muy kantianamente, por lo demás– no es para Jacobi una «elección racional» de lo mejor (no dejaría de estar guiada entonces por un *apetito* natural, superior en ventajas a otro), sino la: «independencia de la *voluntad* respecto al *apetito*.» (*Sp.–Br.*, p. XXXVIII).

Resulta de aquí una proclama rabiosamente antigoetheana y antiherderiana: «*El hombre es la revelación de Dios* cuando se eleva sobre la naturaleza y, en virtud de este espíritu, se contrapone a ella como un poder independiente de ella y al que ésta no puede resistir; combate contra ella, prevalece sobre ella, la domina.» (*Von den göttlichen*...; *W.* III, 425s). Kant no había dicho otra cosa en los respectos estético y ético. Sólo que la llave que nos abre ese poder no es ni el trabajo ni la razón práctica, sino el puro *sentimiento*, el órgano incorpóreo para percibir lo suprasensible, que nos diferencia radicalmente de los animales, y que Jacobi llama, desafiante, «razón» (ya conocemos la etimología de *Vernunft* como «acción de percibir», por lo demás): «Apelo a un sentimiento indenegable e irresistible como primer fundamento inmediato de toda filosofía y religión; a un sentimiento que garantiza al hombre íntimamente que él tiene un sentido para lo suprasensible. Llamo a este sentido *razón*, a diferencia de los *sentidos*, dirigidos al mundo visible.» (*Sp.–Br.* IV–1, XX). Claro está, con tal «intuición inmediata» de un poder superior huelga la distinción clásica entre principio objetivo de conocimiento y principio subjetivo de certeza. El sentimiento nos revela directamente una existencia: la nuestra. Y, ligada inseparablemente a ella como su autor, la de un Dios personal (¡no la

---

Y eso es lo que constituye lo que llamamos «la existencia (*Da Seyn*: «estar-ahí») del ser singular.» (*Sp.–Br.* p. XXXVII).

Sp.–Br. IV/1, XXIV: «Mi filosofía pregunta: *¿quién es Dios?*, y no: *¿qué* es él? Todo *qué* pertenece a la naturaleza.» Cf. también p. XXIVs.

de un «ser divino»![156]). Ya conocemos ese tema: era el núcleo del argumento cosmológico, refutado en la *Crítica*. Sin embargo, el propio Kant precrítico había defendido una posición similar (y Jacobi confiesa que había de interrumpir la lectura seguida del *Beweisgrund* de 1763 para evitar que el corazón le saltara del pecho). Ahora bien, lo interesante es el modo en que tal vínculo se revela, y que confirma el giro «volicional» de la filosofía moderna iniciado en Descartes y culminante en Schelling y Nietzsche: lo que «anuda» el sentimiento de mi existencia con la divina nada tiene que ver con el pensamiento, sino con la *fuerza de voluntad* activa en mí: el primer y fundamental rasgo por el que me reconozco como individuo viviente y centro de irradiación; esa fuerza es la *scintilla*, la «chispa» depositada en mí por la Voluntad que *es* Dios. Esa Existencia se nos impone así como un *dato*, como un *hecho (Thatsache)*: *«Es ist!*, ¡existe!», exclama extasiado Jacobi. «A eso sobrenatural, a este *ser de todos los seres*, lo llaman todas las lenguas: *Dios*.» (*Sp.–Br*. IV/2, p. 427). Sólo que a partir de un «hecho» –como verá agudamente Fichte– se hace difícil pensar un «diálogo personal» entre Dios y el individuo, el cual parece adoptar así una función puramente pasiva, condicionada (justamente lo que Jacobi reprochaba al mecanicismo de la naturaleza). Hasta aquí, por así decir, la parte positiva, doctrinal de Jacobi. Pero, como apuntamos, el lado *polémico* de su filosofar tuvo aún mayor trascendencia.

En primer lugar nos encontramos con una extraordinaria reivindicación de la figura de Spinoza (en quien Jacobi reconoce una profunda religiosidad) y de su filosofía (con Lessing, aceptada como *la* filosofía sin más, en la que todas las demás se resumen). Jacobi arguye por lo demás con tanto ahínco en favor de Spinoza (pretende convertir su doctrina en un sistema acabado, perfecto) que el lector tiene a veces la impresión de que está defendiéndolo, cuando la única intención de Jacobi es mostrar que ese esfuerzo máximo e irrebasable lleva necesariamente (seguramente contra la voluntad de su autor, y de Lessing) al fatalismo y al ateísmo. Lessing había confesado a Jacobi (en expresión que se ha hecho célebre y se ha ido aplicando después a Hegel, Marx, etc.): «La gente sigue hablando de Spinoza como de un perro muerto.» A lo que replica Jacobi: «Para comprender a Spinoza es necesario un esfuerzo demasiado largo y demasiado obstinado del espíritu. Y a quien le haya quedado oscura una sola línea de la *Ética*, no lo habrá entendido.» (*Sp.–Br.*, p. 38).

¿Qué es lo que impresionó en Spinoza de tal manera a Jacobi, para hacer de aquél la filosofía *tout court*? Adelantemos la recapitulación con la que concluye Jacobi su obra (propiamente dicha: sin Suplementos): I – El spinozismo es ateísmo. II – La filosofía cabalística (Bruno) no es, en cuanto filosofía, sino spinozismo implícito, o de nuevo embrollado (alusión probable a Herder). III – Lo mismo ocurre con el leibnizo–wolffismo. IV – Toda vía demostrativa desemboca en el fatalismo. Toda demostración no es sino un avance mediante proposiciones idénticas. V – La primera presuposición para salir de esa tediosa cadena es el Principio de la *Revelación* de la Existencia. (*Sp.–Br.*, 222s.). La clave de la afirmación de los puntos I a III está desde luego en el punto IV: *comprender es dar razón de algo*, desde otra cosa. Comprender es encadenar, determinar, condicionar. Y la genialidad de Spinoza estribó en darse cuenta de que esa cadena debía pender en última instancia de algo literalmente *improbable*: la sustancia. Ahora bien, en cuanto que ésta es avistada por la *negación* de toda determinación (negativa, a su vez, por lo que bien podríamos anticipar con Hegel la presencia de una *negación de la negación)*, se sigue que ese Ser supremo ha de ser absolutamente indeterminado: un mecanismo ciego. Esta es una conclusión, concede Jacobi, absolutamente irrebatible «por el lado del uso lógico del entendimiento.» (*Sp.–Br*. IV/1, XXXVII). Ese Dios es el: «ser que hay en toda existencia» (*Seyn in allem Daseyn)*. Pero su unidad «descansa en la iden-

tidad de lo indiscernible», de modo que a ese ser le falta justamente la «realidad efectiva» (*Sp.–Br.* IV/1, 87s), la capacidad de obrar (que Jacobi entiende siempre como un acto soberano de libertad). La aceptación de este Dios «muerto» implica pues que: «todo cuanto es diferente, determinado, pensante e intencionado no sea sino delirio (*Wahn*).» (*Sp.–Br.* IV/1, XVIII). De este modo, Jacobi lega a la posteridad el problema que el idealismo alemán considerará como la única cuestión de verdad de toda filosofía: el de la relación de lo *infinito* y lo *finito*, así como la derivación de éste a partir de aquél; sin que lo Infinito, por su parte, se deshaga interiormente en un magma indeterminado, en un «ser» vacuamente idéntico, a fuerza de no ser nada, y sin que lo finito, por la suya, quede enteramente absorbido como un «momento» o destello fugaz del (o de lo) Absoluto.

El Dios de Spinoza no es en el fondo –para Jacobi– sino el cierre «hipostatizado» de una cadena infinita que comenzó con el Principio de Identidad, y que en éste concluye, en cuanto sustancia vinculante del ser extenso y del ser pensante: «la absoluta identidad misma del objeto y del sujeto». (*A Fichte*; *W.* III, 11). Ahora bien, su sistema adolece de una falta fundamental: habiendo comenzado con un principio de la razón, y concluido en él y con él, coloca sin embargo al ser por encima del pensar. Pues bien, el *criticismo* (que él ve cumplimentado ante todo en Fichte, como «Unica–Filosofía» frente a su propia «No–Filosofía» o «Contra–Filosofía»[157]) subsana esa falta y se torna así en un «spinozismo *invertido*» (III, 12). Sin embargo, Kant no habría llegado a esa posición absoluta[158]: por un lado, su «idealismo» le fuerza a moverse en el seno de puras relaciones, de modo que el propio pensador tendría que reconocer que la existencia de cosas externas es mera cuestión de «fe»; pero por otro, su «realismo» le obliga igualmente a admitir que: «me tienen que ser *dadas cosas* fuera de mí, antes de que yo sea capaz de inteligir relaciones»[159]. La prueba que Jacobi (revestido de «humeano») presenta al respecto a un supuesto interlocutor kantiano (ya hemos observado que Jacobi prefiere siempre «hablar», sea con personas reales o inventadas, en vez de «razonar» impersonalmente) le parece irrebatible (cf. *D.H.*, p. 19s): pregunta en efecto a su adversario si cree que él, Jacobi, está sentado ante él. Si el kantiano se refugia en la sensación, Jacobi le replica si acaso piensa que él es una «sensación» inherente a una conciencia ajena. No, reconoce el otro: tú eres la «causa externa de mi sensación». Pero entonces, el hecho de ver a Jacobi es una representación que consta al menos de dos elementos: una sensación (o un progreso al infinito de éstas, en el que faltaría justamente lo *relacionado* mismo) y una «x». Si el kantiano la llama «causa» –como antes– confunde entonces, en buen kantismo, una categoría intrafenoménica con una «cosa» allende el fenómeno. Y si la declara incognoscible, o bien ha de remitirse a un presupuesto necesario para el pensar (y entonces cae en la subrepción: confunde una necesidad subjetiva con un principio objetivo), o bien ha de refugiarse en la «fe», que es justamente la posición de Jacobi. Sólo que entonces sobra toda la fantasmagoría de las representaciones, el conocimiento sólo de fenómenos, etc. Así que el problema del kantismo no es de derecho (*quid juris?*), como creía el maestro, sino de hecho (*quid facti?*), a saber: cuál sea «la validez de la evidencia sensible.» (D.H., p. 21). En ningún caso podemos extraer ésta del «enlace» sintético de percepciones, regido por la autoconciencia. Tal enlace no nos da

---

Un–Philosophie (*A Fichte*, *W.* III, 9). El prefijo *un–* tiene en alemán el sentido de negación *activa*, y no de mera privación.

Lo cual, para Jacobi, constituye una prueba de honradez intelectual ante el problema, y a la vez una falta de decisión respecto a la sistematicidad exigida a una «Unica–Filosofía»... para poder desecharla por entero y para siempre.

[159] *David Hume oder den Glauben*. Breslau 1787. (Cit. en texto *D.H.*, según ed. orig.; aquí, p. VI).

sino compuestos *mecánicos*, no un ser *entero y real* (*ein reales Ganzes*; *D.H.*, p. 113). Con esta aguda crítica, nuestro fideísta plantea a Kant el problema con el que éste se enfrentará en la *Crítica del Juicio* –y que sólo podrá resolver por analogía y subjetivamente–: dar razón de la indudable existencia de cuerpos *orgánicos*, en el que las partes (los miembros) proceden de y remiten al todo, no a la inversa. De hecho, para Jacobi –al igual que para Herder– no puede haber sino seres *orgánicos*. Eso que llamamos «cosas» no es, desde un punto de vista científico, más que *agregados*, subsumidos bajo nuestra unidad de conciencia. Y Kant hizo bien en denominarlos «fenómenos». Sólo que, ¿cuál es la garantía de que éstos se remitan a una «individualidad», que es lo que *de hecho* vemos y sentimos? El recurso a entendimiento y razón nos *aleja* de ese dato indubitable, en lugar de aclararlo. Es cierto que *ratificamos* y *verificamos* la existencia de las cosas con nuestro entendimiento y razón, pero no *por medio de* ellos: en realidad, cuando dejan de ser tomados como supuestas «facultades» (o sea, como algo aislado y de suyo activo) no son sino: «la sensación misma, pero más perfecta, la vida más noble, la existencia más alta que conocemos.» (*D.H.*, p. 202). Entendimiento y razón están enraizados en la existencia, de la que son expresión plena. La existencia misma, la *posición*, es esa «raíz común» que Kant postulaba. Si nos diferenciamos de las cosas, si las experimentamos como distintas a nosotros, ello no se debe a su «afección» sobre un «aparato trascendental» (denominado «Yo pienso», pero en verdad impersonal, y que a todo individuo, a todo «yo» real y viviente le resulta indiferente), sino a mi *propia personalidad*, procedente de una «altura espiritual» que nos permite acceder al «presentimiento de Dios», al presentimiento –dice Jacobi, de manera gramaticalmente imposible– «de aquél, QUE TU ES».[160]

Como suplemento a *David Hume*, Jacobi redactó un decisivo ensayo: *Ueber den Transscendentalen Idealismus* («Sobre el idealismo trascendental»), que puede considerarse como el documento originario (¡estamos en 1787!) del idealismo alemán *a sensu contrario*, es decir, como anticipación de la única salida al parecer posible de la *crux* del criticismo: la existencia de la *cosa en sí*. Con toda precisión, Jacobi advierte que la famosa «X» es el concepto de la unión de lo múltiple *en* el Objeto trascendental, pero de ninguna manera este Objeto mismo, introducido de matute en el kantismo como «eso que corresponde a la sensibilidad, al ser ésta receptividad.» (*D.H.*, p. 221). Ahora bien, si los «objetos»[161] son por así decir «constructos» fenoménicos, no se ve cómo puedan *afectar*, impresionar nuestros sentidos; pero si no se acepta tal afección, no se ve cómo podría siquiera comenzar la filosofía kantiana: hablar de multiplicidad recogida en unidad implica en efecto un «estar extrínsecamente separados» (*aussereinander*) y un «estar conectados» (*verknüpft seyn*), lo cual se reduce a un «hacer y padecer», a «causalidad y dependencia», para lo cual es a su vez preciso admitir un contenido de «determinaciones reales y objetivas» –a menos que admitamos que tanto los objetos como sus relaciones son «meras determinaciones de nuestro propio Sí–mismo» (*D.H.*, p. 223), con lo que caeríamos en un absoluto *idealismo subjetivo* y haríamos del «Yo» una «cosa creadora»–. Así –y nunca sabremos si de manera sincera o irónica–, confiesa Jacobi que él mismo está «hecho un lío» con la *Crítica*: «Debo admitir que ese obstáculo me ha impedido no poco avanzar en el estudio de la filosofía kantiana, de modo que un año tras

---

160 Así como el criticismo afirma que (el) «Yo es» (en vez de: «yo soy»), así Jacobi –jugando de vocablo– afirma que el Unico que podría decir de verdad: «es» no es ni «yo» ni una entidad impersonal, sino el «Tú» originario: «un ser, *que tiene en él mismo su propia vida.*» (*D.H.*, p. 202).– Decirle al Ser: «Tú eres» sería como concederle el derecho a la existencia.

161 *Gegenstände*, no el incognoscible *Objekt* trascendental, que Kant intentó en efecto eliminar de la 2ª ed. de *KrV*.

otro he tenido que empezar una y otra vez desde el principio la Crítica de la razón pura, porque incesantemente me confundía el hecho de que yo, *sin* aquel presupuesto [la admisión de la cosa en sí, F.D.] no podía entrar en el sistema, y *con* ese presupuesto no podía permanecer en él.» (*D.H.*, p. 222s). La entera *Crítica* está en efecto basada, según Jacobi, en dos conceptos inconciliables: el presupuesto *realista* de la afección (procedente de una cosa en sí) y la noción doctrinal básica e *idealista*, según la cual las «cosas» que conocemos son sólo *representaciones*. Así que, para deshacer el dilema y seguir siendo «filósofo» (a menos que se acepte la *Unphilosophie* jacobiana) no queda entonces sino ser consecuente y llevar a la filosofía a su «acabamiento» (en el doble sentido de la palabra). Y ésta es la «profecía» de Jacobi: «El idealista trascendental debe tener pues el valor de afirmar el más poderoso idealismo que se haya enseñado jamás, sin retroceder siquiera ante el reproche de egoísmo especulativo, porque a él le será imposible afirmarse en su sistema si pretende alejar de sí este último reproche.» (*D.H.*, p. 229). Ulterior y consecuentemente, Jacobi se alegrará de haber creído encontrar en Fichte, como veremos, al «Mesías de la razón especulativa» (*A Fichte*; *W.* III, 9), a quien proclama solemnemente: «Rey de los Judíos de la razón especulativa... mientras que al Bautista de Königsberg hay que aceptarlo como su simple precursor.» (III, 13). Fichte luchará toda su vida (y de creer en muchos manuales, en vano) contra ese dudoso privilegio de ser, según la unción del «Sumo Sacerdote» Jacobi, el Filósofo *tout court*, o sea: el «egoísta especulativo» por antonomasia.

Pero para eso habrá que esperar a la muy movida última década del siglo XVIII. A pesar de todos los esfuerzos de Hamann, Herder y Jacobi (esos aguerridos defensores de la «creencia» contra una vacua «razón»), en torno a 1790, tras la aparición de las tres *Críticas* (y los esfuerzos de grandes discípulos, de los que enseguida hablaremos), la batalla parecía estar claramente ganada a favor del criticismo. Una prueba contundente: J.L. Ewald se queja de que las obras kantianas están ¡hasta en el tocador de las damas (una verdadera *philosophie dans le boudoir*)!, y de que peluqueros y barberos utilizan esa terminología al practicar sus habilidades: un escándalo, se indigna Ewald, ya que esas nocivas doctrinas no atienden a las sagradas necesidades del hombre.[362] Por entonces comenzaba también en los centros académicos alemanes un nuevo, y poco duradero, eclecticismo: un «leibnizo–wolffismo–kantismo» muy bien representado por un Jo.A.H. Ulrich (el catedrático «jefe» de Hegel, cuando éste pasó a Jena), con sus *Institutiones logicae et metaphysicae* (Jena 1785), o por el «Manual de filosofía para aficionados» (*Handbuch der Philosophie für Liebhaber*), de Chr. W. Snell y F.W.D. Snell (Giesen 1804). Se implantaba así la *aetas kantiana*: una era presidida sin embargo no por Kant, sino por sus muy heterodoxos discípulos.

III.3.– LOS «AMIGOS HIPERCRÍTICOS».

En una famosa carta dirigida a principios de noviembre de 1786 al *Staatsminister* de Weimar: Christian Gottlob Voigt, Karl Leonhard Reinhold (1758–1823), el «Apóstol de los gentiles» del criticismo, tildaba a la novísima doctrina de «nuevo Evangelio de la razón pura»[161]. Los piadosos ojos de Reinhold (primero, jesuita; luego, tras la desaparición de la Orden, barnabita; después, francmasón; y siempre, celoso defensor del orden

---

[162] Cf. *Ueber die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit, in Briefen an Emma*. Berlín 1790. El título no puede ser más chusco (y machista), pasando de lo más alto al adoctrinamiento más trivial: «Sobre la filosofía kantiana, en vista de las necesidades de la Humanidad, en cartas a Emma».

Korrespondenzausgabe. Ed. R. Lauth, E. Heller y K. Hiller. Stuttgart–Bad Cannstatt 1983; 1, 153.

moral y religioso) habían entendido la doble función de la *Crítica*: negativamente, ésta ejercería de «policía»[364] contra los desmanes contrapuestos de incrédulos librepensadores y de fanáticos y supersiticiosos «papistas» (fanáticos, claro, para el converso Reinhold); positivamente, el propio Kant había señalado en su obra que: «si bien la metafísica no puede constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo.» (A 849/B 877). De modo que la recepción positiva[365] de la *Crítica* atendería preferentemente a la utilidad *política (sensu lato)* de las nuevas concepciones, que según Reinhold habrían «purgado a los primeros principios de la religión y la moral de todo razonamiento especioso, asegurándolos contra toda refutación».[366] *Medicina mentis*, pues, como en los viejos tiempos de Tschirnhaus.

Con todo, a pesar de que la utilidad ético–política del criticismo fue vista como algo capital, contribuyendo así decisivamente a la difusión del movimiento, el problema de la fundamentación *sistemática* del kantismo ocuparía igualmente un puesto de altísima relevancia. El mismo Kant había confesado que la *Crítica* no era sino una «propedéutica del sistema de la razón pura», que «no debería llamarse doctrina de la razón pura», y que su utilidad «sería, de hecho, puramente negativa.» (*KrV* A 11/B 25). Naturalmente, él proporcionaría ulteriormente, junto con las tres *Críticas*, una doble «metafísica», como ya sabemos. Y en 1799, acosado por la arrogancia de Fichte, llegaría a decir –un tanto incoherentemente– que la *Crítica* era ya el Sistema, y que no cabía ir más allá[367]. Sólo que el problema no estaba en «progresar» desde Kant, sino en proceder a la *cimentación* de sus concepciones, sentidas desde luego por los discípulos como insatisfactorias, desde el momento en que faltaba el principio de *unificación* de la empresa crítica.

Recuérdese en efecto que en el análisis de la *Crítica* hemos tropezado constantemente con una irreductible posición *dual*, y ello en todos los respectos: dualidad entre sensibilidad (el lado receptivo del conocimiento) y lógica (su lado activo, espontáneo); dualidad entre lógica formal y trascendental (con la irreductibilidad de sus respectivos principios: el de no contradicción y el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*); dualidad entre lógica y metafísica, en el seno de la dialéctica trascendental (principios de determinabilidad y de determinación omnímoda, respectivamente); dualidad entre el orden teórico y el práctico (a pesar de afirmar que ambos apuntan a una misma y única Razón); dualidad en fin entre libertad moral y necesidad de la naturaleza (cuya conciliabilidad se

---

[364] Recuérdese con todo que el término *Polizei* designaba entonces todo lo referido a la Administración pública, o sea, propio de la *polis*, aunque poniendo desde luego el énfasis en el *control*.

La crítica negativa se había adelantado, con una recensión de Christian Garve (modificada por Jo.G.H. Feder), publicada en los *Zugaben zu den Gottinger Anzeigen von gelehrten Sachen* (19 de enero 1782), en la que se tachaba a la obra de idealismo escéptico *à la* Berkeley. Esta mala acogida está a la base de la ulterior presentación resumida del criticismo en los *Prolegómenos* (1783), de la refundición de partes comprometedoras de la *Crítica* en su segunda ed., y sobre todo del apartado allí añadido: «Refutación del idealismo» (B 274–279).– Por razones opuestas a las de los ilustrados mandarines de la influyente Gotinga, la no menos poderosa Universidad de Halle combatirá ya desde 1786 al kantismo a través de Jo.A. Eberhard –notorio neoleibniziano, *Popularphilosoph* y sentimentalista–, el cual sostendrá con Kant una sonada polémica que dará origen al importante opúsculo: *Ueber eine Entdeckung*... (también llamado: *Respuesta a Eberhard)* de 1790 (Ak. VIII, 185–252). Cf. mi Introducción a: Kant, *Los progresos de la metafísica*. Madrid 1987, esp. pp. XXIV s – En cambio, la Universidad de Jena acogerá con fervor al kantismo, convirtiéndose en su principal foco de irradiación ya desde 1785 con los cursos de C.Chr.E. Schmid, con la fundación coetánea de la Allgemeine Literatur–Zeitung (el órgano «oficial» de la nueva filosofía), y sobre todo con la actividad docente de Reinhold en la *celeberrima Salana* (1787–1793). Vid. N. Hinske, E. Lange y H. Schröpfer (eds.), «*Das Kantische Evangelium*». *Der Frühkantismus an der Universitat Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1993.

Carta cit.; 1, 147.

[367] Vid. la llamada «Declaración relativa a la doctrina de la ciencia de Fichte», publicada en la Allgemeine Litteratur–Zeitung de 28 de agosto de 1799 (Ak. XII, 370–371).

postula, pero no se demuestra). La *Crítica* aparecía así, y desde múltiples respectos, partida por gala en dos: algo que inquietaba a los amigos y enardecía a los enemigos.


Karl Leonhard Reinhold

III.3.1.– La «filosofía elemental» de Reinhold.

No es extraño que Reinhold[168] fuera entonces el primero en intentar la conversión del kantismo en un sistema sólido, a través de lo que él llamaría «filosofía elemental»[169]. ¿Por dónde habría de comenzar la filosofía, si quería constituirse como «ciencia»? Bien, la *Crítica* trataba de multitud de cosas. Pero su objeto fundamental parecían ser los «actos de conciencia», agrupados todos ellos bajo el rótulo general de «representaciones»: determinaciones o modificaciones internas de nuestro ánimo (*KrV* A 97), que pueden haber surgido *a priori* o como fenómenos empíricos (*KrV* A 99), constituyendo en todo caso una unidad absoluta *(ibid.)*, por estar contenidas en un instante del tiempo, a través de cuya ordenación alcanzan validez objetiva (*KrV* A 198s/B 243s). Hasta aquí, la representación parece ser el acto de presentación de un «suceso» o evento, ligado al tiempo. Pero en una famosa clasificación ulterior (*KrV* A 320/B 376s), Kant divide el género *repraesentatio* en: a) *percepciones* (una representación con conciencia); a.1) *sensaciones* (una modificación del estado del sujeto, y referida solamente a éste; se sobreentiende pues que no puede haber una sensación inconsciente); a.2) *conocimiento* o *cognitio* (una percepción objetiva); a.2.1) *intuición* (referida inmediatamente al objeto, y singular); a.2.2) *concepto* (referido mediatamente al objeto mediante una característica o nota universal). A su vez, el concepto puede ser *empírico* o *puro*. En este último caso, si el concepto se origina sólo en el entendimiento (es el caso de la categoría), el concepto se llama *notio*. Sólo que en este caso nos asalta la duda de si la «noción» debe seguir considerándose como representación (presentación al sujeto de un evento ligado al tiempo). Y mucho más dudoso es si el concepto formado por nociones (la *idea*) puede ser incluido bajo aquel género, cosa que Kant no aclara.[170]

---

[168] Pues Reinhold, con sus *Briefe über die kantische Philosophie* «Cartas sobre la filosofía kantiana», publicadas en el *Teutscher Merkur* en 1786–1787 (2ª ed. ampliada: Leipzig 1790–1792, 2 vols.), había contribuido más que nadie a la propagación de la buena nueva.

[169] Recuérdese que la *Crítica* estaba dividida en una «Doctrina trascendental de los elementos [cognoscitivos]» y en una «Doctrina trascendental del método». La primera obra reinholdiana dedicada a la corrección interna del kantismo sería el célebre *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermogen* «Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación». Praga y Jena, 1789 (cit. desde ahora en texto como: *ThV)*. A esta obra seguirían, desde 1790, una serie de *Beitrage zur Berichtigung bisheriger Missverstandnisse der Philosophen* «Contribuciones a la rectificación de anteriores errores de los filósofos», en las que –nuevo Proteo– el propio Reinhold iría desdiciéndose de sus «anteriores errores», hasta acabar secundando a C.G. Bardili, un acérrimo realista antikantiano.

[170] Él se limita a indignarse de que a una representación sensible (p.e. la del color rojo) se le llame «idea» (como hacían los empiristas). Pero el hecho es que con la idea parece concluir la clasificaciones de las *repraesentationes*, en general.

En todo caso, mérito indiscutible de Reinhold es haber eliminado el problema –levantado por el agudo Jacobi– de preguntar por la *causa* u origen de nuestras representaciones, ya se ubique en el espíritu o en una «cosa en sí», para centrarse –con una actitud que recuerda fuertemente a la fenomenología husserliana– en el análisis puro de aquéllas[371], de su contenido trascendental y de las relaciones que entretejen entre sí y las llevan a formar esa complexión que Kant llamaba «ánimo» y Reinhold «facultad de representación». De acuerdo con ese proceder (al que podríamos llamar «reducción trascendental»), Reinhold se desentiende de la problemática tradicional de la «inducción» o la «abstracción», y pone el acento en el acto de *reflexión* de la conciencia, susceptible de una introspección pura de sus propios «hechos originales», en cuanto formas inmutables y constantes, *necesarias* del pensamiento.

¿Cuál es el criterio de esa inmutabilidad y constancia *apriόricas*? Desde luego, ha de tratarse de un «principio fundamental», pero no en un sentido material (ni siquiera respecto a la «materia de la posibilidad», como vimos en el caso del principio de *omnimoda determinatio)*. Es decir, no puede ser un principio de *deducción* de los sujetos y predicados con que juzgamos las cosas, sino exclusivamente de las *formas* de enlace entre éstos: la «necesidad de la conexión de estas representaciones»[372]. Ahora bien, ese principio ordenador no puede ser el de no contradicción (lógico–formal), el cual no es sino la inversión, mediante dos negaciones, de la fórmula general *afirmativa* del pensar, a saber: *«los caracteres de un objeto deben poder estar conectados mediante las representaciones a ellos correspondientes» (Beitr.* I, 120). En una palabra, el principio de no contradicción es en el fondo *hipotético*, porque: «Cuando un predicado contradice a un sujeto, necesariamente ha de contenerse ya en el sujeto lo contrario del predicado.»[373] Que algo «no redondo» no convenga al sujeto «círculo», depende en efecto de que el predicado «redondo» esté ya implícito en el concepto del sujeto (como ya sabemos por el estudio kantiano de los juicios *analíticos)*. Por lo tanto, el buscado fundamento último no puede hallarse aquí, ya que sólo si el sujeto es *realmente* pensado por medio de cierto predicado puede ulteriormente decirse con sentido que no es *posible* atribuirle el predicado opuesto. Se sigue pues que el primer principio ha de ser absolutamente *autodeterminante*, esto es: evidente y no reductible a ningún campo de la filosofía, limitándose a expresar un «hecho»: justamente, el hecho *de* la conciencia (entendiendo el genitivo como a la vez subjetivo y objetivo).

Este «principio de la conciencia», que funda toda la filosofía elemental (para Reinhold, la verdadera *philosophia prima)*, se define así: *«En la conciencia, la representación es distinguida de lo representado y de lo representante y referida a ambos.» (Beitr.*; I, 145). De este principio se siguen inmediatamente otros dos: el del *conocimiento* y el de la *autoconsciencia (Beitr.* I, 163s). Por el primero, somos conscientes de los objetos representados, en cuanto distinguidos en la conciencia de la representación representada y del representante representado. Por el segundo, somos conscientes de nuestro sujeto,

---

[371] *ThV* § IX; p. 209: «El término representación comprende, en sentido amplio, la sensación, el pensamiento, la intuición, el concepto, en suma todo cuanto se halla en *nuestra conciencia* como efecto inmediato del sentir, del pensar, del intuir y del concebir.» Reinhold vuelve así de algún modo al examen general de eso que Descartes llamaba «idea» o *cogitatio*, cuya sede, la *res cogitans*, es algo «dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.» *(Medit. II*; A.T. VII, 28), con la obvia diferencia *crítica* de que, para Reinhold, la «facultad representativa» no es ya una cosa o una sustancia, de modo que a él le interesa tan sólo «lo incluido en las condiciones *internas* de la representación, excluyendo pues tanto los objetos *representados* cuanto el sujeto *representativo*, por ser ambos condiciones *externas*.» (§ VIII, p. 202).

[372] *Beitrage zur Berichtigung*... (desde ahora, cit. como *Beitr.)*; I, 115.

Ueber das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791, p. 39.

representado como representante (y así, fundamentador de todo conocimiento *a priori*). Adviértase que, de este modo, Reinhold intenta definir los conceptos básicos del conocer por su mera *interrelación interior*, sin pronunciarse en absoluto sobre lo que, «fuera» de ella, puedan significar «sujeto», «objeto», o la existencia de ambos. Simplemente, lo «representado» designa la materia del conocimiento, lo «representante» la forma, y la «representación» la unificación o síntesis de ambos.

De acuerdo con esto, es evidente que toda la problemática kantiana relativa a supuestas «cosas en sí» debe ser desechada, pues Reinhold no admite una distinción tajante entre «pensar» y «conocer». También el *noúmeno* es un objeto «representado», sólo que sin las restricciones de la sensibilidad: de modo que de la «cosa en sí» no hay pensamiento; ese término se limita a expresar la *negación* de la forma de toda representación, y apunta a «algo que necesariamente tiene que servir de base a la simple materia de una representación» (*ThV*, p. 248). Pero, ¿cómo puede algo impensable y puramente negativo «servir de base», es decir: *determinar* la materia? El propio Reinhold reconoce que el «concepto de la cosa en sí... es la representación de una cosa *en general* que no es representación alguna *de ninguna cosa determinada*» (*ThV*, p. 247). De lo que sigue que, por evitar una palmaria contradicción, caemos en una tautología, que enseguida se torna en una más fuerte contradicción: el concepto de la cosa en sí es la representación de un concepto, no de una cosa determinada; sólo que ese concepto es *irrepresentable*. En definitiva: la «cosa en sí» sería una representación irrepresentable, o la irrepresentabilidad de una representación. El buen Reinhold (en su período «kantiano») no puede salir de este círculo sin recaer en el dogmatismo. Y su filosofía elemental será enseguida desbaratada por los esfuerzos contrapuestos del más influyente escéptico de la época (aunque no el más relevante): G.E. Schulze, y del gran reformador del idealismo trascendental: J.G. Fichte.

III.3.2.– **El retorno** de «Enesidemo».

Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), que sería –al igual que Fichte– maestro de Schopenhauer, fue catapultado a la fama en 1792 por una obra de breve y contundente título y de larguísimo y pormenorizado subtítulo[114]. El libro, que reivindica la figura del filósofo escéptico Enesidemo, del siglo I d.C., haciéndolo entrar en intercambio epistolar con Hermias (contrafigura de Reinhold), no representa tanto una exposición positiva del escepticismo (cosa, si bien se mira, imposible) cuanto la denegación, *de hecho*, de que la filosofía crítica (incluyendo en ella al propio Kant) haya encontrado la fórmula indudable y definitiva de toda filosofía (y menos, primera), y superado así las posiciones de Hume.

Para empezar, «Enesidemo» acepta las reglas del juego reinholdiano. La duda no puede «morder» el carácter incontrovertible de los «hechos de conciencia» –o sea, la efectividad de los contenidos representados– ni tampoco las leyes de la lógica. La duda se endereza tan sólo a la relación de las representaciones con «objetos» que estarían a la base de aquéllas. La crítica de Schulze a Reinhold será pues inmanente. En primer lugar, es incomprensible que el «fundamento» de las representaciones (el «principio de la conciencia») no sea a su vez una representación ni, por ende, se dé en la conciencia (si lo hace, caemos

[114] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik.* «Enesidemo, o sobre los fundamentos de la Filosofía Elemental ofrecida en Jena por el Sr. Prof. Reinhold. Junto con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón», s.l. 1792 (cit. como *Aenes.*, según la reimpr. de A. Liebert: *Neudrucke seltener philosophischer Werke*. vol. I; Berlín 1911).

en círculo; si no lo hace, se trata entonces de un postulado que está mas allá de la conciencia, o sea de un postulado ¡inconsciente!: ¿Desde dónde habla Reinhold?). En segundo lugar, ese principio «evidente» pretende ligar mediante una mera aseveración justamente aquello que constituye todo el problema: el carácter *antitético* de materia (receptividad) y forma (espontaneidad) de la representación (cf. *Aenes.*, p. 188s).

Pero los ataques más despiadados son dirigidos por «Enesidemo» (los coetáneos lo llamaron por el título de su obra capital) a la presunta validez omnímoda y absoluta principialidad de la «proposición de conciencia». Ese presunto primer principio no es ni primero, ni principio, ni tiene validez objetiva, ni es en fin inequívoco. No es primero, porque –como todo juicio– depende al menos del principio lógico de no contradicción (*Aenes.*, p. 60s). No es principio, porque la «referencia» a sujeto y objeto por parte de la representación es diferente en cada caso, sin que pueda conciliarse dicha diferencia en una noción común (Reinhold se habría aprovechado de la equivocidad del lenguaje ordinario): en efecto, la representación se refiere al sujeto como una propiedad o accidente de un sustrato, y en cambio al objeto como se refiere un signo a lo por él designado (*Aenes.*, p. 69, 287). No tiene validez objetiva, porque para ello habría que remitir por un lado las representaciones a una *facultad* representativa como a su «fuente», que no es sino otra manera de expresar la «causalidad» (pero de la nuda existencia fáctica de «representaciones» no se sigue en absoluto la existencia de una «facultad» que las origine o engendre), y remitir por otro esas representaciones a *cosas* exteriores a ellas, lo que implica de nuevo el uso subrepticio de la «causalidad» (*Aenes.*, p. 98, 103). De manera que Reinhold –al igual que su maestro, Kant– o se contradicen o son *dogmáticos*, sin que en ningún caso hayan podido disipar las dudas levantadas por Hume respecto a la validez de la causalidad. Y por último, el supuesto principio es equívoco, pues se basa en el abuso indiscriminado del término «referencia», que unas veces significa: «pertenecer», otras: «estar en lugar de», otras: «corresponder», etc.

En definitiva, «Enesidemo» acusa a Kant y a Reinhold de inconsecuencia o pusilanimidad (en una línea similar a la de Jacobi): Kant tendría que haber llegado al extremo de negar la *existencia* de las cosas, encerrando a los fenómenos en la cárcel de su «Yo»: sólo así habría sido inmune su doctrina a los ataques del escepticismo. Y Reinhold, para poder derivar toda representación de un supremo *factum* de conciencia, tendría que haber avanzado hasta un absoluto *subjetivismo*, reduciendo así toda realidad a un acervo de formas, de modo que su *Elementarphilosophie* bien debiera llamarse más bien *Formalismus* (*Aenes.*, p. 382ss). En una palabra, ambos filósofos (dogmáticos encubiertos) habrían caído en la subrepción por Kant mismo criticada: pasar de un formal «no tener más remedio que pensar así» a un material «luego las cosas han de ser así». Si no sabemos nada de la cosa en sí, entonces realmente no sabemos *nada* de ella: del hecho de que se nos impongan representaciones contra nuestra voluntad no podemos inferir nada, ni que se deban a una cosa irrepresentable, ni que surjan de una facultad suprema, tan alta que –incapaz de reflexión– ha olvidado cómo funciona y de la que no tenemos noticia. (*Aenes.*, p. 145, 149). En puridad, sólo podríamos decir con Hume (y «Enesidemo» acaba así por donde empezó) que «hay» representaciones, y que «se» enlazan según leyes lógicas.

Es evidente que las críticas de «Enesidemo» podían afectar a lo sumo a la «filosofía elemental» reinholdiana, no a la mucho más robusta y cauta *Crítica*. Pero el propio Reinhold por un lado (con su exigencia de erigir un primer principio) como Jacobi y Schulze por otro (con sus denuncias de incoherencia y de dogmatismo encubierto) habían puesto de tal manera de relieve las debilidades del kantismo que los mejores seguidores de éste se vieron en la ineludible necesidad de optar, bien por un *escepticismo crí-*

tico, lógicamente bien trabado, bien por un *constructivismo subjetivo* que sobrepasara las formalidades de la mera lógica. Salomon Maimon seguiría la primera vía, mientras S. Beck y J.G. Fichte tomarían resueltamente la segunda. En ambos casos, empero, se iba más allá de la letra, por lo menos, del *criticismo* propiamente dicho, con su difícil y delicado equilibrio.

III.3.3 – Maimon: la difícil síntesis de dogmatismo racional y escepticismo crítico.

Salomon Maimon (1754–1800) encarna en su vida y en su obra el poco honroso papel del «judío errante» de la filosofía moderna. En su corta y agitada existencia, porque apenas si conoció otra cosa en su inquieto peregrinar que repudios y expulsiones[175]; en su importante obra, porque –con las muy significativas excepciones de Kant[176] y de Fichte[177], el cual reconoce deber a Maimon el impulso capital para adueñarse del «espíritu» del kantismo e ir más allá de la «letra» de éste– casi nadie supo o quiso darse cuenta de la profundidad y sagacidad del pensamiento de este marginado, ni entonces[178] ni ahora[179].

---

[175] Nacido en la Lituania entonces polaca, conocedor del Talmud y la cabalística, casado a la fuerza a los once años y padre a los catorce, se escapa a Königsberg, luego a Stettin, se va andando a Berlín, con un mendigo marcha a Posen, donde se apasiona con las obras de Maimónides (cuyo nombre adopta de apellido), vuelve a Berlín (donde conoce a Mendelssohn), deambula por Hamburgo, Holanda y Altona (en cuyo *Gymnasium* estudia lenguas: nunca llegó a dominar bien el alemán y escribía con faltas el griego, de lo que se burlaba el fatuo Reinhold); va a Breslau y, de allí, de nuevo a Berlín (donde estudia en profundidad las obras de Kant) y acaba de refugiado en una propiedad del Conde Kalkreuth. Es bien paradójico que uno de los mejores conocedores e intérpretes del sedentario Kant fuera este incansable andarín (peripatético, a su pesar). Por fortuna, contamos con su autobiografía, tan agitada como su propia vida: *Lebensgeschichte*. Ed. por K.Ph. Moritz. Berlín 1792–93, en dos vols.

[176] Markus Herz hizo llegar a Kant en abril de 1789 el manuscrito del *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (luego publicado en Berlín, 1790. Cit. en texto como *Vers.*). La opinión de Kant no pudo ser más favorable. Tan sólo un mes después (el 26 de mayo de 1789) escribía a Herz, diciéndole que: «no solamente nadie de entre mis enemigos me ha entendido, a mí y a la cuestión capital [de mi filosofía, F.D.], tan bien como lo ha hecho el Sr. Maimon, sino que bien pocas de las profundas investigaciones de aquéllos deben poseer tanta agudeza como la de él.» (Ak. XI, 49).

[177] Cf. la carta a Reinhold de 1795 (en: *Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. por I.H. Fichte; II, 205 s), y el inicio de *Ueber den Begriff der Wisseneschaftslehre*...; en: *Werke* (reimpr. de *Sammtliche Werke*, ed. por I.H. Fichte. Berlín 1845–46). Berlín 1971; I, 29.

[178] En la Allgemeine Literatur–Zeitung se negaron tanto Reinhold como Schmid a reseñar el *Versuch*, bajo la confesada excusa de que la obra ¡era ininteligible! Así se lo dice Reinhold a las claras a Maimon, en la IV Carta recogida por el último dentro de sus *Streifereien im Gebiete der Philosophie* «Incursiones en el territorio de la filosofía»>. Berlín 1793, p. 237. Es innegable que la condición de «refugiado filosófico» de este «francotirador», su extrema pobreza (su único oficio –que no beneficio– fue leer y escribir) y el hecho de ser judío (y encima, ajeno al territorio alemán) contribuyeron en buena medida a su marginación (dejando aparte su desaliño formal en la escritura y la mala presentación en el *ordo exponendi* de sus escritos). Honra poco al hombre Kant el que éste –luego de sus elogios sobre el *Versuch*– escribiera a Reinhold en 1794 lo siguiente: «Nunca he podido entender a derechas lo que, p.e., un Maimon pretendía propiamente con su reforma de la filosofía crítica (cosa intentada gustosamente por los judíos para darse aires de importancia a costa ajena), así que tengo que dejar que otros se ocupen de ello.» (Ak. XI, 476).– De las obras maimonianas hay que citar *Die Kategorieen (sic!) des Aristoteles*. Berlín 1794 (cit. *Kateg.*); *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (cit. *Log.*), en igual año y lugar (importante controversia con Reinhold y «Enesidemo»), y *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (cit. *Krit.*). Leipzig 1797. Además, las citadas *Streifereien* contienen un importante tratado *Ueber die Progressen der Philosophie* (cit. *Streif.*), escrito con ocasión del Concurso de la Academia para 1791 sobre los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff, pero no presentado –con buen acuerdo– al mismo, como tampoco lo hiciera el propio Kant. Ver mi Introducción a ese escrito postumo kantiano, en la ed. ya cit.: pp. LXXXV–CXVI.

[179] Dice mucho de la «asepsia» e imparcialidad de la erudición alemana que la edición de las *Gesammelte Werke* de Salomon Maimon haya tenido que esperar hasta 1970 (Olms, Hildesheim), y se hiciera a cargo de un investigador italiano: Valerio Verra. La presencia de Maimon en los manuales al uso brilla por su ausencia. Valga de ejemplo la monumental *Historia del pensamiento filosófico y científico*, de G. Reale y D. Antiseri, los cuales dedican a Maimon en su vol. III (Barcelona 1988, ¡1015 págs.!) un párrafo de 18 líneas, y califican su

Tras las exaltadas y «cordiales» afirmaciones existenciales de los «pensadores creyentes» y las contundentes –pero algo pedestres– acusaciones de los escépticos, la crítica inmanente de Maimon a Kant recuerda aquello que Aristóteles dijera de Anaxágoras al compararlo con otros presocráticos: que era como encontrar a un hombre sobrio en medio de borrachos. En nuestro caso, se trata de embriagados del vino del «ser» y la existencia. Maimon, en cambio, pone entre paréntesis –con más resolución y pureza que Reinhold– el tema del conocimiento y se dedica a analizar con toda precisión los elementos constitutivos del mismo. Nuestro filósofo–«mendigo» coloca pues su investigación dentro del estricto marco de la lógica, «traduciendo» así el criticismo –con la ayuda de un leibnizianismo matematizante de alto interés– a un sistema de la inmanencia de la conciencia.

En primer lugar, y contra Reinhold: una cosa es la conciencia en general, y otra –dependiente de la primera– tener conciencia de una determinada representación como algo diferente del sujeto y el objeto. Pretender erigir el principio de conciencia a partir de esta función derivada constituye pues el defecto capital de la «filosofía elemental». En realidad, lo que llamamos «representación» no es sino la *presentación parcial* de un objeto, captado en alguna de sus notas o características (así, un retrato sería representación de una síntesis total). Y la supuesta remisión de las representaciones a una cosa en sí exterior no sería sino un ejemplo de eso que Hume denominaba falacia de la «transición fácil»: si las representaciones (en el sentido vulgar del término) remiten a objetos de experiencia, cuando éstos son a su vez vistos como representaciones (*sensu* reinholdiano), parece entonces necesario postular una suerte de «metaobjeto» que estaría más allá de la experiencia. En verdad, la filosofía no puede ocuparse sin contradicción del *origen* extra–consciente de los hechos de conciencia, sino sólo del análisis de éstos. Así que de manera muy consecuente procederá Maimon a «extirpar» las dos «regiones» extralógicas de la filosofía crítica: por abajo, el supuesto dominio de las cosas en sí como causas de las afecciones de la sensibilidad; por arriba, el no menos supuesto territorio de las ideas metafísicas, hipostatizadas como «cosas nouménicas».

Una cosa (*Ding*) en sí –exterior a la conciencia– es literalmente un absurdo, una «no–cosa» (*Unding*; *Streif.*, p. 48). Si lo que queremos decir bajo ese *flatus vocis* es que su representación no está enteramente en nuestro poder, haríamos bien entonces en distinguir entre «cosa» y «concepto de la cosa» como síntesis incompleta en el primer caso, y completa en el segundo. Así interpretada, la cosa en sí funciona como un número irracional ($\sqrt{2}$), o sea como un *concepto–límite* al que cabe aproximarse, sin alcanzarlo jamás. En cambio, una «cosa» exterior a la conciencia debiera representarse como un número imaginario ($\sqrt{-a}$), utilizable tan sólo para mostrar que ciertas asunciones son insostenibles (*Krit.*, p. 191). En realidad, lo único que el criticista debiera entender cuando habla de «cosas» es que la completud de las notas que *particularizan* y determinan un objeto no puede derivarse por entero de las leyes *generales* del conocimiento, aunque las notas obviamente deban adecuarse a esas leyes. El conflicto pues entre «materia» y «forma», entre «receptividad» y «espontaneidad» –con sus equívocos resabios psicologistas– debe entenderse desde un punto de vista lógico como relación entre lo *particular* y lo *universal*. Tarea del conocimiento será entonces el infinito progreso de subsunción

---

interpretación de: «muy ingeniosa» (p. 63). Una honrosa excepción (lamentablemente no muy secundada) es la de Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento. III* (1920); vid. tr. de W. Roces: México 1979 (2ª reimpr.); III, 105–158 – Por lo demás, y salvo mi breve aportación –cit. en nota anterior–, no conozco ninguna investigación española dedicada a Maimon.

de lo particular bajo lo universal (si queremos: de lo «dado» bajo lo «pensado»; una tarea que recuerda la moderna reducción de «cualidades secundarias» en «primarias»).

Según esto, sentido y función de la sensibilidad cambian radicalmente: no se trata ya de averiguar, *per impossibile*, algo para siempre extraño al conocimiento, sino de analizar los contenidos de conciencia. Si éstos se hallan presentes de tal modo que precisan de otros contenidos para que éstos den razón de ellos, decimos que nos son «dados» *a posteriori*; si, al contrario, fundamentan a otros conocimientos dependientes, los llamamos *a priori*. Así, espacio y tiempo son conocimientos «dados», y sin embargo son *a priori* (como reconocía el propio Kant, al llamarlos «cuantos infinitos *dados*»). Y ambos son *formas*, puesto que gracias a ellos se reduce y ordena una multiplicidad como unidad (*VTr.*, p. 110). Pero –y esto es fundamental– no corresponden a una región extralógica, como en Kant, sino que son representaciones (o sea, síntesis parciales) de las formas lógicas de la *diversidad* y la *unidad*. Lo que se llama «espacio», sin más, o sea: el espacio *vacío*, no es sino una «ficción» creada por la imaginación cuando ésta se representa al espacio como una «cosa» aparte de las demás cosas, y no como una red *continua* de relaciones (*VTr.*, p. 399), en la que se hace abstracción de las *determinaciones*.

Espacio y tiempo son así «ideas» asintóticas de cierre de la experiencia: el primero, en cuanto espacio *absoluto*, es la base de la geometría; el segundo, en cuanto garante de las series infinitas, la base de la aritmética (cf. *Krit.*, p. 135s). Y no deben ser confundidos con intuiciones –como hacía Kant–, ya que en éstas se encuentra ya una determinada combinación de multiplicidad y unidad. Sus elementos primitivos son en cambio *diferenciales* del conocimiento, es decir, generadores del cambio en intensidad y extensión de los objetos percibidos. Tomados por sí mismos son, en efecto, nada. Pero su relación (o mejor, su relacionalidad: dx, dy) hace surgir los fenómenos.

Esta extraordinaria irrupción de nociones procedentes del cálculo infinitesimal en la filosofía trascendental permite explicar el «enigma» de la cosa en sí. Nunca percibimos sino representaciones –sólo un entendimiento infinito podría captar esas leibnizianas «verdades de hecho» como «verdades necesarias»– pero completamos éstas *como si* fueran íntegramente dadas a la conciencia mediante una operación de «paso al límite» (cf. *VTr.*, p. 193). Así, el «objeto» no corresponde a algo exterior a la facultad cognoscitiva, sino que es una *función de cierre* de ésta. Las contradicciones del kantismo puestas de relieve por Jacobi y por Schulze desaparecen así: el «sujeto» no es un ser existente que poseería representaciones (según el modelo clásico de sustancia y accidentes), sino el *compendio* de las funciones generales del conocimiento (eso que Kant llamaba en efecto «ánimo»: *Gemut*). Y el «fundamento» de los fenómenos no sería una «causa» externa, sino el elemento de una relación intracognitiva: como hemos visto por el ejemplo del espacio, algo es considerado como «fundamento» cuando da razón de otro elemento, dentro de las condiciones generales de la experiencia. Aquí sí nos hallamos dentro de una pura investigación *lógica*, ya que el pensar no apunta a algo externo a él (cosa efectivamente *impensable*), sino que es un «saber de sí mismo», un autoconocimiento de la progresiva reductibilidad de la «materia» a la «forma». Intuición y concepto son los momentos *invertidos* de una misma relación: pensamos una línea al trazarla (algo concedido por el propio Kant; cf. *KrV* B 155, n.); y la intuimos como algo trazado (*VTr.*, p. 35).

De la misma manera, y contra la crasa objeción de «Enesidemo» a Reinhold, según la cual el principio de conciencia se deriva de las leyes generales de la lógica, señala Maimon –muy en el espíritu de Kant– que si el conocimiento trascendental ha de estar desde luego *sometido* a la lógica formal, ésta, por su parte, ha de encontrar su *fundamentación* –si pretende tener aplicabilidad real– en la lógica trascendental. Así, el principio de no contradicción *no* dice que en una conciencia no puedan estar unificados predi-

cados contrapuestos, como A y –A (pues si digo que: «A no es –A», estoy unificando dichos predicados), sino que A y –A no pueden ser unificados en un *objeto real*, lo cual implica el conocimiento trascendental de las leyes del pensar real. A la base pues de la lógica formal está la cuestión de los modos de *enlace* de pensamientos que posibilitan el sentido de un objeto. Estos modos son: 1) una relación tal entre elementos vinculados, que *ninguno* de ellos puede ser pensado fuera de esa relación: p.e., fundamento y consecuencia. En este caso, tenemos un pensamiento puramente *formal*; 2) una relación entre elementos que podrían ser pensados, cada uno por su cuenta, como subsistiendo fuera de ella; sólo que entonces esa relación no es intrínseca, sino arbitraria; de modo que aquí no tiene lugar pensamiento alguno[180]; y 3) una relación tal que uno de los elementos no puede ser pensado sin el otro, mientras que éste sí puede serlo; aquí, y sólo aquí, tenemos un conocimiento *real*; por ejemplo, el espacio puede ser pensado de suyo, mientras que el triángulo precisa de aquél para ser construido, o sea: conocido realmente. O bien, la «rectitud» de una línea depende de la *determinabilidad* de ésta, pero no al contrario. Bien se ve que, para Maimon, un verdadero conocimiento *real* es privativo de las matemáticas (cf. *Log.*, p. 20ss).

Y puesto que aquí funcionan el sujeto (p.e. «línea») como lo determinable y el predicado («recta») como la determinación, siendo la relación real entre ambos la *determinabilidad*, erige Maimon como principio supremo de todo conocimiento real el *principio de determinabilidad* (ver *Log.*, 2ª sec. VI)[181]. Sólo los juicios basados en este Principio pueden ser considerados verdaderas *síntesis* (contra la letra de Kant, pero con fidelidad a su espíritu: los juicios empíricos como «el oro se disuelve en agua regia» son tan arbitrarios como «la nieve no piensa», mientras no sean retrotraídos a una determinabilidad intrínseca, esto es: mientras no sean *matematizados*). Sólo por la determinabilidad alcanzan *sentido* las funciones judicativas de la negación, la afirmación, la contraposición, etc. (y esto es algo de lo que tomará buena nota Hegel en su *Lógica*). Y en ese principio ha de basarse la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos (evitando de este modo la impensable asunción de que al predicado se le «añade» algo desde «fuera»): un juicio es sintético cuando a lo determinable se le aplica una determinación acorde con las notas del sujeto (por ejemplo, un triángulo puede ser isósceles); analítico, cuando se procede de modo inverso (por ejemplo, una figura de tres lados es triangular). Cf. *Log.*, 2ª sec. VII.

Y de este Principio supremo se derivan igualmente las categorías (al fin, los modos posibles de síntesis, basados en la unidad de la conciencia), en Kant «rapsódicamente» extraídas de la tabla judicativa. Así, las categorías de *cantidad* se derivan de la necesidad de pensar algo *múltiple* en cuanto vinculado en la *unidad* de la conciencia, mientras que las restantes establecen los diversos tipos de concordancia u oposición entre lo determinable y la determinación, siendo la más importante la de la *sustancia* (lo determinable, pensado como un objeto de por sí por la conciencia, mientras que la determinación –el accidente– sólo es pensable como predicado). Sin embargo, Maimon se ve obligado a

---

Así, la ley de tercio excluso no puede decir que entre dos predicados contrapuestos cualesquiera uno ha de convenir al sujeto: decir que la nieve es justa o que no lo es supone en ambos casos un *sinsentido* (recuérdese que Kant se sirvió tácitamente de esta precisión para resolver las dos primeras antinomias, en las que tesis y antítesis eran falsas). Los predicados han de ser predicados *posibles* del objeto, y para ello necesitamos de un criterio del pensar real.

[181] Este principio no debe confundirse con el expuesto por Kant al hablar del *Prototypon transcendentale*, y que se reducía –como sabemos– al principio de tercio excluso, siendo puramente formal y, así, enfrentado al principio metafísico de la *omnitudo determinationis*. Al contrario, en el principio maimoniano de la «determinabilidad» caen trascendentalmente, por así decir, esos dos vacuos extremos.

expulsar la categoría de causa y efecto del pensamiento real, limitándolo al meramente *formal*, ya que aquí cada elemento es dependiente del otro. Así, lo que constituía un indiscutible avance por parte de Maimon (la refutación de las «cosas en sí» como «causas») se convierte en una grave limitación de su pensamiento. En éste, en el fondo, toda la realidad resulta por así decir «escamoteada», mientras que se consideran objetos «reales» exclusivamente a las figuras y construcciones matemáticas. Y ello, contra sus confesadas intenciones, no tiene una base *lógica*, sino que se basa en el presupuesto de que es posible para la conciencia tener la «idea» de un objeto en sí, sin relación con otro (cf. *Log.*, pp. 159–170). Maimon debiera haber advertido que «lo» determinable no es *eo ipso* «la» determinabilidad (la sustancia no es la sustancialidad), y que la aplicación de la determinación (el predicado) a lo determinable (el sujeto) exige el establecimiento de un «paso» o transición que no puede deberse a ninguno de ambos elementos (ése fue justamente el problema kantiano del *esquematismo*; que no lo resolviera satisfactoriamente no implica que la cuestión pueda resolverse con un juego lógico: así, el principio de determinabilidad corre el riesgo de convertirse justamente en una *petitio principii*).

Ciertamente, Maimon no elude el problema: «La *filosofía* –dice– no ha podido aún erigir puente alguno que posibilite la transición de lo *trascendental* a lo particular.» (*Streif.*, p. 38). De modo que la cuestión no es aquí «de derecho» (*quid juris?*, como pensaba Kant): a saber, con qué derecho se pasa de una consideración del objeto en general (única a la que llegan las proposiciones trascendentales, como reconoce el de Königsberg) a un objeto *determinado*, sino si de hecho (*quid facti?*) se da tal paso, que Kant tenía por algo evidente.

Como es natural, el escepticismo *crítico* de Maimon no puede aceptar ninguna tendencia subjetiva hacia la universalidad (por inducción, analogía, grados de probabilidad, etc.). La solución de Maimon es confesadamente *problemática*, y él mismo la califica de *Methode der Fiktionen* (*Streif.*, p. 39). Consiste en una utilización filosófica del concepto matemático de *función*, según el cual, un objeto *regularmente variable* «puede ser considerado como si alcanzara el nivel máximo de su variación, esto es: como si fuera y no fuera a la vez el mismo objeto.» (*ibid.*). En una palabra: el escepticismo crítico ha de ser completado con un *dogmatismo racional* (*VTr.*, p. 434s), procedente de Leibniz (recuérdese que este pensador considera a la mónada «cerrada» como si contuviera *ab initio* todas sus variaciones). Este *Koalitionssystem* (cf. *Lebensgeschichte* II, 253s) entre Hume (no hay juicios de experiencia, sino a lo sumo proposiciones debidas a la costumbre), Kant (la matemática, como lugar privilegiado de exposición de juicios sintéticos) y Leibniz (es necesario pensar los objetos como determinabilidades conclusas y cerradas en sí) se apoya en una sutil distinción de los sentidos de lo «real». Como sabemos, Kant aceptaba un sentido cualitativo, matemático (*das Reale*: lo positivo en un contenido de conciencia), y otro modal, dinámico (*das Wirkliche*: lo efectivamente existente, que actúa sobre otras cosas). Pues bien, para establecer el sentido de la *síntesis*, Maimon ha de desechar ambas nociones: la primera, por ser puramente *formal*; la segunda, por apuntar más allá de la experiencia (lo efectivo presupone su consideración como causa). En cambio, el objeto «real» de que trata la matemática (y por ahora, no *conocemos* otro) es llamado por Maimon: *das Reelle*, a saber: algo determinable por lo cual el sujeto cognoscitivo (la «fuerza de pensar» o *Denkkraft*, como la denomina Maimon) se afecta a sí mismo al *construir* matemáticamente el objeto.

Ahora, podemos «saltar» a la realidad física –siempre de un modo *heurístico*, en favor de la experiencia– pensando por analogía una *inteligencia infinita* que «crea» los objetos de la experiencia de un modo *reell*, así como nosotros *pro–ducimos* los objetos matemáticos al pensarlos. Nada más racionalista y leibniziano, en efecto: Dios «crea» el mundo

al igual que el matemático hace con sus objetos. Naturalmente, se trata de una *ficción*, de una «hipótesis fecunda» procedente del cálculo: así como para determinar magnitud y relaciones entre los cuerpos hemos de resolverlos en ficticias partículas infinitesimales, a fin de determinar el todo desde las partes (*Streif.*, p. 52), así también hemos de pensar en una inteligencia creadora que se «restrinja» a sí misma de múltiples modos, como *omnitudo determinationum* (*Streif.*, p. 42). En una palabra: ¡el uso empírico del entendimiento sólo puede apoyarse –si quiere tener sentido– en una hipótesis *trascendente!* ¡Ahora, es el «todo» de la experiencia posible[182] el que sirve de Idea reguladora de cada experiencia determinada, si y sólo si la determinabilidad resulta sostenida por una Inteligencia, trasunto nouménico de nuestra propia «fuerza de pensar»! De este modo, el lado *dogmático* de Maimon parece conceder lo que el lado *escéptico* negaba. El *quid facti* se salva en última instancia con un «salto» (como en Jacobi), apenas disimulado por la creencia maimoniana en una gradual aproximación infinita: de poco vale en efecto decir que el progreso de nuestro conocimiento va «adelgazando» nuestra conciencia individual y subjetiva mientras va «engrosando» nuestra autoconciencia objetiva, hasta la unificación asintótica con Dios (cf. *Krit.*, p. 246, 247, 261). El problema estriba –y Maimon lo sabe– en que una acumulación infinita *potentiâ* de experiencias nunca puede equivaler al conocimiento de la experiencia *actû*. La suma de «infinitos» conocimientos finitos no equivale a un conocimiento realmente infinito. Y una «ficción» no deja de serlo, por necesaria que sea. Maimon acaba refugiándose aquí en el dudoso privilegio del escéptico.

Menos convincente resulta aún el paso efectuado por Maimon de lo teorético a lo *práctico*. Al contrario que Kant, Maimon ve la suprema realización de lo ético en la absoluta cumplimentación del conocimiento, de modo que la *libertad* no es sino la conciencia de la plena independencia de la facultad cognoscitiva respecto de las leyes naturales (como si dijéramos: la matemática no subsume conocimientos empíricos bajo leyes racionales, sino que va desechando aquéllos –recuérdese que todo presunto juicio empírico es arbitrario– según va construyendo «otro» mundo, más verdadero). Conocer de verdad *racionalmente* es ya *obrar libremente*, mientras que las malas acciones humanas son debidas a causas puramente físicas (cf. *Krit.*, pp. 272–274). ¡A la ética por la matemática! Al fin, el «sobrio» Maimon estaba también intoxicado por una combinación (de muchos «grados») de estoicismo, spinozismo y enseñanzas talmúdicas: el individuo no es nada, Dios es todo (Dios es el Todo), y en ese mar debemos desembocar y «licuarnos», tras denodados esfuerzos por escapar a todo lo empírico, incluyendo en ello a nuestro propio cuerpo[183].

III.3.4 – Un «espíritu» reacio a acomodarse a la «letra»: Beck.

Jakob Sigismund Beck (1761–1840) podría ser considerado el último kantiano[184]. En él depositó sus esperanzas el viejo maestro, que deseaba del brillante matemático (la tesis doctoral de Beck versaba sobre las series de Taylor) una exposición analítica, precisa y ordenada de la doctrina. Beck, por su parte, no se quedaba atrás en sus manifes-

---

[182] Que el propio Kant había visto como *omnimode determinata* (pero sólo en la 1ª ed. de la *Crítica*: A 110s).

Según esto, sería inútil buscar en Maimon cualquier traza de esperanza en la inmortalidad: «Quien pretenda mantener su actual modo de conciencia, buscará en vano consuelo, lo mismo en mí que en cualquier otra parte.» (*Krit.*, p. 261). Y en su lecho de muerte diría, con frase tan castiza como intraducible: «wenn ich todt bin, bin ich weg!». Algo así como: «¡cuando me muera, me habré quitado de en medio!».

[184] Sobre la posible influencia de Beck en la *dinamización* interna del criticismo en el *Opus postumum* kantiano pueden consultarse las pp. 42–44 de mi Introducción a la ed. de esa obra (Barcelona 1991[2]).

taciones de afecto... y sumisión. Véase si no su carta a Kant de 6 de octubre de 1791: «He estudiado con interés, y de corazón, la *Crítica de la razón pura*, y estoy tan convencido de ella como de las proposiciones matemáticas. Y la *Crítica de la razón práctica* es, desde que apareció, mi Biblia.» (Ak. XI, 294). De modo que Kant, desengañado de sus amigos «hipercríticos», encomendó al joven discípulo (que además había conseguido un puesto en Halle, bastión anticrítico por excelencia) un compendio de sus doctrinas. Así es como nació el *Erlauternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant* («Recopilación explicativa de los escritos críticos de Kant»)[385], en tres gruesos volúmenes, bajo cuyo título (y antes del nombre del autor) campeaba la «denominación de origen», por así decir: un ortodoxo *auf Anrathen desselben* («según consejos del propio Kant»). El problema es que –según Beck, por descuido del editor– también en el último volumen aparecía esa divisa, lo que desató las iras del maestro. Y con razón. Aquí renunciaba Beck a una exposición fiel de la doctrina para establecer por su cuenta –tal el título de la obra– el: *Einzig – möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss* («Unico punto de vista posible desde el cual hay que enjuiciar la filosofía crítica»).[386] Este punto de vista es el de la «unidad sintéticamente objetiva de la conciencia». Como Reinhold, como Maimon, también Beck busca un principio supremo desde donde pudiera derivarse el entero sistema, decidiendo así de una vez por todas, mediante la presentación precisa del «espíritu» del kantismo, la batalla levantada en torno a la «letra».

Según Beck, Kant habría sido demasiado «generoso» con sus lectores: al partir de la conciencia común, con un vocabulario tradicional, para ir elevando dicha conciencia al plano trascendental, se habrían producido graves errores y malentendidos, que Beck iba a eliminar para siempre. Conocemos de sobra los temas objeto de discusión y refutación: la diferencia entre *a priori* y *a posteriori*, entre juicios analíticos y sintéticos, entre intuición y concepto, el estatuto del sujeto y de la cosa en sí, etc. Ciertamente, Beck reconoce a Reinhold su coraje de «montañista», ansioso por subir a una cumbre desde donde se despliegue armónicamente el paisaje trascendental. Pero Reinhold habría llevado demasiada «tierra» en sus alforjas, al reverdecer –sin que ésa fuera su intención– el problema que el criticismo habría ya justamente solucionado, a saber: la vinculación de las representaciones con supuestos «objetos» o cosas, en definitiva irrepresentables.

La entraña del kantismo no puede consistir pues en el vacuo «principio de conciencia», sino en la misma *unidad sintética de la apercepción*, entendida dinámicamente por Beck como *ursprüngliche Baylegung* («atribución originaria»; se entiende: de un predicado a un sujeto). Como el discípulo –ya algo díscolo– escribe a Kant el 17 de junio de 1794, sólo con fines didácticos pueden extraerse las categorías de una tabla judicativa procedente de la lógica formal. En realidad: «la categoría es, propiamente hablando, la actividad misma por la que el entendimiento constituye para sí, originariamente, el concepto de un objeto, y engendra el juicio: yo pienso un objeto.» (Ak. XI, 509). El «Yo pienso» es, así, una *Vorstellungstätigkeit:* una actividad originaria de representación en la cual, y por la cual, el «yo» se constituye a sí mismo como sujeto *empírico* a la vez que «produce» el fenómeno, al igual que el matemático se da a sí mismo la *posibilidad* de existencia de una figura geométrica justamente al *construirla* en el espacio. El paso que

[385] Riga, 1793–1796. (Citamos el vol. III en texto, como: *Einzig...*). Más breve es el excelente *Grundriss der critischen Philosophie*. Halle, 1796, ordenado en parágrafos (hay reimpr. en la Col. *Aetas kantiana*, Bruselas 1970).

[386] En la portada de la obra (reimpr. en Minerva, Frankfurt/M. 1975) aparece sólo un púdico: «*Tercer volumen*, el cual expone el punto de vista desde el que, etc.». El orgulloso título completo aparece en p. 1, tras el prefacio.

Maimon no se había atrevido a dar –postulando en cambio para ello, problemática y analógicamente, una Inteligencia infinita– es cumplido ahora audazmente por Beck: «La realidad efectiva es el representar originario mismo, sobre cuya base se sigue ante todo el concepto del objeto.» Y pocas líneas después: «El cuerpo, que llena el espacio, es efectivamente real (existe); pues yo obtengo el concepto del mismo a partir del representar originario mismo.» (*Einzig*..., p. 166).

Tomadas a la letra, esas proposiciones parecen deducir el ser del pensar, esto es: repristinar el argumento ontológico, pero sustituyendo a Dios por la apercepción trascendental (que es un *Aktus*: el «representar», y no una representación, lo que implicaría una referencia a un objeto). Naturalmente, Beck insiste en que se trata de un *postulado* del pensar, y que en todo caso él se mueve dentro del ámbito de las representaciones, no de las cosas: «existencia» es aquí una función interna al pensar, no la causa externa de una afección. En todo caso, es claro que desde este unitario «punto de vista» cae el dualismo «receptividad / espontaneidad», tan arduamente defendido por Kant. Lógicamente hablando, el espacio es ya producto del uso originario del entendimiento (se trata de la *síntesis* de lo múltiple, construido como homogeneidad), de igual modo que el tiempo (a través de su determinación trascendental) implica un *reconocimiento* originario (¿no había dicho Kant que el yo «engendra» al tiempo? ¿Y no habría que añadir que el yo se reconoce a sí mismo en esa generación?). De esa doble síntesis surgen las categorías, que no han de ser vistas ya como meros conceptos, sino como *formas originarias* («funciones») de la construcción de objetos.

Más aún: este absoluto «funcionalismo» hace descansar también el ámbito *práctico*, la esfera de la libertad, si no en el teorético y su completa realización (como en el caso de Maimon), sí al menos en el uso originario del entendimiento, el cual permite así la conciliabilidad entre la necesidad fenoménica y la necesidad moral (al fin: «Esta necesidad moral es una y la misma cosa que la libertad práctica». *Einzig*..., p. 300). Es verdad que de este modo se impide la caída supersticiosa en un «mundo inteligible» como «conjunto de las cosas en sí», etc. Pero con la «resolución» del enigma del enfrentamiento entre libertad y necesidad (así como el de la «disponibilidad» de la naturaleza para la acción moral) queda escamoteado también, por desgracia, el pavoroso problema del mal. Simple y socráticamente –piensa Beck– el hombre que obedece la necesidad de la ley moral (y que es también, obviamente, el creyente en la fe cristiana) se atiene al uso originario de la *atribución* en el terreno moral, y es por tanto *racional*. El malvado es en cambio, no menos simplemente, un «incrédulo», que abandona de este modo toda «racionalidad». (*Einzig*..., p. 301s). Especulación teórica y moralidad quedan así absorbidas en una fontanal e ignota *actividad* (en un caso, de representación de objetos: lo que éstos, en su necesidad conceptual, *han de ser*; en otro, de representación de un sujeto a sí mismo: lo que éste, en su necesidad moral, *debe ser*).

Tal es en general el problema de todo desaforado constructivismo: bien puede ser cierto que los finos análisis y distinciones de Kant le impidieran culminar un sistema unitario (en cuya posibilidad y deseabilidad él, por lo demás, no creía). Pero el afán por hacer derivar todo el edificio crítico de un origen que el propio Beck tiene por incognoscible (sólo se muestra derivadamente en sus productos, como conciencia «discursiva») puede llevar a cimas tan vertiginosas que no originen en el pensar sino justamente *vértigo*: el vértigo de una actividad sin sustrato *a parte ante*, mientras nosotros intentamos olvidar en vano la pregunta obsesiva: «No podemos –dice el prudente Kant– esquivar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos representamos como el supremo entre todos los posibles se diga a sí mismo en cierto modo: –Existo de eternidad en

eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero *¿de dónde procedo yo, entonces?»* (*KrV* A 613/B 641).

En todo caso, si el kantismo había podido salir a duras penas de las críticas de «Enesidemo», el escepticismo crítico maimoniano parecía haber conducido por su parte al criticismo a un punto de no retorno, mientras que los sibilinos «servicios» prestados por Beck a la causa parecían deshacerla en un hipermatematicismo subjetivista. Por otra parte, tanto el «ficcionalismo» maimoniano como el «funcionalismo» de Beck parecían no distinguirse en el fondo demasiado –a pesar de toda su brillantez– de la «apuesta fideísta» de Jacobi, salvo en el carácter operativo de la Divinidad presupuesta: la Existencia luteranamente dialogante en un caso, el Matemático absoluto en los otros, que «producía» el universo, bien mediante restricciones y negaciones determinadas de su propia, infinita determinabilidad, bien a partir de una atribución originaria en la que se engendraba a sí mismo como sujeto: una perfecta fusión sin resto, pues, de *reflexión* y *determinación*. De todo este conglomerado de ideas, en el que Kant veía con inquietud que los «perros muertos» de Spinoza, Hume y Leibniz volvían a gozar de excelente salud y amenazaban con reventar desde dentro el edificio crítico, surge una voz potente que pretende ser más «kantiana» que el propio maestro, pero que inaugura en realidad otra historia: la historia del idealismo alemán, abierta por Johann Gottlieb Fichte.

IV

El idealismo crítico: J. G. Fichte

IV.1 – UNA CONTESTACIÓN A LA PREGUNTA: ¿QUÉ SIGNIFICA EL IDEALISMO ALEMÁN?

Parece conveniente, antes de entrar en detalle, adelantar a manera de excurso unas consideraciones temáticas sobre el sentido del idealismo alemán. En primer lugar, procede examinar el reproche vulgar (lanzado como arma arrojadiza por el realismo dogmático, creyente en cosas en sí como «algo» exterior a la conciencia e independiente de ella) de que el idealismo consistiría en una descabellada pretensión, a saber: que el mundo efectivamente real habría sido «creado» por un Yo o Espíritu absoluto , al que nosotros –los espíritus finitos, o al menos los «iniciados»: algunos filósofos– tendríamos una suerte de maravilloso acceso, cerrado e inaccesible al sentido común, y gracias al cual «participaríamos» de algún modo en esa «creación»; de acuerdo con esa (mala) idea, cuanto vemos, tocamos y sentimos sería en realidad pura fantasmagoría, imágenes urdidas por ese «Yo» que el filósofo sabría descifrar para encontrar su sentido oculto, a saber: que las «cosas» en el fondo no son *nada* más que exhalaciones y hasta «ocurrencias» del «Yo», que sería lo único de verdad existente.

Unida a esa trivial y tosca concepción, y acompañándola como su mala sombra, en el lenguaje común se impone también la opinión de que el «idealista» (unido al «romántico», cuyo antecesor sería) es un pusilánime que huye a mundos inventados en los que todo «cuadra» en teoría, de acuerdo con los caprichos de su imaginación, pero que continuamente hace el ridículo en cuanto tiene que enfrentarse en serio con la «vida» y con los «hechos», que tienen la «cabeza dura» y no se dejan dominar por elucubraciones mentales. Y hasta se concede al «idealista» (en lejano remedo de los principios reguladores kantianos) una cierta y utópica bondad soñadora (como la de sus parientes políticos: los anarquistas), en virtud de la cual «predican» a los hombres y a las cosas –en vano, claro está– lo que ambos *deberían ser* si «quisieran» ajustarse a sus ensoñaciones supuestamente conceptuales, las cuales se disipan como humo frente a la realidad de veras.

---

[187] Tal es el reproche de los objetores más finos; los más toscos, llevados por una ardiente cruzada teológica, denuncian que el idealismo sería abierto ateísmo, porque el lugar del Dios creador habría sido usurpado por el hombre (al fin: ¿no es el hombre un «yo»?).



J. G. Fichte
Grabado de K. Bauer

Como respuesta a ambas objeciones, el «idealista crítico» (pues, con la salvedad quizá del Schelling «maduro», el idealismo alemán no abandonó jamás las posiciones críticas, sintiéndose heredero legítimo del kantismo) podría replicar a quienes así argumentan que «no saben lo que se dicen», por recordar el famoso paso bíblico. Esas «refutaciones» se hacen en efecto en nombre de algo que sus voceros no pueden, ni con mucho, probar, a saber: la «existencia» de dos mundos bien separados, uno exterior (la realidad) y otro interior (la mente), siendo el último un calco o reflejo del primero (en efecto: ¡hay que atenerse a los hechos!). Pero claro está que si la «mente» se limita a repetir el «primer mundo», no se sabe a cuento de qué viene esa gratuita duplicación y este juego de sombras. Y si se concede en cambio que sólo tenemos noticia de ese primer mundo en nuestra mente (o sea, que vemos el mundo «real» sólo en su reflejo), entonces cabe legítimamente volver el argumento contra el «realista» y replicar que –¿quién sabe?– quizá ese supuesto mundo «real» no sea sino un producto o excogitación de nuestra mente, que «segrega mundo» al igual que nuestros riñones segregan orina (aquí, el presunto «idealista» denostado y el «materialista» más obtuso tendrían que coincidir).

Es evidente que, para salir de ese dilema, es necesario encontrar un *tertium quid*, un «tercer mundo» que ponga en correspondencia lo exterior con lo interior y establezca así la «verdad» de ambos. Y en efecto, la metafísica clásica del racionalismo había establecido tal «mundo»: la región de las verdades eternas, de la que participarían a la vez nuestros conceptos (la esfera de la mente) y la esencia de las cosas (la esfera de la realidad), asegurando de este modo la conexión y aun el perfecto solapamiento de ambos territorios. Santo y bueno (pues que de la Suma Santidad y Suprema Bondad se trataba, en definitiva). Sólo que ese «tercer» (y en el fondo, único) mundo tendría que ser entonces, a la vez, existente (teniendo más «ser» que el mundo sensible, reducido entonces a mera apariencia) y pensante (siendo entonces «pensamiento» de veras, frente a los pálidos reflejos humanos, que serían «ideas» de prestado). Y bien se ve la *petitio principii*: no se ha hecho otra cosa con tan estupenda hipótesis que reunir en indisoluble identidad (del ser y del pensar) lo «aquí abajo» separado. Con ello, resta por pensar –nada menos– por qué «aquí» vemos como disyunto eso que en realidad es lo Mismo, y cómo es que nosotros, por nuestra parte no menos disyuntos (en cuerpo y alma), *sabemos* sin embargo de esa realidad. Si intentamos explicar esa Identidad como una Causa creadora, es decir como una «cosa», por muy hiperfísica que uno se la imagine (ya sabemos que «cosa» viene del latín *causa)*, nos resulta entonces literalmente impensable, no sólo el orden y regularidad que encontramos en el mundo (decir que eso se debe al azar, y que se tardó muchísimo tiempo en llegar a ese orden es como no decir nada), sino el hecho insoslayable de nuestra «conciencia». Y si al contrario, pretendemos considerar nuestros dos mundos como resultado de la acción de una Inteligencia como la nuestra (sólo que «infi-

nita», sin precisar qué pueda significar eso) no hay manera de entender cómo es que la «mente» pueda crear nada material, habida cuenta además de que el realista había partido de la suposición inversa: que los productos de nuestra mente son reflejos de las cosas materiales; salvo que se quiera rizar el rizo arguyendo que, a su vez, esas cosas son reflejo de «ideas», las cuales, o bien no tendrían sustrato alguno –recordemos el angustiado «¿de dónde procedo yo?», del «diosecillo» de Albrecht von Haller y de Kant–, o bien descansarían a su vez en algo «real» (y hasta *realísimo*), y así *ad nauseam*. En suma, con la hipótesis «metafísica», presunta solución del problema de ambos mundos, no hemos hecho sino apoyarnos alternativamente en uno o en el otro (dotándolo en cada caso de perfecciones sin cuento y de «fuerza creadora»), o postular a lo sumo una Unidad inefable de ambos: en el fondo, un *asylum ignorantiae*. A la vista de este mareante vaivén, tentado estaría uno de gritar, con Jacobi: «¡Sí, creo!»... si no fuera porque la *creencia* en la Existencia no deja de ser a su vez un acto *mental* y puramente *subjetivo*.

Es un hecho irrefutable que las «cosas» se nos imponen, o sea: que no dependen de nuestra voluntad. Por lo tanto, colegimos que ellas no pueden ser meras «representaciones» nuestras, pues entonces las habríamos hecho a la medida de nuestros deseos (sólo que también es un hecho la disparidad de deseos, no sólo entre los distintos hombres, sino dentro de nosotros mismos: así no hay modo de hacer *un* «Mundo» –el término significa «orden» y «armonía»–). Entonces, una de dos: o han sido hechas por la Naturaleza, o lo han sido por una Voluntad sobrehumana. Si lo primero, no se ve cómo el conjunto de las «cosas» (así denomina el realista a la naturaleza) pueda haberlas «hecho», a menos que admitamos que se ha creado a sí misma, para lo cual tendría que haber «sido» antes de «ser» (dejando aparte el hecho de que nosotros –parte y engendro de la naturaleza, según la hipótesis– nos servimos astutamente de las fuerzas naturales en provecho propio, a nuestra *voluntad*: a menos que sea todo un engaño –por ejemplo, del Inconsciente–, y entonces «vale todo»). Y si por analogía con nuestra voluntad admitimos una Voluntad sobrehumana, ¿de dónde saca ella su *fuerza* de voluntad? Pues también es un hecho que nuestra «fuerza» nos viene prestada de las cosas y que si cumplimos *nuestros* fines lo hacemos en definitiva gracias a ellas. Una Voluntad que quiere «porque así le place» no sería tal, sino que, si no tiene poder (o sea, si es vacuo deseo), es pueril e inofensiva locura; y si lo tiene (y encima infinito: por cierto, ¿de dónde le vendría?) se torna en el loco arbitrio de un Déspota: y de ahí difícilmente podría salir desde luego un «mundo» (si no está sujeta a nada, ¿por qué no va a querer hoy lo que mañana aborrecerá?). El realista puede confiar en que no sea así: pero la confianza nada tiene que ver con la filosofía, sino con el miedo.

De manera que basta un poco de reflexión para ver cómo todas esas hipótesis de «sentido común» (de un sentido común «feo, católico y sentimental», diríamos con el Marqués de Bradomín) conducen a incontables callejones sin salida. Sin embargo, hay que admitir que aquí no vale una argumentación *apagógica*: del absurdo de la posición «realista» no se desprende la bondad del «idealismo». ¿Cuál será, entonces, la posición propia de éste?

Al idealista no se le ocurre afirmar que el mundo existe «dentro» de la conciencia (o dicho rudamente: que «ahí fuera» no hay de verdad nada; todo depende de lo que signifique «fuera»), o que las cosas son un «producto» de la mente (por lo demás, eso sería una tesis «metafísica»: espiritualismo, y no idealismo). Fiel a su modo al kantismo, el idealista no afirma más que la «tautología» de que el objeto conocido es «conocido» en y por la conciencia (¿dónde, si no?). Lo que decisivamente añade, en cambio, es que ese «objeto de conciencia», aparentemente externo (como si fuera una «cosa» muda e impenetrable), resulta *de hecho*, una vez «descifrado», el lugar del *reconocimiento reflexivo* de

la conciencia respecto de sí misma. Con esta acción de (re)descubrimiento, la conciencia deja empero de ser a su vez una mera conciencia *de* algo (una conciencia «intencional») para «saberse» como razón y Espíritu, o sea, como *negación* activa, a través de la *praxis (sensu lato)*, de la Naturaleza, la cual, al ser «transida» por una acción espiritual (entendiendo por «espíritu» la vasta esfera de lo práctico, y no una abstracta entidad sobrenatural), hace que el Espíritu, a su vez, se «encarne» históricamente. Espíritu encarnado, Espíritu en el tiempo: eso es lo que defiende el Idealismo.

Como veremos enseguida, la «idea» no es nada «mental» o psíquico (de lo contrario, volveríamos a las andadas de los dos mundos enfrentados), sino el saber de la negación *de* la realidad; el saber de la negación *que es* la realidad. Por eso, el idealista crítico rechaza por igual la hipótesis de un mundo «mental» (nada más lejos del psicologismo que el idealismo) y de un mundo «físico» (nada tampoco más lejos del idealismo que el naturalismo o el mecanicismo). La Naturaleza no es una suma o agregado de cosas subsistentes de suyo, impenetrables entre sí y cerradas al Espíritu, como las piedras (hablando coloquialmente; el físico «sabe» que las piedras son campos efímeros de fuerzas interactivas). La Naturaleza es un *continuum* de generación y corrupción en constante devenir y abierto al obrar moral, que vive de ella y contra ella. Y el Espíritu (que no la Mente[188]) no es un inasible «algo interior», sino la «trabazón» de acciones (más «exteriores», imposible) que no son producto arbitrario de los hombres, sino que son acciones *antropógenas*, o sea: que hacen de los hombres *seres* humanos. Si esto es así, de la misma manera que, gnoseológicamente hablando, la «experiencia de la conciencia» hace saltar en ambas direcciones la clásica escisión entre sujeto y objeto, apuntando a una Identidad originaria de esos extremos en relación (recuérdese la «raíz común» kantiana), así también el *pensar práctico* humano (no hay un pensar inerme, exangüe e «ideal» para el idealista) corresponde a una Naturaleza a la que integra, y en la que se integra, convirtiéndola así, convirtiéndose a sí, en una «segunda naturaleza»: el ámbito ético, político, artístico y religioso. Ahora bien, si esa doble integración, si ese bucle de «retroalimentación» es posible (y los avances tecnocientíficos, las revoluciones políticas, y la tendencia a una religión universal, propia de hombres libres, muestran que sí lo es) ha de haber entonces una Identidad originaria, y final, de Naturaleza y Espíritu, que reconcilie las escisiones en las que se mueve el «sentido común».

De modo que, después de tantas vueltas, también el Idealismo se centra exactamente en el problema de la Identidad, a la que denomina Absoluto. Pero, aleccionado por las dificultades de la metafísica clásica, no pretende reducir uno de los «mundos» al otro, ni tampoco se figura que el Absoluto sea una suma estática de ambos (algo así como un Todo, dividido mecánicamente en dos partes diversas) o una Potencia externa y trascendente; la empresa del idealismo crítico consiste más bien en *probar* cómo cada una de las esferas presuntamente «independientes» –cuando en realidad son mutuamente coextensivas y correlativas– se *compenetra* absoluta y dinámicamente en y con la otra (cada esfera «expresa» a su modo el Absoluto, según vio ya Spinoza, que empero mantuvo mutuamente separados los atributos expresivos de la sustancia, como «mundos» paralelos). Ahora bien, la prueba no puede ser, a su vez, externa a lo probado, como si se tratase de aplicar un esquema ya listo y acabado a una «materia» (física o mental) más o menos predispuesta. Este era justamente el defecto de Kant (o así lo entendieron los idealistas), a saber: explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia como si esa

[188] No hay término alemán para la *mens* latina. Lo más cercano a ese concepto sería *Gemüt*: «ánimo», entendido como el conjunto «psíquico» de sensaciones, imágenes y conceptos.

explicación no tuviera a su vez nada que ver con la experiencia (aquí es donde ejercieron su influencia las críticas de Jacobi, «Enesidemo» y Maimon), de manera que el mundo físico y el hombre que lo piensa y siente no resultaran en absoluto afectados por la explicación: como si se tratara de una inocua «reconstrucción racional» en la que se gozara el filósofo y el científico, mientras las cosas y los hombres «comunes» seguían su curso. No. La explicación habría de ser intrínseca; si se quiere, un autodespliegue o *autoposición* del Absoluto mismo.

Pero esto implica entonces la radical refutación de la hipótesis de los «tres» mundos. No hay más que un único «Mundo»: éste, en el que nos movemos y vivimos (¡pero como hombres, no como una especie animal más, por alta que fuere!), y que Kant había llamado el fructífero *Bathos* de la «experiencia»[189]. Sólo que, ahora, esa experiencia resulta absolutamente ampliada: no puede ya tratarse simplemente de la experiencia de las ciencias particulares (la física y la matemática), sino de una experiencia *reflexiva y activa*. Por eso, el gran tema del idealismo no es el conocimiento ni el pensamiento, sino el *saber (Wissen)*. Eso es lo que, por ejemplo, significa en el lenguaje ordinario haber vivido muchas «experiencias» o ser un hombre de gran «experiencia»: encarnar lo al pronto ajeno y externo y hacerlo «propio», pero no por «añadirlo» como *propiedad* a un sustrato o sustancia que ni siente ni padece por esa apropiación: quien «sabe de la vida» no pega ésta a una piel paquidérmica, como si la vida experimentada fuera una etiqueta (adviértase la diferencia entre «saber vivir» y «conocer la vida»: una cínica y pesimista expresión esta última por la que indicamos que alguien se está aprovechando de la vida –o sea, de todo lo que hacemos los demás– sin comprometerse ni arriesgarse). Ese saber es un *saberse* la vida misma en el hombre de experiencia, el cual es por ello susceptible de servir de «ejemplo». La experiencia cambia la vida: de quien la hace –y sufre– y de los hombres y cosas que entran en esa experiencia.

Ese *cambio*, globalmente considerado, ese purísimo *movimiento* «es» el (o lo) Absoluto. El Absoluto no es una cosa (digamos, el *ens summum)* ni una mente (digamos, la Suprema Inteligencia), ni tampoco la interacción entre dos regiones separadas (algo así como un género con dos especies), sino el continuo y recíproco *trasiego*, la «expresión» o «marca» de la una en la otra: lo que llamamos «Naturaleza» es la resistencia que el Espíritu halla en los fondos de su propio pasado: de sus propias acciones, por así decir «congeladas», petrificadas. El lugar en el que el Espíritu hace la experiencia de sí mismo. Por su parte, el Espíritu es esa *misma* experiencia negativa –por medio del humano obrar– de la Naturaleza. El Absoluto es ese «sí mismo» *(Selbst*, gr. *autos*; no hay una traducción exacta del término en castellano): no el «Yo» (Fichte hubo de lamentar haber utilizado esa equívoca expresión, como veremos), ni la «cosa», aun cuando por tal dejemos de entender un *ente* físico, presente y a la mano (al.: *Ding)*, y atendamos más bien al «asunto» o «tema», un *synólon* racional (al.: *Sache*, como cuando decimos «las cosas de la vida» o «la cosa es que...»). Por tanto, el «sí mismo» no es ni sujeto ni objeto, sino –si pudiéramos hablar así– el Sujeto–Objeto, donde lo importante es el trazo («–») que indica la co–incidencia (no en vano defendieron los idealistas su posición como un *Ideal–Realismus)*. De nuevo, la Identidad. Pero no una identidad indiferente, a la que

---

De todas formas, lo realmente característico del Idealismo es su ambición de Unidad por reconciliación, en el Absoluto, de los opuestos; por ello, aun reconociendo que el último Fichte y el segundo Schelling sentirán la fuerte tentación de engolfarse en *el* «Mundo de las ideas», éste –sobre todo para Schelling– seguiría siendo el único de verdad, pues esto que llamamos «mundo» es mera sombra; y la «experiencia» de ese Mundo ideal–real sería también la única experiencia digna de tal nombre. No hay que confundir (y menos, después de la *Fenomenología)* «experiencia» con «empiría», o sea, mera observación fáctica.

le «da igual» (*gleichgültig*) estar por encima (o por debajo: como sustrato) de lo subjetivo y lo objetivo, sino –como dirá Schelling– una identidad *in–diferente (indifferent)*, esto es: que niega activamente las presuntas diferencias entre las esferas aparentemente enfrentadas y negativas una respecto a la otra, o sea –como dirá Hegel–: una *negación de la negación*.

Nada hay de estático en las posiciones del idealismo. Todo está en *devenir*. El Absoluto (se) cuenta una *historia* (la suya). Pero si se agota en contar o dar cuenta de la mutua negación de las esferas, negando esa negación[190], adviértase que esa «cuenta» o «narración» no la puede hacer «aparte», por sí mismo (el Sí mismo Infinito, tomado de suyo, aislado, o sea apartado de los hombres y las cosas, no existe), sino justamente por la *autonegación* de lo finito. Lo Infinito, literalmente, es la negación de lo finito: lo *in–finito*. No lo «no finito», como si fuera algo al lado de lo finito (sólo que más «grande» y aun inmenso: lo «más» que se pueda pensar); no dejaría entonces de ser algo finito y relativo (pues que tiene algo «fuera», por lo cual está limitado). El Absoluto, la Identidad, lo Infinito *es* la propia negación de las «cosas» o «asuntos» (*Sachen*, no *Dinge*): su *pro–grama* de caducidad, y de generación. Su Vida es la muerte –y el nacimiento– de las «cosas» (no tiene otra Vida, aparte y segura: eterna). Y el hombre, ese extraño ser finito que «sabe» de lo Infinito, es el «lugar» del Cambio que es lo Absoluto. Por eso, sólo él sabe de la vida y la muerte: los demás seres se «dejan» vivir y morir. En él, en el hombre –la «caja de resonancia» del Absoluto– se celebra la «reconciliación», el perfecto «ajuste» e interpenetración de la esfera natural y de la espiritual. O más bien: *debe* celebrarse. Porque es un hecho incontrovertible que vivimos en un mundo escindido, partido en dos (con incursiones a duras penas incontrolables de cada esfera en la otra: de la naturaleza en el espíritu, como dan fe las pulsiones y pasiones «animales»; del espíritu en la naturaleza, como se ve hoy por doquier en la naturaleza domesticada y «mecanizada»). El sentido común no puede ser negado *abstractamente*, en nombre de una «experiencia superior» al alcance de unos pocos «sabios»; esa negación «académica» le daría igual al «sentido común» (participado por eso que llamamos despectivamente «masa» o «hombre de la calle»). Al contrario. Ese «sentido» debe hacer la *experiencia* de su propia negación (de la negación de los dos mundos); debe salir de su egoísmo, enfrentado a la terca opacidad de las cosas, encerradas a su vez –no menos tercamente– en sí mismas. En una palabra, el idealismo es una experiencia de *liberación* de los prejuicios que disgregan (lo que debiera ser) un «Mundo» en una dispersión «atómica» de sujetos y objetos sueltos, cada uno «a lo suyo». En el idealismo, teoría y praxis están intrínsecamente ligadas: son dos respectos de lo Mismo.

Si esto es así, se desprenden entonces tres «actitudes» posibles para el idealismo (ninguna de ellas, apresurémonos a decir, «mejor» o «peor» que la otra; ninguna puede ser vista como precursora o como eslabón intermedio). Puede ponerse el énfasis en el Espíritu, en el «Yo» que, manifiesto en los hombres como *pujanza de libertad*, se determina a la acción frente a una «resistencia» o «choque» que se opone a él como No–Yo, en una tarea infinita de asimilación en la que lo Absoluto *se* reconoce a *sí mismo* al ser *en* lo Otro de sí (lo Otro, que es su «manifestación» o «aparición fenoménica», *Erscheinung*, y que a su vez se manifiesta en la *conciencia* humana, ese «lugar» activo y privilegiado de autodespliegue del Absoluto). O dicho más concisamente: la libertad *debe* encarnarse en la naturaleza, para lo cual debe ser posible «deducir» los rasgos generales de ésta como

[190] Negando, a saber, que «mesa» sea una cosa –o una «idea», da igual– ahí fija, para siempre, sino más bien un entramado flexible de actividades y resistencias: algo «históricamente acontecido».

«razonables», o sea como susceptibles de realización y cumplimentación de lo ético–político. Tal es la actitud de Fichte. O bien, puede acentuarse la Identidad, haciendo ver alternativamente (digamos, en una perfecta coyunda de incitaciones procedentes de Spinoza y de Kant) cómo la Naturaleza tiende a Espíritu (si por imposible pudiera ser considerada como algo «aislado», habría que decir –con Leibniz– que ella es ya Espíritu, pero que no lo sabe: son los hombres los que saben de ese «Espíritu petrificado», mediante las ciencias y las técnicas) y cómo el Espíritu tiende a *hacerse* Naturaleza (mediante la política, la historia y el arte). Dos vías, invertidas, de una misma In–Diferencia. Es la actitud del Schelling de la «filosofía de la identidad»[191]. Por último, es posible una actitud más compleja (aunque no necesariamente más «perfecta»: la filosofía nada sabe de *hit parades*). Puede escrutarse el lenguaje humano, en cuanto «depósito» móvil de todos los quehaceres teórico–prácticos, para desentrañar en él las categorías básicas del «pensar–la–realidad» (o lo que es lo mismo: de la «realidad–pensada»), de modo que –en gesto antitético al de Herder– surja así el protolenguaje, el *lógos* de una «Identidad» negativa, radicalmente común a los decires y saberes de la Naturaleza (o sea: de las ciencias de la naturaleza) y a los quehaceres y prácticas del Espíritu (o sea: del trabajo, la economía política, el arte y la religión). De ser lograda tamaña empresa, tendríamos por fin un Saber que se sabe absolutamente a sí mismo (aunque sólo *formalmente*, en cuanto protolenguaje ideal, ya que ha surgido por abstracción de lo natural y espiritual –contexto de descubrimiento–, y a él ha de volver, para exponerlo ordenadamente –contexto de justificación–). Tendríamos, por fin, la Ciencia: un *lógos* que (se) dice (en) el *ser*. Ya no –como reza el título de la entera Sección– «Lógica y Metafísica», sino la Lógica que es *eo ipso* Metafísica, y viceversa. Tal la soberana actitud de Hegel. Quizá la más ambiciosa que haya tenido jamás el hombre. Quizá, por ello mismo, desbaratada enseguida (pero no hay «perros muertos» en filosofía) por las fuerzas conjuntadas del último Schelling y de Schopenhauer, empeñados en peraltar un Ser–Voluntad que no se deja asimilar por el *lógos*, sino que lo domina existencialmente, como Señor del ser y del pensar. Y ahora, *in medias res*.

IV.2 – FICHTE: IDEALISMO DE LA LIBERTAD.

A primera vista, parece más difícil fijar la posición de Johann Gottlieb Fichte (1762–1814)[192] que sujetar, como el rey Midas hiciera, al escurridizo Proteo de la fábula.

---

[191] Como veremos, el «segundo» Schelling: el pensador *existencial* de la mitología y la religión, no abandona su filosofía de la identidad, como si fuera un despojo muerto, sino que (considerándola como «filosofía negativa», la cual esclarece solamente la esencia o posibilidad de esa doble interpenetración) tiende a complementarla con una «filosofía positiva», capaz de acceder –a través de los documentos sagrados de la Humanidad: las huellas de Dios en la Historia– a la Fuerza o Voluntad que antes sólo a través de una de sus manifestaciones (la Naturaleza o la Conciencia) comparecía. En este sentido, el último Schelling no está desde luego lejos de la posición de Schopenhauer (sólo que la Voluntad de éste es ciega, mientras que la schellingiana se revela en una Historia con sentido y tendente a un Fin supremo: la reconciliación del Existente con su propio Fondo protonatural).

[192] Sajón de Rammenau, nacido en 1762 como hijo de un tejedor cuyos ancestros fueron siervos de la gleba, Fichte, pobre de solemnidad (cuidó hasta los ocho años de los gansos de la vecindad), fue «descubierto» por el párroco del lugar (no había escuela en Rammenau) y recomendado por éste al Barón Ernst Haubold von Miltiz, gracias a lo cual pudo visitar la escuela de Schulpforte (cerca de Naumburgo), de 1774 a 1780, siendo destinado por la Familia von Miltiz a la carrera de pastor evangélico, para lo cual pasó primero a Jena, y en 1781 a Leipzig (donde, como compatriota, podía optar a una beca, que no le fue concedida; además, sus protectores retiraron la ayuda). Siguen seis años descritos por el propio Fichte como años de *Desperation*, hasta que en 1788 pudo trasladarse ¡a pie! a Zurich como preceptor. Allí, en dos fecundos años, trabó amistad con el famoso teólogo Johann Kaspar Lavater (amigo de Goethe y autor de los *Physiognomischen Fragmente*, que

En primer lugar, hay que desechar la idea –propalada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y defendida a ultranza por sus seguidores– del «tren» de la filosofía alemana, formado por los vagones «Fichte» (el furgón de cola del *idealismo subjetivo* y

---

harían furor en su tiempo), y conoce a su futura mujer: Johanna Rahnn, cuya madre era hermana del gran poeta Fr.G. Klopstock, por entonces en la cumbre de su fama. También, a través de Johanna, amiga íntima de la mujer de Johann Heinrich Pestalozzi, Fichte tomaría contacto con las ideas democráticas de éste sobre la enseñanza, que revolucionarían la pedagogía. Pero en 1790 tuvo que volver a Sajonia. Lo único que encontró fueron unas clases particulares con un estudiante de Leipzig, que necesitaba ayuda para entender la filosofía kantiana (hasta entonces, Fichte no había leído ni una línea de Kant). El apresurado estudio de las obras kantianas –junto con un paralelo entusiasmo por la Revolución Francesa– sellaría desde luego el destino de Fichte para siempre: «Desde que he leído la *Crítica de la razón práctica* –confiesa a un amigo– vivo en un mundo nuevo. Principios que tenía por irrefutables se me han venido abajo; he visto probadas cosas que creía nunca podrían ser probadas, por ejemplo el concepto de una libertad absoluta... ¡Es increíble el respeto por la humanidad, la fuerza que nos confiere este sistema!» (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Ed. por H. Schulz, 2 vols., Leipzig 19302; I, 123). En 1791 tuvo que trasladarse de nuevo a Varsovia, para aspirar –en vano– a la plaza de preceptor de un *Junker*. De modo que abandonó Polonia y se dirigió a Königsberg a ver a Kant, que lo recibió sin demasiado entusiasmo. Pero el azar vino en ayuda del infortunado Fichte; tras su contacto con Kant, se decidió a escribir a toda prisa un breve *Ensayo de crítica de toda revelación*, dedicado en el manuscrito «al Filósofo, con profunda veneración», cuya publicación urgió el propio Kant a su editor (Hartknoch, de Riga), la cual apareció en efecto en 1792 pero sin nombre de autor ni dedicatoria, de modo que todo el mundo pensó que era la esperada obra de Kant sobre filosofía de la religión (Kant daría en efecto a las prensas su propia *La religión, dentro de los límites de la mera razón*, al año siguiente). Deshecho el malentendido por una generosa declaración pública de Kant, Fichte se vio así de pronto catapultado a la fama, y además consiguió gracias al maestro un puesto de preceptor en Crockow, cerca de Danzig, encontrando allí un clima intelectual favorable para intercambiar ideas y escribir sobre los sucesos revolucionarios franceses. Así surgieron sus fogosos escritos –anónimos, esta vez por prudencia– de 1793: *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los Príncipes de Europa, que hasta ahora la oprimieron* (románticamente fechado en: «Heliópolis, en el último año de las antiguas tinieblas»; hay trad. de F. Oncina en Madrid 1986, pp. 1–48), y *Contribuciones para enmendar los juicios del público sobre la Revolución Francesa* (nótese que Fichte apela al «público», no a un noble o un mecenas).– Preocupado empero por su suerte, Fichte vuelve a Suiza, donde se casa con Johanna y visita a Pestalozzi. Al poco, ocurrió algo increíble –entonces, y ahora–. La plaza del famoso Reinhold había quedado vacante en la Universidad de Jena, y Fichte fue llamado a ocupar esa cátedra en 1794, a pesar de que Goethe –*Kultusminister* de Weimar, de la que dependía la Universidad– sabía muy bien de la autoría de los escritos revolucionarios. Pero alentaba que alguien se expresara con «audacia» y «grandeza, aunque quizá de un modo no del todo pertinente, sobre los más importantes asuntos del estado y las costumbres.» (*Leben und literarischer Briefwechsel*. Ed. por I.H. Fichte, 2 vols., Sulzbach 1830–31; 2, 140). Allí fue dando por entregas (no le daba tiempo a más) la obra que lo haría famoso: *Basamento de la entera Doctrina de la ciencia* (1794). La influencia que ganara entre 1794 y 1799 fue enorme. Holderlin, por ejemplo, escribe en noviembre de 1794, en carta a Neuffer: «Fichte es ahora el alma de Jena. ¡Y por Dios que lo es verdaderamente! No conozco a otro hombre de tamaña hondura y energía espiritual... Le escucho todos los días. Le hablo a veces.» (*Correspondencia completa*. Tr. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid 1990, p. 214). En los círculos románticos que por entonces empezaban a configurarse en Jena, el influjo de Fichte fue igualmente decisivo: los *Frühromantiker* llegaron incluso a identificar el «filosofar» con un donoso neologismo: *fichtiren*. Así, Fr. Schlegel escribe a Novalis: «Qué bello sería si pudiéramos estar de nuevo juntos un par de días y pudiéramos filosofar en común o, como decíamos siempre, *fichtear*.» (En: *Fichte im Gesprach*. Ed. por E. Fuchs. Stuttgart–Bad Cannsratt; I, 432). También en 1794 publicaría Fichte *Algunas lecciones sobre el destino del docto*, a las que seguirían el *Basamento del derecho natural* (1796), las dos *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* (1797) y *El sistema de la Doctrina de las costumbres* (1798). El jovencísimo Schelling se adheriría con entusiasmo a la nueva doctrina, no sin cambios en profundidad que sólo más tarde se harían aparentes y llevarían a una agria polémica.– Pero en 1799 cambió radicalmente la suerte de Fichte. Éste, junto con Fr.I. Niethammer –el amigo y futuro protector de Hegel– editaba en Jena el *Philosophischer Journal*, donde aparecería en 1798 un artículo de Carl Forberg titulado: «Evolución del concepto de religión», donde se afirmaba que se puede ser virtuoso aun sin creencia en Dios. Fichte no estaba de acuerdo con esas ideas, pero autorizó la publicación, aunque la rebatió defendiendo la existencia de un Dios como «orden moral del mundo», «probando» aquélla en base al progreso de las ideas sobre la naturaleza y la sociedad. La reacción no se hizo esperar. Un anónimo *Escrito de un padre a su hijo estudiante, sobre el ateísmo de Fichte y Forberg* conmocionó a las autoridades universitarias y aun a la mismísima Corte de Sajonia, que prohibió a todos sus súbditos estudiar en Jena. Fichte se vio expulsado en 1799 de su cátedra por este explosivo «Conflicto sobre el ateísmo» (una segunda carga de profundidad contra la filosofía, después del «Conflicto sobre el panteísmo»). Y esta vez, con la decidida repulsa de Goethe (puede verse toda la documentación del sonado caso en la voluminosa recopi-

formalista), «Schelling» (el *idealismo objetivo*, obsesivamente centrado en la Filosofía de la Naturaleza) y por fin «Hegel» (el vagón de «primera», en cabeza, con su *idealismo absoluto*, que vendría a sintetizar armoniosamente los extremos –unilaterales y fallidos– de sus precursores). Ciertamente, y aparte de las pretensiones hegemónicas del hegelianismo, Fichte daría pábulo a esa leyenda por el orden de exposición de su obra más conocida: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* («Basamento de la entera Doctrina de la ciencia»), de 1794/95[393], y por el uso que en ella da al término «Yo». Además, Fichte

---

lación: *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99*. Leipzig 1987, 622 págs.).– Fichte se traslada a Berlín, donde mantiene cursos privados (hasta 1810 no volvería a la enseñanza pública, salvo unos pocos meses en Erlangen, en 1805) y desarrolla una filosofía «esotérica» (sólo para unos pocos elegidos) que no publica. Excepto *El estado comercial cerrado*, preparado antes de la expulsión y publicado en 1800, y el importante –aunque «popular»– *El destino del hombre*, de igual fecha, desde entonces da a las prensas solamente escritos «exotéricos», que le procuran gran fama, como *Rasgos fundamentales de la época presente* (1804) o *Introducción a la vida beata* (1806). Al estallar la guerra entre Francia y Prusia, Fichte ofrece sus servicios al Rey (que rechaza la oferta) como «orador de Estado», para arengar a los soldados del frente. Tras la derrota del ejército prusiano, en diciembre de 1807, y en un Berlín ocupado, arenga a un público entusiasta con sus célebres *Discursos sobre la nación alemana* (1808), en los que sienta las bases –peligrosas– de un nacionalismo cultural pangermánico. En ese año contrae una grave enfermedad, de la que sólo se repondría parcialmente cuatro años después.– Sin embargo, todavía volvería a gustar brevemente de la gloria: en 1810, W. von Humboldt funda la Universidad de Berlín, de la que Fichte es nombrado profesor, después Decano de la Facultad de Filosofía, y por fin Rector (1811). Pero en 1813, otra guerra –ahora contra Napoleón– lo lleva a ofrecer (inútilmente, de nuevo) sus servicios de «agitador oficial del Estado», mientras Johanna presta ayuda a los heridos en un lazareto, enfermando a causa de una epidemia de tifus, que contagia a su marido. Mientras ella se cura, Fichte en cambio muere, el 29 de enero de 1814 (su cátedra será ocupada en 1818 por Hegel, que llegará igualmente a ser nombrado Rector).– Parece mentira que en 52 años puedan suceder tantas cosas, y escribir tanto y tan bien. Sus escritos fueron recopilados por su hijo, I.H. Fichte: *Sämmtliche Werke*. 8 vols., Berlín 1845–46, y *Nachgelassene Werke*. 3 vols., Bonn 1834–35 (hay reimpr., útil y accesible: *Werke*. 11 vols., Berlín 1971; cit.: *W.*). Posteriormente, Fritz Medicus editaría: *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (2ª ed. aumentada, Leipzig 1920–25; hay reimpr.: Darmstadt 1962). Desde 1962 se está editando en Stuttgart–Bad Cannstatt la muy cuidada y exhaustiva *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (cit. G.A.), a cargo de Reinhard Lauth (el gran promotor actual del fichteanismo), H. Jacob y (tras la muerte de éste) H. Gliwitzky. Esta edición crítica debe comprender 30 vols., divididos en: I. *Werke* (las obras publicadas por Fichte); II. *Nachgelassene Schriften* (obras postumas); III. *Briefwechsel* (correspondencia), y IV. *Kollegnachschriften* (apuntes de lecciones).

[393] Hay una excelente introducción y tr. de Juan Cruz, que llama empero a la obra: «Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes)»; en el mismo vol. (titulado genéricamente: *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires 1975; citamos por esa edición como *D.c.*) se recoge la fundamental *Exposición de la Doctrina de la ciencia*, de 1804. Pueden consultarse los originales, respectivamente, en *W.* I, 83–328, y *W.* XI, 87–314.– A mi ver, *Grundlage* ha de traducirse como «Basamento», y no como «Fundamento» (que corresponde exactamente al alemán *Grund*). La diferencia no es baladí. Leamos al propio Fichte: «La tarea de buscar el fundamento (*Grund*) de algo contingente significa: indicar algo distinto, a partir de cuya determinidad quepa inteligir por qué lo fundado, de entre las múltiples determinaciones que le podrían corresponder, tiene precisamente las que tiene.» (*Erste Einl*; *W.* I, 424s). Se sigue que no hay fundamento posible sino de lo contingente; y obviamente la *Doctrina de la ciencia* no pretende ser nada contingente, ni menos ser fundamentada por «algo distinto». Al contrario, el pensar y hacer humanos están fundamentados por ella. *Grund–lage* es literalmente la situación (*Lage*) o el «lugar» humano, demasiado humano, de esa Ciencia *que se busca* (por decirlo con Aristóteles) y que sería –ella sí– el Fundamento de todo lo demás. Aquí se trata de una aproximación *subjetiva y finita*, desde la conciencia humana, a esa sublime Autoconciencia teórico–práctica. Obsérvese que Fichte denomina a sus Principios: *Grundsätze*; lit.: «proposiciones básicas» o, más literalmente aún: «proposiciones –o propuestas– *del* Fundamento», o sea: que proceden de El y resuenan en la finita alma humana. En cambio, Juan Cruz traduce: «Principios fundamentales».– Un lector tan cuidadoso de Kant como Fichte no podía ignorar la diferencia de aquél entre *Princip*: Principio de filosofía trascendental, que otorga validez objetiva a los *Grundsätze*, y estos últimos, en cuanto proposiciones básicas: recuérdese que en el llamado –por seguir el uso– «Sistema de los principios», cada *Grundsatz* (axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, etc.) estaba regido por un *Princip*. De todas formas, y tras tan sutiles distingos, cabe seguir empleando sin más «Principios» para los *Grundsätze* fichteanos.– Volviendo al título: también Kant había utilizado un término similar a *Grundlage*, al titular su «propedéutica» subjetiva a la metafísica de las costumbres como: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; un título traducido correctamente por C. Martín Ramírez como *Cimentación para la*

–que no en vano había sido destinado a pastor evangélico, y fue después ardiente franc-masón– abrigaba la socrática y kantiana convicción («no se aprende filosofía, sino sólo a filosofar», recuérdese) de que la verdadera doctrina había de ser «descifrada» en lo más íntimo del corazón del lector (o mejor, del oyente), y que por tanto no podía ser enteramente desplegada por escrito, mientras que a la vez –y con alguna incoherencia, ciertamente– presumía de ofrecer en la exposición oral una «evidencia matemática»[394].

Fiel a esa doble consigna, Fichte parece empeñado en «oscurecer» el sentido último de sus intenciones (por ejemplo, el «Yo» no es sino «aquello» que deberá llegar a ser de verdad el oyente –o la *verdad* del oyente– en su fuero interno, si deja fructificar en él la palabra del maestro), a la vez que despliega en sus lecciones un orden *sintético* al estilo euclídeo (similar a la *Etica* de Spinoza, otra obra no menos clara en su forma y oscura en su fondo). Añádase a todo ello su negativa a publicar sus constantes refundiciones de la *Doctrina de la Ciencia*[395], la «quiebra» vital –y seguramente también intelectual: Fichte estaba deseoso de probar que a él no le ganaba nadie a religioso– representada por el «Conflicto del ateísmo», así como la polémica coetánea con el viejo Kant –que veía írsele de las manos influjo y poder–, sellada por su «Declaración» de «guerra», publicada en la influyente *Allgemeine Literatur–Zeitung*, en 1799, y nos encontraremos con el paradójico caso (que se repetirá en Hegel) de que apenas ahora comenzamos a conocer a Fichte, cuya suerte parecía echada en la época por la doble pinza –inicial y postrera– de Kant y de Hegel, empeñados en poner al «titán de Jena» (Jean Paul *dixit)* entre paréntesis.[396]

---

metafísica de las costumbres (Buenos Aires 19642) y no, por caso: «Fundamento [o Fundamentación] de la... etc.». Por tanto, entiendo que la *Grundlage* no «fundamenta» (y menos, «funda») la Doctrina de la ciencia, sino que echa las *bases* para su comprensión desde una finitud que *debe* elevarse a lo Absoluto. También Hegel distingue cuidadosamente, en ese mismo sentido, *Grundlage* («basamento», como algo todavía «abstracto», o sea inmediato: que no se ha probado [a sí mismo]) y *Grund* («fundamento»). En ese respecto, la *Grundlage* se parece más a la *Fenomenología* hegeliana (en cuanto «introducción» a la lógica y, por ende, al entero sistema) que a la *Ciencia de la lógica* (la cual abriga la pretensión de fundamentarse internamente a sí misma en su propio desarrollo, queriéndose pues «Ciencia» y no «Doctrina de ella»; y menos, preparación para ella).

394 En el «Anuncio del Curso de lecciones» de 1 de enero de 1804, Fichte asegura estar en disposición de dar «la solución completa del enigma del mundo y de la conciencia, con evidencia matemática», a la vez que promete no «dar a conocer a través de la imprenta el resultado de sus nuevas investigaciones de muchos años, pues esta filosofía no se puede explicar históricamente»: o sea, mediante un adoctrinamiento externo; para entender el uso del término, cf. la distinción kantiana entre conocimiento «histórico» *(cognitio ex datis)* y «racional» *(cognitio ex principiis)*. El primero implica que ese conocimiento le ha sido revelado al sujeto que lo posee: «desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza (de conocimientos generales). Quien haya *aprendido*, en sentido propio, un sistema de filosofía, el de Wolff, por ejemplo, no posee... sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolffiana.» (*KrV*, A 836/B 864). Así, y de acuerdo con la advertencia de su antiguo maestro, señala Fichte que comprender su filosofía: «supone, más bien, el arte de filosofar, el cual se aprende y se ejercita del modo más seguro mediante la exposición oral y el coloquio.» (D.C., p. 170).

395 Aparte del *Basamento* y de escritos menores coetáneos (entre los que hay que contar las dos *Introducciones* de 1797, en las que se deja sentir retroactivamente el influjo de Schelling), todos ellos publicados en su época, cabe citar la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (lecciones expuestas de 1796 a 1799; hay ed. de J.L. Villacañas y M. Ramos en Valencia, 1987), el *Ensayo de nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* (1797), la *Exposición de la doctrina de la ciencia* (1801), la ya citada *D.c.* de 1804, la *Doctrina de la ciencia en su trazado general* (1810), y las *D.c.* de 1812 y 1813 (hay que añadir dos Cursos distintos sobre *Los hechos de la conciencia*, de 1810/11 y 1813). Todas esas lecciones fueron publicadas en la doble edición de su hijo (salvo la *D.c. nova methodo*, que no lo sería hasta 1937, por H. Jacob), de modo que la época no pudo tener noticia de esta incesante reelaboración (salvo los escritos «populares» ulteriores a 1800, los que no tuvieron el privilegio de asistir a sus clases sólo conocieron el Fichte de Jena, de 1794 a 1799). Añádanse a ello, por lo menos, los manuscritos de las lecciones de Erlangen (1805), de Konigsberg (1807) y de Berlín (1810/11), y se tendrá un panorama desalentador, para quien desee iniciarse (ahora ya «históricamente», de manera irremediable) en Fichte.

396 Véase lo que, p.e., opinaba Kant de su otrora discípulo en carta a Tieftrunk de 1 de junio de 1798: «Fichte te presenta una manzana que no te deja comer. Lo mismo daría tratar del problema: *mundus ex aqua?* Se queda siempre en las generalidades, sin aportar ni un ejemplo, pero, y eso sí que es peor, tampoco podría

IV.2.1 – En el principio era de hecho la acción.

Y bien, tampoco ahora es muy seguro lo que «comenzamos a conocer» de Fichte, entregada su obra como está a un nuevo conflicto, esta vez más pacífico: el «conflicto de las interpretaciones».[397] En todo caso, entre las más modernas parece reinar al menos un acuerdo común: Fichte no abandonó jamás el punto de vista de la «filosofía trascendental», de manera que habría tenido razón en sus protestas de que él no hacía sino entresacar los principios que Kant había dejado ocultos, atento éste como estaba a la mera exposición de los resultados.[398] Ahora bien, si Kant es el «palimpsesto» de la filosofía fichteana, Reinhold, «Enesidemo» y Maimon constituyen por así decir la «escritura» o veladura que es necesario raspar para llegar a la doctrina original. No sin agradecer empero a aquéllos –siguiendo tácitamente el consejo kantiano de que sólo se entiende a un clásico si se muestra *hoy* hacia dónde mirar– su contribución al exacto entendimiento de la *cosa misma del pensar*. Así, Reinhold tendría razón en postular un primer principio soberano: pero éste no podía encontrarse sin contradicción en un «hecho de conciencia», el cual, en cuanto «hecho» *(Tat)*, exige ser fundamentado, con lo cual –y aquí entra «Enesidemo»– se cae en el siguiente dilema: si el «hecho»–principio es demostrable a partir de premisas (por ejemplo, ha de estar sujeto a las leyes lógicas), entonces queda en efecto explicado, pero ya no es *eo ipso* «primer» principio. Y si no es susceptible de prueba, entonces podrá ser quizá «primero», pero nunca será un saber (tal era la posición de Jacobi).

Manuscrito de la *Crítica de toda revelación* de Fichte con dedicatoria a Kant.

Pues bien, Fichte parte de un tajo este «nudo gordiano», afirmando[399] que, antes de todo hecho, antes incluso de la lógica formal (la cual no deja de ser una abstracción, y por ende algo derivado), ha de pensarse en la necesaria identidad del agente y del hecho. Fichte llama a esa identidad *Tathandlung*; literalmente, «acción de hecho»[400]. Ahora

---

darlo, porque aquello que correspondería a sus conceptos generales no existe.» (Ak. XIII, 482). Si hay una imagen que, según la opinión –ilustrada– común, corresponda al «idealista que lo saca todo de su cabeza», ésa es la de Fichte. Y Kant hizo todo lo posible por contribuir a esa imagen.

[397] De entre ellas, es justo destacar a R. Lauth, *Die Idee der Transzendentalphilosophie*. Munich/Salzburgo 1965; L. Pareyson, con su capital: *Fichte. Il sistema della libertà*. Milán 19762, y A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. París 19802. Philonenko, en especial, ha desarrollado una heterodoxa –y atractiva– interpretación *finitista* de Fichte, según la cual el «Yo» del primer principio del *Basamento* correspondería a una intencionada «Dialéctica de la ilusión» por parte del sibilino filósofo. Sigue a Philonenko su discípulo Luc Ferry, en su *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. México 1991, esp. pp. 143–162.

[398] *Erste Einleitung* (*W.* I, 420): «De siempre he dicho, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Es decir: contiene la misma manera de ver el asunto, pero en su proceder es absolutamente independiente de la exposición kantiana.»

[399] Ya en noviembre de 1793, en el esbozo *Meditaciones personales sobre la filosofía elemental* [de Reinhold]; ahora publicado en G.A. II,3; 71–177.

[400] El neologismo presenta algunas dificultades de traducción: *Handlung* («acción») tiene de común una connotación moral (o práctica, *sensu lato*: el verbo *handeln* significa normalmente «comerciar»; y vulgarmen-

bien, esa acción a la que se remonta el hecho no puede ser, por definición, pensada ni concebida. Y sin embargo, tampoco es una mera creencia. Para resolver el problema, acude Fichte a una extraordinaria identificación de la *unidad sintética de la apercepción* y del *imperativo categórico*[401]: en ambos casos, en efecto, tenemos un foco originario y autónomo (el uno da sentido a todo pensar: a toda proposición, como sabemos; el otro, hace de toda praxis una *retroducción* a lo idéntico; luego «Yo pienso» y «Yo debo» remiten a una misma acción originaria). Ahora bien, Kant había señalado que existe un «conocimiento» en el que se entrega «algo» directa e inmediatamente y hasta sugerido que en él, y sólo en él, coinciden la *forma* de toda representación (o sea: la acción de conocer) y la representación *formal* (o sea: lo conocido). Ese «conocimiento» era la *intuición pura*[402], limitada como sabemos en Kant al conocimiento de lo sensible. Fichte está absolutamente de acuerdo con el maestro en que no existe una «intuición intelectual», si por tal entendemos un acceso directo y extra–racional a las cosas en sí (la *pars destruens* de la filosofía fichteana consiste precisamente –y en ello es deudora de Maimon– en la eliminación de la «cosa en sí»). Pero hay una *intuición intelectual* a la que conviene exactamente ese nombre, a saber: la autointuición del «Yo» en su purísimo obrar. «Esta intuición intelectual es el único punto de vista[403] de toda filosofía. Por él –y sólo de él– cabe explicar todo lo que en la conciencia acontece. Y la autoconciencia es posible solamente de la manera indicada: yo no soy sino activo.» (*W.* I, 466). La intuición

te, incluso: «regatear»). En su versión de la *Grundlage*, Juan Cruz utiliza: «autogénesis», que tiene la ventaja de ser un solo término y de que Fichte remitiera en 1804 para la comprensión de esa expresión al griego *génesis*. Pero «autogénesis» da la impresión de aludir a una *causa sui*; no me parece irrelevante que Fichte hable *sólo* de *génesis*, si recordamos que, en Aristóteles: «*δ' η φυσις η λεγμενη ως γενεσις οδος εστιν εις φυσιν.*» («pues la naturaleza, dicha en cuanto génesis, es camino a la naturaleza.»; *Phys.* II,1; 193b13). *Mutatis mutandis*: el «hecho» (el «yo» de cada uno de nosotros) *debe ser* retroducido a la «acción» (el «Yo») como siendo lo Mismo: pero todavía no lo es (ni «de hecho» lo será jamás), sino que está *en camino* hacia ello (al igual que la *physis–génesis* no es «de hecho» –aunque sí lo sea por principio– la *physis–télos*). De lo contrario, la deducción habría de detenerse ya en el primer principio (que explicaremos en el texto más adelante): «Yo = Yo», y todo el resto del *Basamento* sobraría, o bien se convertiría esta obra en un gigantesco juicio analítico. Si se tratara de una verdadera «autogénesis», el autor habría debido decir *Tat–Tat* o *Handlung–Handlung*, ahorrándonos así mucho esfuerzo. La versión de J.L. Villacañas y M. Ramos (en su ed. de *D.c.nova methodo*): «acción originaria», es más acertada, pero también unilateral. Aquí se hace resaltar el lado práctico, pero no su inmediato resultado: el «hecho». La *Tathandlung* es una acción reflexiva en y por la cual se pro–duce el hecho de *mi* conciencia: casi como si un «hipercartesiano» dijera: *Ego cogitat, ergo est*. Pero, al tratarse de un postulado, ha de *probarse*, en una tarea asintótica de aproximación, la identidad final –«de hecho», inalcanzable– de acción y hecho. De aquí surge toda la filosofía de Fichte.– Por lo demás, es digno de nota que Ludwig Tieck vertiera en su traducción del *Quijote* el término castellano: «hazaña» por *Thathandlung*, como nos recuerda Ortega en sus *Meditaciones de El Escorial*. Pero lo que requiere Fichte de nosotros no es que realicemos las «hazañas» de Don Quijote, sino que trabajosa y «sanchopancescamente» nos aproximemos a ese ideal. Las «hazañas» deben ser *cumplidas* por cada uno de nosotros *como si* fuésemos el «converso» Sancho Panza del final de la obra, que lamenta la «curación» de su señor y le pide que ambos vuelvan juntos al campo.

[401] Para comprender bien este punto, se aconseja al lector regrese al apartado 4 (1.ª parte, 2.ª sec.) dedicado a la *ética* kantiana.

[402] Esta concepción, según la cual debe existir una identificación entre la acción de conocer y el hecho conocido, se remonta a los orígenes mismos de la filosofía, con Parménides: «*το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι*» (DK 28B3). La traducción es controvertida, y sería tentador –aunque seguramente ilícito– arrimar el ascua a la sardina de Fichte, y verter: «Pues en efecto, lo mismo hay para la acción de «intuir» (*Handlung*) y para el «ser» (*Tat*).» Cf. también Aristóteles, *Metaph.* XII, 7; 1072b21: «Pues [el *νους*] se hace «intuible» (*νοητος*) tocando e «intuyendo» (*νοων*), de modo que lo mismo es «el intuir» (*νους*) y lo «intuible» (*νοητον*).» Y aunque parece claro que el griego piensa el *νους* bajo la primacía de *νοητον* (del «ser», si queremos), tampoco cabe duda de que la *Tathandlung* y la «intuición intelectual» fichteana son deudoras del problema originario de toda filosofía: la divina identidad entre *νους/νοησις* y *το νοητον*.

[403] *Standpunct*. Se trata de una probable alusión a Beck. El texto citado es de la *Segunda Introducción a D.c.* (1797), y la obra beckiana (*Der einzig–mögliche Standpunct*...) de 1796.

intelectual no es pues sino –jugando con el castellano– la *consciencia* inmediata que la conciencia tiene de sí siempre que «pone» o «fundamenta» (da razón de) algo (entre otras cosas, del propio «yo» o sujeto empírico). No una mera «posición» absoluta (así había definido Kant a la existencia) en la que, sin embargo, se olvide la acción de «poner» en beneficio de lo así «puesto» (dicho en términos clásicos: paramos mientes en lo «ente» pero no en el «ser»). Al contrario: «La intuición... es un *ponerse a sí mismo al estar* poniendo (un cierto [ser] objetivo, el cual puedo ser también yo mismo, en cuanto mero objeto), mas de ninguna manera, digamos, un mero *poner.*»[404] O dicho de otro modo: si podemos decir de cualquier cosa que ella es «ella *misma*», es porque tal «identidad» le viene de prestado; procede de la *autoposición de la conciencia*[405].

IV.2.2 – **La tarea de la filosofía es su propio problema como filosofía.**

Recordemos que Kant había asignado a la filosofía la tarea de comprender cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, o dicho más brevemente: cómo es posible que haya un conocimiento universal y *necesario*, si en la experiencia común no nos movemos sino entre fenómenos o representaciones contingentes. Pues bien, así es como «traduce» Fichte el problema: «¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, y cuál este sentimiento mismo de necesidad? Responder a esta pregunta es la tarea de la filosofía; y a mi ver, para resolver esta tarea no hay otra filosofía que la Ciencia.» (*Erste Einl.*; *W.* I, 454). Desgajemos de este importante texto tres puntos: 1º) a Fichte le interesa fundamentar el *sistema* de las representaciones, no dar cuenta de la «causa» (sea empírica o trascendente) de las mismas: su idealismo no es *material*, sino justamente «crítico»; 2º) el punto de partida no es un conocimiento, sino un mero «sentimiento», del cual hay que dar retroductivamente razón; 3º) se trata de una «tarea» (o problema: *Aufgabe* significa ambas cosas); cuando ella sea resuelta, la filosofía se convertirá en *Ciencia (Wissenschaft)*, esto es: no será ya solamente un conjunto –por bien trabado que esté– de conocimientos, los cuales son siempre intencionales, transitivos, mientras se olvida la *acción* por la cual se conoce; por el contrario, probará la perfecta implicación del conocer y lo conocido, lo cual no es ya conocer, sino *saber (Wissen)*. Ahora bien, si las representaciones son *de* y *para* la conciencia (y no, *per impossibile*, en sí y para sí), entonces el resultado de ese absoluto saber será un *saber de sí*: un saberse la conciencia a sí misma.

Adviértase que hemos empleado verbos en tiempo *futuro:* el paso de un «sentimiento» a un «saberse» como siendo lo único que es en sí y para sí equivale al paso de la filosofía (como «ansia de saber») a la Ciencia (como «saber del saber»). Pero todavía no hay Ciencia consumada. A lo sumo, puede enseñarse cómo cada uno debe conquistarla, desde su inalienable interioridad individual. Lo que Fichte *nos* ofrece es solamente la *Doctrina de la ciencia:* una traducción idealista de la kantiana «crítica», que aún no es «sistema», sino su propedéutica, o transición –ella misma «científica»– a la Ciencia. Y Fichte *elige* como hilo conductor de esa transición la «acción de hecho», revelada en y como la «intuición intelectual». Porque se trata, en efecto, de una elección:

---

[404] *Versuch einer neuen Darstellung der WL* («Ensayo de nueva exposición de D.c.»); *W.* I, 528.

[405] La extraña «fidelidad» al kantismo guardada por Fichte queda en evidencia cuando comparamos estos pasajes con *KrV* A 443/B471: «Solamente la autoconciencia conlleva lo siguiente, a saber: que, puesto que el sujeto que piensa es a la vez su *propio* objeto, no puede dividirse a sí mismo... pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta.» Fichte podría haber entendido el texto así: sólo en virtud de la autoconciencia (en la cual se da la identidad o unidad absoluta de sujeto y objeto) podemos ver luego *ulteriormente* a los objetos como siendo ellos *mismos*. Además, sobre la indivisibilidad del «sujeto pensante» (el «sí mismo» o *Selbst*, no un «yo» cualquiera) elevará Fiehre los tres primeros principios de su *Basamento*.

«Qué clase de filosofía se elija depende de qué clase de hombre se sea: pues un sistema filosófico no es un ajuar muerto, a rechazar o admitir según plazca, sino que está vivificado por el alma del hombre que lo posee.» (*Erste Einl.*; *W.* I, 434). El fundamento que confiere necesidad a la experiencia no puede hallarse a su vez en la experiencia, sino «fuera» de ella (y a eso apuntaría, según Fichte, el *a priori* kantiano). Ahora bien, sólo hay dos fundamentos posibles: el «ser» o el «obrar». Por el primero se remite la causa de las representaciones a una cosa en sí, incognoscible, y por la que estaríamos absolutamente determinados (pues que las representaciones son *nuestras* representaciones). Ese sistema conduce al *dogmatismo* y al fatalismo (con lo cual da astutamente Fichte la razón a Jacobi, pero sólo por lo que se refiere a la filosofía dogmática). Por el segundo, se *deducen* (o sea: se «ponen» o «fundamentan»: no se producen, ni menos se «crean»[406]) las representaciones a partir de la actividad *libre* del «Yo», de modo que esa determinación (esa necesidad al pronto sentida) se torna *autodeterminación* y autonomía. Tal el sistema del *idealismo*. «Obrar no es ningún ser, y ser no es ningún obrar.» (*Zweite Einl.*; *W.* I, 461; cf. también I, 425s). *Tertium non datur*[407].

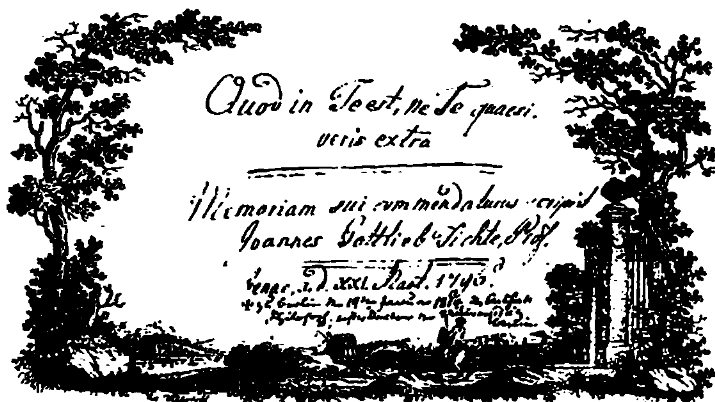
IV.2.3.– La libre elección de la libertad.

Sin embargo, esta elección no es irracional (al contrario, sólo de un lado está la *razón*: la razón *práctica*, a cuyos intereses supremos ha de subordinarse toda teoría): la actividad reflexiva del hombre *muestra* desde luego su primacía (pero todavía no da pruebas de ello; de la «acción de hecho» se tiene *intuición*: algo inmediato, todavía no «puesto» o fundamentado). Ciertamente, el dogmático piensa. Pero su pensar es derivado de un previo y ciego *acatamiento*. En cambio, en el pensar del hombre libre se reconoce

---

[406] Repárese en que el idealismo trascendental fichteano reclama para sí (y con más consecuencia que en Kant, que en su «Refutación del idealismo» no daba razón de que una forma *subjetiva* de la intuición –el espacio– fuera garante de la representación «externa» de los objetos) el verdadero *realismo empírico*. El sentimiento de necesidad (de «imposición») sufrido por el yo empírico se explica por la ley: «no hay nada delimitado sin algo que delimite; el [yo empírico] hace surgir para sí, a través de la intuición [en este caso, sensible; F.D.], una materia extensa, a la cual traspasa, mediante el pensar, lo meramente subjetivo del sentimiento como a su fundamento; y meramente por esta síntesis hace para sí un objeto.» (*Zweite Einl.* *W.* I, 490). El yo empírico deja así a sus espaldas el hecho de que ese «traspaso» a una materia *se debe al pensar*, y se hace entonces la «ilusión» de que, más allá de la intuición –y más allá de sí mismo, en cuanto empírico–, hay una «cosa» que es la causa de ambos. Pero el *dato empírico* mismo no es una ilusión, sino que puede ser bien fundamentado... en cuanto tal representación (¡no «fundada» su existencia en una Causa!). También la «materia extensa» está fundamentada en el «Yo» y «puesta» por él (o sea: puede *deducirse* de la necesidad de su actividad). La vulgar confusión entre «poner» y «deducir» (dar sentido) y «crear» (dar la existencia) es responsable de las críticas al supuesto *idealismo absoluto* y *subjetivo* de Fichte. Baste un ejemplo, tomado del manual de J. Hirschberger: «En Fichte el espíritu es como el Dios de la Biblia, que lo crea todo de la nada.» (*Historia de la filosofía*. Barcelona 1964; II, 196). Y para «probar» tamaño «espiritualismo», aduce este pasaje del *Sonnenklarer Bericht* (lec. 2ª): «Así pues, la teoría de la ciencia *deduce* a priori, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acaecer en la misma percepción, es decir, a posteriori.» (*ibid.*, subr. mío).

[407] Adviértase que el «ser» del Fichte de Jena correponde a eso que Kant había llamado «imposición externa»: la creencia en que se fundaba todo conocimiento «histórico», o sea: no conquistado por sí mismo. Muy otro será el «ser» del Fichte berlinés – Parece por lo demás que entre el «dogmatismo» y el «idealismo» (para Fichte, el verdadero «criticismo») media el «escepticismo». Y así es, de modo que Fichte llega a decir que su empresa cumplimenta la del kantismo: éste habría atendido sólo a las «pretensiones en conflicto de los distintos sistemas dogmáticos», mientras que él, Fichte, se propone: «unificar el sistema dogmático y el crítico en sus pretensiones en conflicto», a partir de las muy serias objeciones «del Enesidemo y de los excelentes escritos de Maimon.» (*Ueber den Begriff*...; *W.* I, 29). Enesidemo y Maimon son para Fichte los «despertadores del sueño –todavía– dogmático kantiano». Por definición, ningún escéptico aspira a levantar un *sistema*, sino a refutar las pretensiones sistemáticas de los demás: «Nadie fue todavía en serio un tal escéptico. Otra cosa es el escepticismo *crítico* de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que descubre la insuficiencia de los fundamentos anteriores, y justamente por ello apunta dónde encontrar otros más consistentes.» (*Grundlage*; *W.* I, 120, n.; subr. mío).



Página del *Stammbuch* de los estudiantes de Jena, con autógrafo de Fichte. 1796. Hemeroteca de la Biblioteca Universitaria de Jena.

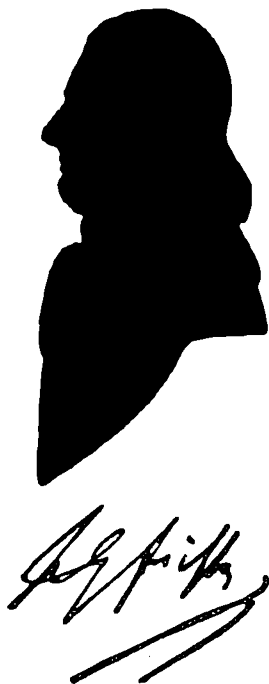
una espontaneidad que no se contenta con ningún dato (naturalmente que lo acepta; pero de inmediato se pregunta por la *razón* de ese «hecho»: pues todo «dato» apunta a una *donación de sentido*; ¿para quién y para qué nos son dados los datos: para «atenernos» a ellos y estar a las resultas de lo que buenamente *nos ocurra?* De este modo, el futuro se borra y el hombre se «deja ir» por las circunstancias, como una piedra). Por eso, la piedra de toque de la *Doctrina de la ciencia* es: «que el concepto del ser no sea visto en absoluto como un concepto primero y originario, sino meramente como *derivado*, y derivado mediante la oposición de la actividad; o sea, que sea considerado como un concepto *negativo*. Lo primero positivo para el idealista es la libertad; el ser es para él mera negación de lo primero.» (O.c.; W. I, 498s).

Debe insistirse en que esa *libertad*: la «acción de hecho», al inicio se *intuye*: es una *consciencia* inmediata del pensar, no un «pensar del pensar». Fichte no abandona nunca (ni siquiera en el período jenense) el plano de la *conciencia finita*, instalada en la tensión hacia el saber del Absoluto, y no cómodamente ubicada en éste, para desde allí deducir la realidad: el «Yo» absolutamente libre no existe –en el período de Jena– ni existirá jamás: es un *ideal*[408] o «postulado» de la razón teórico–práctica. O bien, dada la primacía de la razón práctica, un «imperativo», que podría formularse así: obra *como si* todos tus actos pudieran ser absolutamente imputados a tu voluntad libre, sin intervención alguna de las circunstancias. Me parece muy importante este *caveat*, ahora que vamos a examinar los «tres Principios» del *Basamento* de 1794, a fin de evitar los constantes malentendidos a que ellos han dado lugar[409].

---

[408] Es notorio que Kant, para hablar del Ideal de la razón, aduzca como ejemplo el «hombre interior» de los estoicos: «un hombre que existe sólo en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría» (*KrV* A 569/B 597). Ahí es donde, a mi ver, debe buscarse el origen del «Yo» absoluto fichteano, en cuanto «Alguien» que «representaría la idea de la humanidad perfecta.» (A 568/B 596).

[409] Para empezar, el propio Hegel malentendió *pro domo* el sentido de los Principios fichteanos, al creer que: «El Yo pone un mundo objetivo porque se conoce como deficiente en tanto se pone a sí mismo; con ello cae por tierra la absolutidad de la conciencia pura.» (*Diferencia*... Ed. de J.A. Rodríguez Tous. Madrid 1989, p. 48; G.W. 4:43). No es el «Yo» del (postulado) inicio el que se reconoce como deficiente, sino cada uno de nosotros (el «yo» empírico), al compararse con aquél. Por eso necesitamos de la posición de «un mundo obje-



Silueta de Fichte.

IV.2.4 – La Doctrina de la ciencia no comienza, sino que acaba por el Principio.

El *Basamento de la entera Doctrina de la ciencia*, de 1794/95, está dividido en tres partes: los «Principios», el «Basamento del saber teórico» y el «Basamento de la ciencia de lo práctico.»[410] Esto parece de lo más lógico: ¿por dónde va a empezar la (Doctrina de la) ciencia, más que por el establecimiento de los principios de los que el resto se deduce? Eso sería, en efecto, lo «lógico» (lógico–formal, se entiende). Pero no lo más *filosófico*. En un breve escrito coetáneo, *Sobre el concepto de D.c.*, Fichte *parece* conceder que: «Una ciencia tiene forma sistemática; todas sus proposiciones están conectadas en un único principio, y se unifican en él para formar un todo.» Bien. Pero Fichte añade inmediatamente: «también esto se concede por lo común. Pero, ¿queda entonces agotado el concepto de la ciencia?». (*W.* I, 39). Y todo esto se dice al comienzo del § 1., titulado: «Concepto de la Doctrina de la ciencia, establecido *hipotéticamente*.» (subr. mío). ¿Qué quiere decirnos Fichte? Si él hubiera seguido la definición *común*, no sería celebrado –aun por sus críticos– como el fundador moderno (por dejar a un lado al divino Platón) del *método dialéctico*. Tras esta cautela, preguntémonos de nuevo: ¿por dónde empezar? Desde luego, por un *hecho* indubitable... para la común conciencia humana, a partir del cual no se deriva el resto. Al contrario, y muy kantianamente (recuérdese el *quid juris?*), según avanzan las lecciones se va «regresando» (¡como en el *regressus transcendentalis* de Kant!) a esos «principios» para «probarlos» (también en el sentido de: «ponerlos a prueba»). Sólo que, al contrario que en Kant (y en conformidad en cambio con Hegel, que tanto aprendió de Fichte, sin confesarlo), se va corrigiendo paulatinamente el carácter *abstracto* (o sea: inmediato) de esos «principios».

Evidentemente: la «base» de esos *Grundsatze* (literalmente: «proposiciones básicas») no es desde luego, dicho a la griega, *arché* del resto. El Principio verdadero está al final. ¿Y qué se nos dice al final? Recuérdese que Fichte había planteado la tarea de la filoso-

---

tivo»: para *hacer méritos*. En el fondo, el humanismo del Fichte jenense es una traducción laica del cristianismo (como les pasaba –consciente o inconscientemente– a muchos defensores de la Revolución Francesa).

[410] Adviértase la distinción entre «saber» (*Wissen*) para la teoría y «ciencia» (*Wissenschaft*) para la praxis. Sólo de ésta hay ciencia. El *Basamento* ha de ser leído pues *dialécticamente*: la «tercera» parte es *metafísicamente* la primera (según va avanzando la obra, se van corrigiendo los supuestos del inicio: la verdad está al final). En su época se leyó a Fichte, en cambio, como si lo práctico se «derivara» de lo teórico (¡al fin, esta parte «venía antes» en el escrito!). Por eso, de 1796 a 1799 imparte lecciones Fichte invirtiendo el método de exposición, para evitar equívocos. De ahí la ya mentada D.c. *nova methodo* (de la que ha desaparecido, adviértase, la cláusula propedéutica; ya no será «Basamento», sino que la Doctrina se introduce a sí misma directamente).– De todas formas, es tal la fuerza de la costumbre de dividir la filosofía en «teorética» y «práctica» (algo que llega hasta hoy mismo) que el propio hijo de Fichte dividió su edición de Obras Completas en: «Primer Apartado: Relativo a filosofía teorética; Segundo Apartado: Relativo a Doctrina del Derecho y las Costumbres; Tercer Apartado: Escritos filosófico–populares, etc.» (Reproducido en el *Gesamt–Inhaltsverzeichnis* de *W.* I). Así que I.H. Fichte colocó las *Lecciones sobre el destino del docto* (anunciadas por el padre como *De officio eruditorum*), que forman un complemento indisoluble al *Basamento* y se dictaron junto con esta obra, dentro del ¡Tercer Apartado! (vol. VI).



Jena, 1780. Calcografía de Ch. G. Pflug. (Museo de Jena)

fía como un dar razón del «sentimiento» de necesidad que atribuimos a las representaciones. Pues bien, en el octavo y último Teorema se oponen el sentimiento surgido de la representación de un objeto y el surgido del «Yo»: «impulso» y «actuar», respectivamente. En el Teorema se prueba que hay una determinación recíproca (recuérdese la «interacción» kantiana) entre el No–Yo –por el cual *me* siento limitado– y el Yo –por el cual *me* siento como delimitador–, y que esa recíproca determinación «tiene que convertirse en una determinación recíproca del Yo por sí mismo.» (*W.* I, 326; *D.c.*, p. 165). Y Fichte continúa: «Así, según el esquema antes ya establecido, las modalidades de acción del Yo han sido recorridas y agotadas.» (*ibid.*; recuérdese que en *Sobre el concepto...* se preguntaba Fichte si con la definición común de ciencia quedaba *agotado* su concepto). Y tras este «circuito» (*Umkreis*), puede enunciarse por fin la única ley que se da la ley a sí misma: «una ley por mor de la ley», una «ley absoluta, o sea, el imperativo categórico: *Tú debes, sin más*» (*Du sollst schlechthin*; *W.* I, 327; *D.c.*, p. 165). Este es en efecto el Principio (*Princip*) de los principios (*Grundsatze*) de la entera Doctrina de la ciencia: la orden «*Tú* debes». ¿Por dónde había empezado, en cambio, ésta? Como veremos al punto, por una ecuación matemática (en apariencia inocua e inerte; del tipo del «ser», no del «deber ser»): «Yo = Yo». Ahora, con Rilke, podemos decir: si quieres aproximarte a ese *ideal* de suprema identidad, *has de cambiar tu vida*. Veamos por qué.

La doctrina jenense de Fichte se propone una doble tarea: fundamentar la conciencia común –saber cómo se conoce– y a la vez justificar intrínsecamente (recuérdese la «deducción» kantiana), sin apoyo en la experiencia, la necesidad de la conciencia filosófica –saber el saber–[41]: la convergencia de fundamentación y de justificación ofrecería el único punto posible desde el que el sujeto finito puede avistar el Absoluto, dado que, entonces, en la conciencia se habría reconciliado la exigencia absoluta de *libertad* y la necesidad sentida en la representación. En definitiva, se habría logrado la unidad de lo inteligible y lo sensible, cerrando el hiato abierto por Kant desde su *Dissertatio* de 1770, sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible.

---

[41] *Erste Einl.*; *W.* I, 474: «¿Cuál es, en dos palabras, el contenido de la Doctrina de la ciencia? Éste: la razón es absolutamente autónoma; es solamente para sí; y a su vez, para ella no hay otra cosa que ella misma. Según esto, todo lo que ella es debe estar fundamentado en ella y sólo a partir de ella misma, sin ser explicada desde algo exterior; no podría acceder a eso que está fuera de ella sin anularse a sí misma.»

IV.2.4.1.- Partiendo de lo incondicionado: los tres principios.

Todas las ciencias alcanzan forma sistemática gracias a la *certeza* de sus principios, la cual ha de ser *previa* a la conexión misma de las proposiciones científicas, ya que es ella la que posibilita tal conexión[412]. Ahora bien, si la filosofía pretende llegar a ser la Ciencia, ha de estar cierta no sólo de la forma, sino también de su propio contenido, que no puede ser «importado» de fuera. Toda forma, en efecto, remite al modo de inferir la certeza de proposiciones a partir de un principio. Luego la ley que determina la forma es siempre *condicional*: «*Si* el principio es cierto, entonces lo es también otra proposición cualquiera. ¿En qué se basa pues ese Entonces?» (*Ueber den Begriff*...; *W*. I, 43). En superación dialéctica de la tesis de Reinhold (ha de haber un principio incondicional de hecho) y la crítica de «Enesidemo» (si se formula tal principio, ha de estar sometido a las leyes de la lógica, y entonces ya no es principio absoluto), Fichte afirma ahora que no sólo la experiencia es incapaz de fundar la primera (y en verdad única) Ciencia –pues que aquélla no proporciona certeza respecto a la necesidad de su variopinto e imprevisible contenido–, sino que también la lógica es incapaz de ello –puesto que la necesidad formal que su ordenación otorga es siempre condicional–. Para autojustificar el proceder filosófico (una de las tareas de la filosofía) hay que encontrar pues un principio superior a experiencia y a lógica, que sea absolutamente cierto en *contenido* y *forma*. Y a su vez, para fundamentar lógica y experiencia (la otra tarea), será preciso hallar un principio que sea incondicionado en su forma pero esté condicionado en su contenido (dado que la lógica depende, en cuanto *abstracción* de la experiencia, de los contenidos de ésta) y otro que sea incondicionado en su contenido pero esté condicionado en su forma (dado que la experiencia depende, en su ordenación, de la forma lógica). Hay pues tres principios, y sólo tres, a la base de la *Doctrina de la ciencia* (cf. o.c.; *W*. I, 50).

Pero, ¿de dónde se originará el primer principio, si no puede suponer ni lógica ni experiencia? Muy kantianamente, habrá de surgir de la *reflexión* sobre las condiciones de posibilidad de una y otra. Tomemos, según esto, el primer principio de la lógica formal, la proposición de identidad: A = A. Aplicando ahora a la lógica su propia ley (como vimos en el párrafo anterior), se advierte una fundamental disparidad entre principio y ley. Aquél afirma taxativamente A = A. La ley explicita esa *conexión necesaria* formulando: *Si* A es, *entonces* A es igual a sí misma. ¿De dónde procede esa condición? Obviamente, no de la lógica, que nada sabe de la existencia. Pero tampoco de la experiencia, que sólo sabe de representaciones y jamás puede, por ende, garantizar la existencia de un objeto en cuanto *posición absoluta* de éste en sí mismo. ¿A dónde acudir, sino al *sujeto* mismo que ha enunciado (hasta ahora, *irreflexivamente*) principio y ley? ¿Qué dice el sujeto de sí cuando reflexiona sobre su propia *acción de poner*? Yo = Yo. Filosóficamente hablando, pues, la forma (la fórmula) A = A depende de la *autoposición* del Yo. Pero también el contenido (A es) depende de ella. Remedando la prohibición de la Diosa de Parménides y cambiando cartesianamente el contenido de tal mandato, diríamos: no nos está permitido decir ni pensar «Yo *no* soy», o mejor: «Yo *no es*». El principio no se refiere a un sujeto determinado (se trataría entonces de una mera aseveración empírica). Por ende, su *contenido* es tan absolutamente cierto como *indeterminado*. Pero tampoco podemos probarlo lógicamente (al contrario, es él quien fundamenta la primera proposición de la lógica). Por tanto, su *forma* es igualmente tan cierta como *indemostrable*. Se trata pues de una incondicionada *conditio sine qua non*, tanto

---

[412] Según Kant, «sistema» es «la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo.» (*KrV* A 832/B 860). Se sigue pues que, formalmente, la idea ha de ser *previa* a los conocimientos.

para el ser como para el pensar (sin que forme parte, y esta advertencia es capital, de ninguno de esos ámbitos)[413]. El principio reza así: «*El Yo pone originariamente, sin más, su propio ser.*» (*W.* I, 98; *D.c.*, p. 18). ¡Pero nos moveríamos en un «círculo vicioso» (el de la famosa *causa sui*) si dijéramos que para «poner» (o sea: fundamentar) al «ser» es necesario, primero, «ser»![414] Después de la crítica kantiana al argumento ontológico, Fichte no era tan ingenuo como para deducir el ser del pensar[415]. Y después de Maimon, menos lo era para deducir el pensar del ser[416]. Lo que el principio de autoposición nos entrega es pues la condición de *posibilidad* y de legitimidad de una y otra esfera. Nada más (cf. *W.* I, 91–101; *D.c.*, pp. 13–20).

Volvámonos, ahora, a cada uno de esos ámbitos. Desde la lógica, ese primer principio no es pensable. Como es lógico. ¿Cuál será entonces el principio incondicionado del *pensamiento mismo*, en vista de su pura forma? No puede ser la identidad, pues ya hemos visto que depende de la ley condicional. Ahora bien, hay un principio lógico que escapa a esa ley: el principio de *no contradicción*. Éste se formula, en efecto, así: –A no es = A (aquí da igual, en efecto, que A sea o no). Lo que con ese principio estamos diciendo

---

[413] De lo contrario, caeríamos de nuevo en la vulgar crítica según la cual, o bien Fichte hipostatiza subrepticiamente su Yo como el Ser (y entonces no se ve cómo derivar de él el Pensar), o al contrario: idealiza ingenuamente su Yo como el Pensar (sin que se vea cómo derivar entonces de él el Ser).

[414] «Ser» es para Fichte –de nuevo, siguiendo a Kant– ser *tal* o *cual* cosa, o sea: estar *determinado* a serlo. Pero para pensar esa «determinación» en el doble sentido del término (también en castellano: si uno está determinado *por* algo, está entonces *eo ipso* determinado *a* algo; todavía no lo es: tiene que *hacerlo*) es necesario *suponer* (¡no «pensar», que implica siempre esa contraposición!) la *autoposición* del «Yo»: una suposición que «pone» a la vez la posibilidad de ser y pensar... lo que sea.– Al respecto, Fichte alaba el sistema de Spinoza, y lo tiene (como Jacobi) por «plenamente consecuente e irrefutable». Ese sistema sólo tiene un defecto: *que carece de fundamento*. En efecto, su Dios es, a fuerza de ser *conciencia pura*, absoluta y paradójicamente inconsciente. No es ya sólo que no piense lo «exterior» por no estar a su altura de «miras» (como el Dios de Aristóteles), sino que ni siquiera se conoce a sí mismo. Spinoza ha separado de tal modo la conciencia *empírica* (un mero «modo») y la *pura* (el atributo del pensamiento anónimo) que no sabe luego cómo unirlas (y en efecto: para el pensamiento no hay «modo infinito», mientras que para la extensión acepta la *facies totius universi*). El motivo de esta fuga hacia algo absolutamente indeterminado (la *substantia*) se debe, según Fichte, a que Spinoza aspiró –como él mismo– a alcanzar la más alta unidad del conocimiento humano, para lo cual hubo de «saltar» (también como él) efectivamente a una absoluta indeterminación. Pero esa indeterminación *teórica* –y ésta es la inflexión decisiva– estaba guiada (inconscientemente en Spinoza –como no podía ser menos–; a sabiendas, en Fichte) por una «necesidad práctica: él creía haber establecido algo efectivamente dado, cuando lo que en realidad establecía no era sino un ideal propuesto como meta, pero jamás alcanzable.» Ese ideal es exactamente el del primer principio fichteano. Y en cuanto tal ideal, ha de ser visto: «no como algo que *es*, sino como algo que *debe* ser producido por nosotros, pero que no *puede* serlo.» (*W.* I, 101; *D.c.*, p. 20).– Más claro no se puede tampoco ser: el pensar y la realidad efectiva no se «deducen» del principio como si éste fuera un Superser y un Superpensar que hubiera creado a ambos, sino que ambos se «deducen» (en el sentido kantiano: encuentran su *justificación*, su *derecho* a existir) de un Ideal presupuesto como «guía» para todo pensar (correctamente) y para todo ser (bueno). Ese Ideal no sólo no existe, sino que *nunca* podrá existir. Así, el «Yo = Yo» del inicio del *Basamento* y el «Tú debes, sin más» del final dicen exactamente lo mismo. La obra es dialécticamente circular.

[415] Recuérdese que la lucha del idealismo crítico va dirigida contra el dogmatismo en general, y que éste puede ser tanto realista como idealista (es el caso de Berkeley). El idealista dogmático es incapaz de explicar la determinación recíproca (lo que Kant llamaba *relación*) entre el sujeto y el objeto. Por eso no es extraño que sea precisamente Fichte quien critique a ese «idealismo» que pretende derivar absolutamente el ser del pensar: «La legitimidad de esa referencia a un No–Yo es negada ciertamente por el idealista, y en esa medida él es consecuente: pero no puede negar el hecho de que hay tal referencia, y a nadie se le ha ocurrido aún negarlo. Pero entonces tiene que explicar por lo menos este hecho admitido, abstracción hecha de su legitimidad. Sólo que, dado el presupuesto de que parte, no es capaz de hacerlo, y su filosofía es, según esto, incompleta. Y si además de esto acepta, por caso, la existencia de cosas fuera de nosotros, como ocurre con la armonía preestablecida, encima es inconsecuente.» (G.; *W.* I, 147s; D.c., p. 52s).

[416] En los *Annalen des philosophischen Tons* (1797) tilda Fichte al realismo dogmático de incomprensible y contradictorio, y afirma tajantemente que nadie ha sido capaz hasta ahora de hallar el menor sentido inteligible al paso del «ser» al «saber». Cf. *W.* II, 475.

es que A no puede ser *pensada* sin su opuesto (de acuerdo con la admonición de Kant: puedo pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga; pero de ahí se infiere –cosa que Kant no hizo, aunque lo insinuó en forma de principio de *determinabilidad*– que la posibilidad de todo pensar, y sólo del pensar, descansa en pensar *a la vez* algo y su contradictorio; de lo contrario no se estaría pensando nada –algo que ya Descartes tuvo por imposible, por impensable–[417]). Pero, ¿en qué se basa este principio pura y simplemente lógico? En que, desde el pensamiento, el Yo sólo puede captarse a sí mismo por medio de su opuesto. Luego: No Yo no es = A. Sin embargo, es obvio que ese pensamiento de sí depende de que *Yo sea*. El principio es pues incondicionado en su forma pero condicionado en su contenido. Adviértase ahora el carácter *retroactivo* de ese principio. En vez de deducirse (lógicamente: no hay otra forma de deducción) del primero, *restringe* su aparentemente omnímoda validez. En el fondo, dice: para pensar (para *poner)* el Yo (como igual a Yo) hay que *su-poner* el No–Yo. Desde el punto de vista lógico, pues, esta *acción* es tan originaria como la primera; y con ello, Fichte da y quita a la vez la razón a Kant: le da la razón, porque hace ver que el sujeto ha de «sujetarse» a su vez a una *objetividad* anterior a la experiencia *(a priori*, pues) y «probarse» en ella; y se la quita (Fichte diría que hace así ser coherente a Kant consigo mismo), porque el fundamento de esa objetividad no reside en una cosa en sí, sino en el propio Yo. Repárese ahora en el «bucle»: el principio lógico de no contradicción depende en su validez del principio filosófico de *reflexión por oposición*. Y a su vez, justifica (deduce, *sensu kantiano)* tanto la lógica (que descansa en el Yo) como la existencia (que descansa en el No–Yo): pensar (y pensar*me)* implica que exista (¡no sólo que se piense!) algo que no soy Yo. Para poder *pensar* el *cogito* no basta con que haya «pensamientos»: es necesario que haya *cogitata*, o sea, «cosas» pensadas (que no pueden ser deducidas, *eo ipso*, de la mera *autoposición* del Yo). De otra forma, no habría contradicción, sino mera *contrariedad* de predicados opuestos, que en absoluto afectarían a la *autoidentidad* del yo[418]. Así, el segundo principio del saber reza: *«al Yo se contrapone absolutamente un No–Yo.»* (*W.* I, 104; *D.c.*, p. 22). Bien se ve que

[417] Pero no porque, de lo contrario, yo cesaría de existir, como creía Descartes (con ello se llevaría un principio lógico a un ámbito de existencia temporal), sino porque pensar que Yo no pienso implica ya el pensamiento... y su contradictorio.

[418] Y aquí tenemos un modo de justificar *dialécticamente* eso que Kant tenía por raíz de la falacia que sería la metafísica: el paso del principio lógico de *determinabilidad* al principio metafísico de la *omnímoda determinatio*. No se trata, en efecto, de la mera negación lógica de «predicados opuestos» a un sujeto que se quiere idéntico (A es o b o –b), sino de la *negación trascendental* del sujeto judicativo con todos sus predicados internos (Yo no es igual a No–Yo). Pero, contra Kant, esa *negación determinada* no sumerge todo en la nada, porque «Yo» no es un ser (ni el Ser), sino una *acción* que sólo *es* cuando se opone (para poder pensarse a sí misma) el No–Yo (el bruto «ser» del dogmatismo). Es verdad que si yo niego el sujeto y el predicado de un juicio no queda nada de éste. Pero si el «Yo» (por supuesto, idéntico) se niega a sí mismo (de lo contrario, no podría pensarse, porque sólo vuelve a sí por reflexión), surge entonces la (antes, sólo implícita) existencia de Yo y No–Yo. Ya no «pensamientos», sino *acción* y *reacción*. Pues sólo se puede «hacer» en general si hay «algo» determinado que hacer. La inversión es, así, completa: la metafísica clásica –en el fondo, *determinista*– creía que, como todo está *absolutamente determinado* (por Dios, que es la determinación omnímoda), no hay nada que hacer (recuérdese el ocasionalismo de Malebranche). Kant, por su parte, al tratar del carácter empírico y el inteligible, había defendido que *aunque* desde el punto de vista fenoménico la razón, en su uso especulativo, pudiera llegar algún día a *explicar* –y aun a predecir con certeza– toda acción del hombre teniendo en cuenta las condiciones previas, había que aceptar *además* la libertad, desde el punto de vista práctico, como causa productora de esas acciones (cf. *KrV* A 550/B 578). Pero, aparte de esta difícilmente conciliable dualidad de puntos de vista, Kant parecía sostener tácita y paradójicamente un «hiperdeterminismo», al sostener que el carácter empírico era fenómeno o «aparición» del inteligible (A 541/B 569), con lo que parecía llegarse a un nihilista: «hagas lo que hagas en el mundo, da igual; lo has hecho porque *no tenías más remedio* que hacerlo, dado tu carácter inteligible.» (Y eso «huele», dicho sea de paso, a fatalismo y a *falacia naturalista*: paso del «ser» al «deber ser»). Fichte, en cambio, invierte el razonamiento. El no diría: «si haces algo, es porque ya de siempre –antes de todo

este principio es la *antítesis* de la *tesis* primera. Por lo demás, si se considera puramente la forma de inferencia del «ser–contrapuesto» al «no–ser», vemos que el enlace de todos los juicios de oposición es la categoría de *negación* (*W.* I, 104; *D.c.*, p. 22).[419]

El tercer principio, en fin, es absolutamente incondicionado en su contenido (el lado del ser), pero está condicionado en su forma (el lado lógico, del pensar). Por él se «pone» o justifica el mundo de la experiencia, de los «hechos». Y ya podemos prever que si el segundo principio se extraía del principio lógico de no contradicción, como base de éste, el tercero será el fundamento del principio de razón (rector, en Leibniz, de las «verdades de hecho») y, más exactamente, del kantiano principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*. ¿Con qué derecho identifica Kant, en efecto, las condiciones «generales» de la experiencia con las de los «objetos» de la experiencia? Ese era el gran tema, recuérdese, de la «deducción trascendental». La argumentación fichteana es, al respecto, dialécticamente impecable, pues de acuerdo con las leyes de la lógica llega a una contradicción igualmente lógica del primer principio, a saber: si la contraposición sólo tiene sentido en una identidad presupuesta, y cada uno de los extremos es de suyo *solamente* la negación del otro, entonces: «Yo no = Yo, sino que Yo = No–Yo, y No–Yo = Yo.» (*W.* I, 107; *D.c.*, p. 24).

«Traduzcamos» tan abstractas fórmulas: empíricamente hablando, «yo» soy una cosa más entre las cosas; y lógicamente, las cosas (el No–Yo) se presentan sólo como pensamientos del Yo. *Naturalmente*. Si los mundos de la experiencia y de la lógica estuvieran ya de antemano de acuerdo en *ser* lo que ellos *deben* ser (tal como viene formulado en «Yo = Yo»), sobraría entonces la acción práctica y no habría nada que hacer (como se supone le ocurriría a ese *Deus otiosus*, si existiera). La contradicción lógica apunta pues a un «problema para la acción», planteado justamente por esa contradicción. Pero su solución no puede ser encomendada a la acción misma. Fichte sabe muy bien por Kant que los resultados de cada acción se «petrifican» inmediatamente como «hechos» del mundo fenoménico, y así *ad infinitum:* sucediéndose alternativamente «acción en el mundo» y «hecho del mundo»; la solución ha de deberse a un incondicionado «decreto (*Machtspruch*: una declaración vinculante) de la razón» (*W.* I, 105s; *D.c.*, p. 23).

---

tiempo– *debías* hacerlo»; sino: «porque *debes* hacer algo (y lo primero y en el fondo único que hay que hacer es *hacerse a sí mismo)*, a eso se debe, eso justifica que hagas algo.» Así que no sólo acepta el «determinismo» fenoménico, sino que lo *necesita* para su radical *indeterminismo* metafísico: justamente porque «yo» (mi yo finito) estoy absolutamente determinado, por eso me queda *todo por hacer*, si quiero ser de verdad «Yo» (que es pura *acción)*. A menos que me deje ir, convirtiéndome entonces en una parte del infinito e indeterminado No–Yo. Pero eso es, *en general*, impensable (y no sólo fácticamente imposible): si todos los «yo» finitos decayeran en sus derechos de ser considerados como «Yo», si nadie aspirara a ello, desaparecería el «Yo» absoluto, *ideal*; y con él, también el No–Yo, que ha sido «puesto» para poder pensar el «Yo». No habría, literalmente, nada. Para poder *aspirar* al Primer Principio (o sea: a la absoluta identidad e independencia del Yo) no puedo quedarme en un «estar determinado» por algo, so pena de dejar de ser Yo: debo superar aquello que me determina (tal la «hazaña» de mi libertad) y así superarme a mí mismo como finito: «Lo que a mi hacer se contrapone –y algo tengo que contraponer a ese hacer, pues yo soy finito– es el mundo sensible; lo que por medio de mi hacer debe surgir, es el mundo inteligible.» (*Zweite Einl. W.* I, 467).

[419] Se sigue, aunque Fichte no lo diga, que la categoría rectora de los juicios idénticos (cuya base es Yo = Yo) es la de *realidad* (la primera categoría kantiana de «cualidad»): yo puedo pensar que todas las «cosas» están afectadas desde «fuera». Pero si las quiero pensar como «unidad» he de aceptar como baremo la absoluta inhesión (o sea, identificación) del «Yo» y sus *realitates* o «propiedades». O sea: la *autoposición* implica, no un sujeto frente a un objeto (esa contraposición ha surgido del segundo principio), sino un absoluto *sujeto–objeto* (*W.* I, 98, nota de la 2ª ed. de 1802; *D.c.*, p. 18). Es evidente que este *ideal* corresponde a la vieja *omnitudo realitatis*: el Dios racionalista, el cual no debe confundirse empero en absoluto con el «Yo» fichteano, por la sencilla razón de que tal «Yo» *no existe*: es justamente el *ideal* de la razón teórico–práctica, al que debe tender *ad infinitum* todo «yo» que se precie.– Recuérdese por lo demás que los juicios kantianos de cualidad son «matemáticos», y por ende no se refieren a la *existencia*.

¿Cómo resuelve la razon esa tediosa alternativa? Un extremo niega al otro: el No–Yo al Yo, el ser al pensar, la negación a la realidad. Pero cada uno de ellos está «justificado» en base al Yo = Yo del inicio. Luego en éste –no en ellos mismos– inhieren ambos como en un *sustrato* en el que se limitaran mutuamente. ¿Cómo es esto? La separación y contraposición resulta, como vimos, del segundo principio. La exigencia de su (re)unificación se hace en vista del primer principio. Y el *modo* en que esa unificación pueda tener lugar sólo puede surgir de una ley *particular* del espíritu. Se aprecia pues que esta *síntesis* da sentido concreto (contenido) a tesis y antítesis, en vez de derivarse de ellas como si de la conclusión de un silogismo se tratase. Esa ley es la *divisibilidad*: en la totalidad (del «Yo» absoluto) no hay desde luego partes. Pero una totalidad sí puede ser comparada con partes (en el caso de que cada una de ellas, como aquí, entrañe perspectivísticamente la totalidad entera) y a la vez diferenciada de ellas (pues ella es *la* totalidad, no una de las partes). Esa *base de referencia* es el criterio de limitación (cf. *W.* I, 138; *D.c.*, p. 47). De este modo, los elementos se contraponen entre sí *cuantitativamente*[420]; vale decir, cada uno es limitadamente *determinable* por el otro[421].

Este tercer principio reza: *«En el Yo, Yo contrapongo al yo divisible un no–yo divisible.»* (*W.* I, 110; *D.c.*, p. 26).[422] ¿Qué tiene que ver esta formulación con el principio leibni-

---

[420] Esta conclusión puede resultar extraña. De hecho, Hegel empleará sus más poderosas armas contra ella, aunque deba a Fichte –sin decirlo, como es costumbre entre los filósofos– la inversión del orden en la tabla categorial: la cantidad *surge* de la diferencia en *cualidad*, como «limitación» recíproca de elementos cualitativamente enfrentados (la «realidad–Yo» y la «negación–No Yo»), y no como en Kant, donde la cualidad *sigue* a la cantidad, sin que se sepa muy bien por qué (salvo porque así estaba en los manuales de lógica).– En todo caso, la concepción de que en el tercer principio se opongan «sujeto» y «objeto» sólo cuantitativamente tiene consecuencias importantes, pues implica una *homogeneidad* de base (el «Yo» absoluto, como sustrato), que a su vez apunta a una absoluta *coextensividad* y determinación recíproca de esos dos niveles (contra Kant, para quien la intuición formal sensible *restringía* las pretensiones del pensamiento, pero no al revés, con lo que se daba pábulo a las ensoñaciones sobre «cosas» allende la experiencia). Gracias en cambio a su *idealismo cuantitativo*, Fichte puede afirmar la *unicidad* del mundo: «El concepto de realidad –dice– es igual al concepto de actividad. Que toda realidad esté puesta en el Yo quiere decir que toda actividad está puesta en el mismo, y a la inversa; y que todo en el Yo sea realidad quiere decir que el Yo es *solamente* activo; él es meramente Yo en la medida en que es activo; y en la medida en que no es activo, es No–Yo.» (*W.* I, 138; *D.c.*, p. 47). Esto significa que toda afección *externa* es *eo ipso* una autoafección del Yo. Que el padecer sea referible cuantitativamente a la actividad significa que: *«Padecer es un cuanto de actividad.»* (*W.* I, 139; *D.c.*, p. 47). Así, los atributos separados y paralelos de Spinoza (ser y pensar) son remitidos a una misma actividad *en general* como su *medida* – Dicho sea de paso: los tres principios fichteanos dan a su vez razón, desde la perspectiva del idealismo crítico (pues Fichte admite, con Spinoza, que la verdad da cuenta de sí y a la vez de lo falso), de los tres estratos del «realismo dogmático» spinozista: la sustancia (ahora, el «Yo» absoluto), los atributos del pensamiento y la extensión (la contraposición Yo – No Yo) y los modos (la oposición del yo divisible y no–yo divisible).

[421] Esta es una manera inteligentemente sutil de utilizar el principio de *determinabilidad* maimoniano, del que ya hemos hablado. Uno de los «lados» (Yo o No–Yo) *mide* según su escala la limitación recibida *como si él* pudiera subsistir independientemente, mientras que el otro elemento dependería de él. Pero el otro afirma lo mismo, con igual derecho, lo cual es posible sólo si admitimos un sustrato común y coextensivo a los dos. En realidad, la *determinabilidad* implica una determinación recíproca (transformación fichteana del grupo categorial kantiano de la *relación*: sustancialidad, causalidad, interacción).

[422] En el original, *Ich* y *Nicht–Ich* van en mayúsculas, por exigirlo así la construcción gramatical alemana (son pronombres sustantivados por el artículo). En castellano no estamos sujetos a esa regla, y por ello es mejor escribir «yo» y «no–yo» en minúsculas –designan sujetos empíricos y objetos espacio–temporales, como los «modos» spinozistas– para distinguirlos de los Yo y No–Yo «infinitos» del segundo principio (*mutatis mutandis*, los «atributos» spinozistas).– Por lo demás, y a pesar de todas las explicaciones, no deja de resultar extraña la formulación en primera persona. Al pronto parece que habría sido mejor decir: «En el Yo, el Yo contrapone, etc.», para distinguir el Yo absoluto del yo empírico. Pero esa distinción –tomada en sentido fuerte, ontológico– habría arruinado el sistema fichteano y lo habría convertido en un idealismo dogmático berkeleyano (Dios, frente a las mentes por esa Mente Suprema creadas). Para Fichte, yo debo llegar a ser Yo (aunque nunca pueda llegar a serlo por completo) porque en el fondo ya soy «Yo» –«Yo» es mi *esencia*–. Cuantitativamente, el yo divisible se distingue del Yo absoluto, pero no ontológicamente. *Suo modo*, cada hombre es ya la Humanidad

ziano de razón y con el principio supremo kantiano de los juicios sintéticos *a priori?* Bien mirado, todo. Al fin, el principio de razón surge por la abstracción de un contenido determinado (sea del Yo o del No–Yo), para atender a la pura forma –como buen principio lógico– en que los opuestos se concilian bajo el concepto de *divisibilidad*. Lógicamente hablando, *Nihil est sine ratione* se formula: «A [es] en parte = –A» (W. I, 111, *D.c.*, p. 26). O sea: todo opuesto coincide en una característica con aquello que se le opone (considerada desde esa «parte», es igual a su contrapuesto): esa nota común es el *fundamento* o *base de referencia* (pues para dar razón de algo es necesario que fundamento y fundamentado coincidan en un punto, que permite referir lo segundo a lo primero); y a la inversa: todo lo que es igual se contrapone a su igual en una nota, que es el *fundamento* o *base de su diferenciación*. En efecto, equiparar dos «cosas» entre sí en base a una tercera es *referir* –gracias a ésta– la una a la otra; y contraponer «cosas» puestas como iguales es *diferenciar*. Y en términos kantianos, lo que el tercer principio nos dice es que la «materia» del saber (si queremos, las condiciones de los objetos de la experiencia: los «no–yo divisibles») es determinable por su «forma» (las condiciones generales de la experiencia, operativas en cada «yo divisible»), es decir: que la tarea de la filosofía es la paulatina conversión de lo «dado» en algo «sabido» y *asimilado* (no en algo meramente «conocido»): del *systema naturalis* en *systema doctrinalis*; de la «naturaleza», en suma, en «ciencia» y más: en Espíritu. Y nos dice también que esa «propuesta» de absorción y asimilación se hace en base al «presupuesto» del «Yo» absoluto que ahora, al comparecer como *sustrato* de opuestos (conciliación de los extremos kantianos en pugna: libertad y necesidad), se autolimita o *restringe* a sí mismo. En el tercer principio está implícito (como Leibniz lo hiciera) que este proceso de «construcción racional», de *síntesis*, es infinito: nunca podremos hacer que los «predicados» del mundo sean «propiedades» inherentes al yo por sus acciones; y sin embargo, *debemos* tender a ello. Fichte no se limita a decir, con el estoico: *nil humanum a me alienum puto*, sino que podría afirmar: *nil mundanum a me alienum puto*, ya que todo lo «mundano» es ya *esencialmente* «humano».[423] Esa «esencia» no es a su vez ni «mundo» (el conjunto infinitamente divisible de los «no–yo») ni «humanidad» (el conjunto infinitamente divisible de los «yo»)[424], sin constituir empero una «tercera cosa»; al contrario, es la *identidad* presupuesta de ambos, que se muestra en su referencia y diferenciación. Así, podemos concluir, todas las operaciones subjetivo–objetivas (a la base de todo saber del ser) son: *equiparar, contraponer, referir y diferenciar*.

(*Humanitat*, diríamos, en sentido herderiano), al igual que –si se permite la comparación– cada partícula de una hostia es íntegramente el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Esta concepción, de raigambre leibniziana (cada mónada es el universo íntegro, en perspectiva), está en estrechísima conexión con el ideario revolucionario de Fichte en esa época, poderosamente individualista y antitotalitario: cada ciudadano es encarnación de todo el Estado, y por ello puede romper en cualquier momento (¡no arbitrariamente, empero!) el «contrato social».

[423] A la base del proyecto fichteano está, de nuevo, una idea kantiana: la plena integración del «concepto escolástico» de filosofía (un sistema científico de conocimientos) y del *Weltbegriff (conceptus cosmicus)* de ésta, sin abandonar por ende el rigor académico del primero: esa buscada «evidencia matemática» que persiguió Fichte toda su vida. Entendiendo «mundo» como *mundo moral*: un sistema de la libertad, ese concepto «mundano» de la filosofía «es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un artista de la razón (*Vernunftkünstler*), sino el legislador de la razón humana.» (KrV A 838s/B 866s).– Jugando con el castellano, y equiparando el fichteano «Yo» absoluto al *orden moral del mundo* y los «yo» divisibles a eso que llamamos «todo el mundo», podemos entender muy bien por qué Kant se refiere a fines o intereses «mundanos» (frente a los «académicos» y puramente «científicos») si traducimos así una famosa nota a estos pasajes: «*Concepto mundano* significa aquí que concierne a lo que interesa necesariamente a todo el mundo (*jedermann*; lit.: «a cada hombre», F.D.).» (KrV A 839/B 867).

[424] Dicho sea de paso: todavía Heidegger, en *Ser y tiempo*, dividirá «lo que hay» en «entes que no son como el estar (*Dasein*)» y ese «ente señalado» que es el «estar» (o «ser–ahí», de acuerdo a la usual –y deficiente– traducción del término). Y ambos coincidirán –al oponerse– en el «ser».

Y nada más. Como buen «criticismo», la teoría fichteana no nos descubre nada nuevo ni nos enseña novedosas e inéditas maneras de pensar: se limita a explicar cómo es que lo «dado» puede ser «pensado» con universalidad y necesidad, y cómo es que el pensamiento necesita verse afectado por datos; cómo es —en definitiva— que el saber del ser llega a hacer que coincidan en unidad elementos separados (que es otro modo —más complejo— de explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*). Y su pro-puesta primera y respuesta última coinciden en lo Mismo: esa explicación es sólo posible en base a la primacía de la razón *práctica* sobre la especulativa, del *deber* sobre el (conocimiento del) *ser*.

IV.2.4.2.– Sentando las bases teóricas de la *Doctrina de la ciencia*.

Todo el resto del *Basamento* no es sino un despliegue «en profundidad», retroductivo, de ese doble movimiento contrapuesto: lo que Fichte llama *método genético* o «historia pragmática del espíritu humano» (*W.* I, 222; *D.c.*, p. 96) es pura *dialéctica in actu exercito:* una «historia» que restaña lo que Kant había separado y cuya unidad se limitaba a postular (algo correcto, si se limita uno al uso especulativo de la razón): la receptividad y la espontaneidad. Partimos de una supuesta receptividad pura (la *sensación*) y llegamos a la *acción libre*, a través de la intuición, la imagen y el concepto: las formas fundamentales en las que se «fija» (en el doble sentido del término) la *libertad*, que deja de ser considerada así como un puro «arbitrio».[425] En cuanto «dialéctica», la génesis de esas formas no se sigue maquinal, analíticamente de un «principio» que contendría ya implícitamente el todo, y que permanecería incólume y quieto en sí mismo, sin verse en absoluto afectado por la «deducción»; muy al contrario: cada proposición sintética *corrige* la anterior y muestra su unilateralidad, haciéndola «decaer en sus derechos» de expresar, por sí sola, la verdad (o lo que es lo mismo, de referirse a algo que sería verdadero en y para sí). En vez de configurar pues el «triángulo» kantiano de las condiciones: aguzado en la cúspide por lo Incondicionado y abierto al infinito por la base, por lo condicionado, el resultado traza pues un círculo: «Hemos intentado —dice Fichte— alcanzar el resultado propuesto por medio de todas las determinaciones posibles, obtenidas mediante una deducción sistemática; separando lo insostenible e impensable, hemos ido restringiendo lo susceptible de ser pensado a un círculo cada vez más estricto, aproximándonos así paulatinamente a la verdad, hasta descubrir al fin el único modo posible de pensar lo que debe ser pensado.» El resultado es así tan paradójico como necesario. Lo establecido es: *«un factum que se presenta*[426] *originariamente en nuestro espíritu.»* (*W.* I, 219; *D.c.*, p. 94).

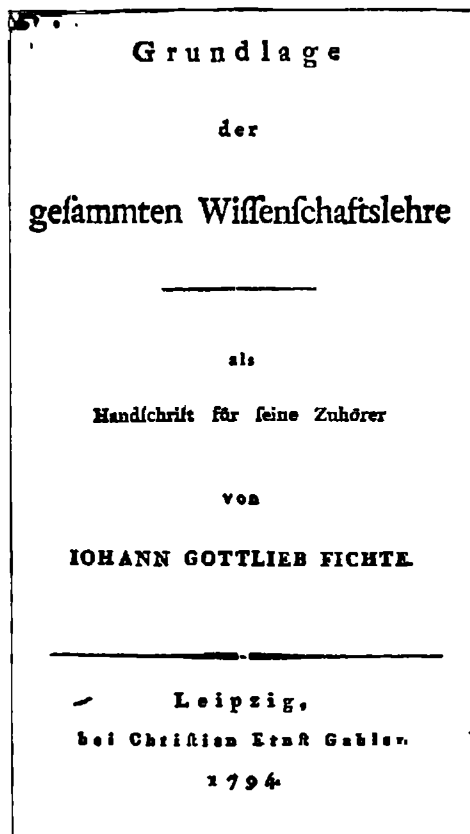
Lo que de ese *factum* se «deduce» (o mejor: lo que él «justifica») es el *sentido* del mundo. No su «existencia», si por tal entendemos la explicación de lo que el mundo «es» o de cuál sea su origen «extramundano» (algo impensable), sino qué *significa* para nosotros, cuál es su valor, o sea: «la única realidad que te interesa y que para ti existe: es la constante interpretación del mandato del saber, la expresión viva de cómo debes obrar. *Nuestro mundo es el sentido materializado del deber*; es esto lo que hay de verdade-

[425] Riesgo éste en el que podía caer la «libertad trascendental» kantiana, al ser vista como el acto de comenzar *por sí misma* una serie de acciones en el tiempo, de modo que aquélla había de ser «complementada» por la «libertad metafísica», entendida como autosujeción a la ley moral.

[426] El término original es: *vorkommendes Factum*. Literalmente, un «hecho que viene de antemano»: un «hecho *a priori*»; algo impensable para el sentido común: el *factum* de la libertad (la cual es, como «hecho» innegable en todo hombre, algo «presente»; y como algo que viene desde el origen, algo que nos origina, no un *factum* entre otros, sino un «factor»: la acción por la que el hombre es hombre). Este hecho que retrotrae a una acción orignaria es, claro está: *Tathandlung*, «acción de hecho».

ramente real en las cosas, la verdadera materia fundamental de todos los fenómenos.»[427] Hacer que lo (aparentemente) *en sí* sea *para mí*[428] y, en cuanto que mi yo está en comunión con el «Yo» absoluto, que «ello» sea *para Sí mismo:* tal es la tarea de una filosofía de raíz insobornablemente práctica. No «crear» lo dado, sino «entenderlo» como dado... por y para la acción conformadora de «mundo».

Y así, la primera determinabilidad del «yo divisible»: la *sensación*, por la que éste *se reconoce* como pura receptividad, muestra ya por ello mismo la unilateralidad de tal aserto. La sensación no es sólo una «impresión» pasiva procedente de algo «externo». Ese «no–yo» es a su vez divisible, es decir: queda limitado por el «cambio de estado» del «yo»[429]. La sensación no es ni la pura acción de limitar «desde fuera» ni el puro hecho de sentirse limitado «desde dentro», sino justamente el *límite*, la síntesis de ambas operaciones (como entrevio ya Berkeley). En ese sentido, el complejo de im–plicación de sensaciones en un «objeto» es, inescindiblemente, *de* él (en cuanto relativa permanencia de sensaciones que operan *en bloc)* y *del* «yo» (en cuanto que el «yo» ordena esas determinaciones en una unidad). En ambos respectos hablamos de *intuición* (una expresión tan dual y antitéti-


Grundlage

der

gesammten Wissenschaftslehre

als

Handschrift für seine Zuhörer

von

IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1794.

J. G. Fichte, portada del *Basamento de la Doctrina de la ciencia.*

[427] *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine gottliche Weltregierung* (uno de los escritos clave en la «Polémica sobre el ateísmo»). *W.* V, 185.

[428] «Que el espíritu finito tenga que poner necesariamente algo absoluto fuera de sí mismo (una cosa en sí) y no obstante tenga que reconocer por otra parte que eso sólo existe *para él* (que sea un *noúmeno* necesario): tal es el ámbito que él puede ensanchar hasta el infinito, pero del que jamás puede salir.» (*W.* I, 281; *D.c.*, p. 136).

[429] Aun hablando fisiológicamente, la «cosa» no se queda «atrás», sin ser afectada por su darse a sentir, sino que es a su vez alterada por la *interpretación reactiva* que hace el «yo» de ella. Sentir que el agua de la piscina está fría *determina,* de–limita «agua en general» como «fría»... para mi cuerpo. Y es que no hay «agua (ni cosas) en general»: eso es una «abstracción» de todos los usos, de todas las relaciones teórico–prácticas de algo conmigo. Como tampoco hay «frío» (un adjetivo sustantivado) en general: el grado de temperatura es medido por el termómetro en función de cambios de estado de la «materia» que han sido «elegidos» («deducidos» o justificados) a su vez en función de intereses prácticos: congelación o ebullición, por ejemplo. Es verdad que el agua se congela; pero, ¿por qué *interesó* empezar a contar desde ahí?. La propia diversidad de escalas (Celsius o Fahrenheit) muestra ya el origen pragmático de esas «cuentas».– O mejor, para evitar un lenguaje *sustancialista* (pues así parece que existieran dos entes: la «cosa» y el «yo», con anterioridad a toda sensación): el cambio de estado –la divisibilidad– del «no yo» (lado activo) *es* el cambio de estado del «yo» (lado pasivo). No existe sino el cambio, el movimiento, con dos lados o respectos que no deben ser «reificados» *a parte ante*. «No–yo» y «yo» *existen* sólo como divisibles: en el «límite» que es la sensación. «Antes» –en el segundo principio– eran sólo «propuestas» globales de inteligibilidad, que ahora quedan por vez primera «puestas» en esta determinación recíproca y a la vez «negadas» en sus pretensiones de ser, cada una de ellas, toda la realidad (algo falaz ya a ese nivel, porque cada una de ellas se agotaba en ser la *negación* de la otra, sin tener sentido de por sí).

ca como *sensación*, y que permitió a Kant –sin saberlo, o al menos sin decirlo– el uso de un mismo término, sin ser éste sin embargo equívoco, para lo «intuido» –el fenómeno– y para su «forma» –la intuición espacio y tiempo[410]–). ¿Qué ocurre en la «intuición»? El «yo» se limita a la pura consideración de su propia operatividad, a la que ve –con razón– como determinante de su receptividad, creyendo así –sin razón– que esa «acción» se debe a «algo por completo independiente del yo, según leyes propias fundamentadas en la cosa misma.»[411] La conciencia se pierde así en la consideración de su propio «cuanto» de acción y desatiende la *síntesis* por la que ella misma reúne los datos[412]. La intuición aparece así, *irreflexivamente*, como una «contemplación muda e inconsciente que se pierde en el objeto.»[413]

En cambio, la primera reflexión general de la conciencia distingue de una parte la acción sintetizadora en cuanto *intuición pura*[414] y de otra el conjunto infinito de intuiciones. De un lado la «forma», del otro la «materia». Esta extremosa división es falaz: la forma «da forma» a algo (por si sola no existe: es una mera abstracción, nada, un *ens imaginarium*). Y la supuesta materia no es sino «material» (*Stoff*: estofa, tejido) para la elaboración del mundo. Lo que existe es la *ley* de conformación material, cuyo producto no es ya la sensación ni la intuición, sino la síntesis de ambas: la *imagen*. Para explicar esto es preciso conjurar conjuntamente los nombres de Kant y de Maimon: el primero había hablado (sobre todo en la primera edición de la *Crítica)* de la «imaginación productora», garante de la síntesis de los fenómenos, e insinuado que aquélla podría ser la raíz común de sensibilidad y entendimiento, y hasta generadora del tiempo mismo (según el primer «esquema»: el de número). Maimon, por su parte, había puesto de relieve un punto que en la fenomenología husserliana alcanzará gran importancia: no existe una intuición *completa* de objeto. Es el espíritu el que, por una operación de «paso al límite», análoga a la cumplida en el cálculo infinitesimal, «redondea» por así decir lo intuido y lo «construye» o forma para la mente[415].

---

410 O sea, la intuición que *es* el espacio y el tiempo. No hay intuición *de* éstos, como si ellos fueran «objetos».

411 *Grundriss der Eigentümlichen der WL* (1798); *W.* I, 343.

412 Una síntesis que, en cuanto tal, no está en absoluto influida por la «cosa misma», sino por los intereses prácticos de la «reunión» de sensaciones. Todo traductor o conocedor de idiomas sabe muy bien que, lo que en una lengua es una «cosa» unitaria y bien fija, en otra se deshace en varias, en *función* de la «independencia» de sus atributos, y según las necesidades (el «relativismo lingüístico» de Whorf–Sapir nos ha mostrado que los indios navajo tienen p.e. múltiples acepciones para «nieve», sin un término común; en ello les va literalmente la vida).

413 *Grundriss*...; *W.* I, 349.– El perderse a sí mismo por los cerros de una objetividad sin sujeto no se debe ni a una constitución fija de la «mente» ni a una maldición divina, sino a una elección práctica. Uno se «pierde» porque *quiere*: «La mayoría de los hombres serían más fácilmente inducidos a tenerse por un trozo de lava en la luna que por un *Yo*.» (*W.* I, 175, n.; *D.c.*, p. 69). El sujeto *prefiere* obrar como si él no actuara y toda la «culpa» pudiera ser achacable a las circunstancias, por las que estaría completamente determinado («¿Qué le vamos a hacer? Las cosas han venido así», decimos). Pero decidir que todo viene de fuera no deja de ser una decisión. Una concepción ésta: el *decisionismo*, que influirá ulteriormente en Sartre y Ortega y Gasset.

414 Esta reflexión había sido ya anticipada por Kant, sólo que él vuelve a considerar la intuición pura como algo «dado», esta vez por parte del sujeto; como si éste, sin estar determinado, «dividido» por el objeto, pudiera «darse» algo a sí mismo.

415 En castellano, el término «imagen» está demasiado cargado psicológicamente, en cuanto representación *similar* (la raíz es la misma: *imago, similis)* a la cosa ausente, traída ante la mente mediante una suerte de «copia» mental. En cambio, el alemán *Bild* es mucho más pregnante: es el sustantivo correspondiente al verbo *bilden* («formar, configurar»), y su forma activa es *Bildung* («formación», también y sobre todo en el sentido de la «cultura» que un individuo se proporciona a sí mismo, no de algo aprendido o adquirido «históricamente»).– Nuestro término «imaginación» corresponde al alemán *Einbildungskraft*: la capacidad para inteligir el proceso de formación de algo. Sólo en un sentido filosóficamente derivado significa pues «fantasía» o arbitrio para forjar «imágenes» a capricho.

Para esa construccion, en la que la cosa (¡no la imagen misma!) es «avistada» como una *omnímoda determinación*, la conciencia precisa de un «modelo» allende lo empírico (recuérdese el «esquematismo trascendental» kantiano). Ese «proyecto» (piénsese en un mapa o en el plano de una edificación) es la imagen. Y de acuerdo con el proceso dialéctico que estamos siguiendo, la «imaginación productiva» explicita retroactivamente no sólo las intuiciones formales del espacio y el tiempo, sino también las categorías. Su función es pues absolutamente *central* en la doctrina fichteana (y no sólo en Jena): en la imaginación se entrecruzan libertad y necesidad, «yo» y «no–yo». En efecto: «Al poner el Yo esta imagen como producto de su actividad, la contrapone necesariamente a algo que no es producto de esa actividad y que ya no es determinable, sino que está perfectamente determinado y, sin intervención alguna del Yo, determinado por sí mismo. Esta es la *cosa efectivamente real*, la guía del yo configurador *(bildende)* cuando éste proyecta su imagen, y que debe cernirse para él, pues, necesariamente, con ocasión de esa imagen.» (*Grundriss*...; *W.* I, 375). «Junto a» toda imagen se pone por tanto a la vez la «cosa» imaginada (imaginada como «efectiva», es decir: omnímodamente determinada), la cual, sin embargo, jamás ha estado ni estará «presente» (o lo que es lo mismo, no es intuible). Este es el misterio de la «imagen» (una noción que repercutirá muy honda y *plásticamente* en el romanticismo): ella parece representar lo irrepresentable, traer a esquiva presencia –como por reverberación–, en lo limitado, lo Absoluto. Pura «alusión», la imagen es una contradicción *in adjecto*, porque, siendo un producto libre del «yo», en el mismo respecto viene «remitida a la cosa, está plenamente determinada, y debe ser precisamente *así*, sin poder ser de otra manera.» (*O.c.*; *W.* I, 377); es una «intuición» *indirecta* –contra la propia definición de «intuición»–, pues presupone siempre aquello a que se refiere; más que mediata (entonces sería un concepto), ella es *mediadora* (*Mittelanschauung* la llama Fichte; *o.c.*; *W.* I, 375).

Más aún, es la imaginación productiva la que explica *a tergo*, por así decir, la síntesis del tercer principio: la contraposición del Yo y del No–Yo, propia del segundo principio, sólo podía resolverse, en efecto, «imaginando» al «Yo» del inicio como un sustrato que *reflexiona* absolutamente sobre sí y contrapone en él «yo» y «no–yo» divisible. Ese «sustrato» es en efecto la «imagen», el *prototipo* de toda ulterior imagen: la matriz de toda *metáfora*, pues que permite el «traslado» y referencia del ámbito subjetivo al objetivo, y viceversa. Y Fichte no teme utilizar una grave palabra: esa protoimagen (por así decir, el «esquema» de la imaginación misma) es una *ilusión*, pero absolutamente necesaria e ineludible, más allá de la «ilusión trascendental» kantiana[416]: «De hecho –dice–, sin una bienhechora ilusión de la imaginación que, sin ser notada, pone bajo cuerda un sustrato a esos puros [elementos] contrapuestos, no habríamos podido emprender las investigaciones presentes; no habríamos podido pensarlas, porque no eran absolutamente nada, y no puede reflexionarse sobre nada. Esta ilusión no podría ser evitada y no debía serlo.» (*W.* I, 224s; *D.c.*, p. 97). Y no *debe* serlo porque, al igual que en el cálculo la ficción del «infinitésimo» sirve para operar con diferenciales, siendo luego sustraída esa ficción del resultado final, que de este modo es exacto, de la misma mane-

Para Kant, podíamos desentrañar los mecanismos de la ilusión, aunque estuviéramos condenados a recaer en ella. Pero no dice a qué se debe el engaño (ver mi: «Ilusión y Estrategia de la razón», en *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Valencia 1988, pp. 83–95).– Además, la ilusión kantiana se refiere sólo a la hipóstasis ontológica, y no al «Yo» mismo, cuando se toma a éste como un sustrato.– Maimon fue en cambio mucho más allá, y habló de una necesaria «ilusión producida por la imaginación». (*Log.*, p. XXXVs, n.; y ulteriormente en *Streif.*, p. 57). Fichte recoge esta idea, sin ahorrar elogios por ello a Maimon, a quien califica de: «Uno de los más grandes pensadores de nuestra época, que a lo que alcanzo enseña la misma cosa (que él, en este respecto; F.D.).» (*W.* I, 227; *D.c.*, p. 99).

ra queda eliminada la ficción de un *sustrato* en el resultado último del *Basamento*, cuando se sabe al fin que el «Yo» absoluto del inicio no era sino un *postulado* de y para la acción moral.

Toda ilusión se contrapone a la verdad, y su falsedad es descubierta por ésta. Salvo en el caso de la «ilusión trascendental». Aquí, la verdad surge de la (lucha interna a la) ilusión, porque ésta apunta a dos respectos que pretenden ser, cada uno de ellos, infinitos, y que se contraponen *negativamente* el uno al otro, de modo que la negación *sintética* de cada una de esas contraposiciones será una verdadera *negación de la negación*: la instauración de la verdad. En efecto, por un lado: «toda realidad –se entiende, *para nosotros*, como no puede por menos de entenderse en un sistema de filosofía trascendental– viene producida meramente por la imaginación.» De otro: «en esa acción de la imaginación se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida y de nuestro ser, para nosotros, es decir de nuestro ser en cuanto Yo.» (W. I, 227; p. 99). Y los dos extremos tienen razón en lo que afirman, pero no en lo que niegan (a saber: que si el uno es –y es verdadero–, entonces el otro no es –y es falso–). He aquí una buena *antinomia*, infinitamente más amplia que la kantiana. ¿Cómo resolver este conflicto de la imaginación? Obviamente, examinando cada uno de los lados. De ese examen surgirán las *categorías* (o conceptos del entendimiento) que Kant llamaba de «relación».

Según el tercer principio, tenemos un «yo divisible» contrapuesto a un «no–yo» divisible. Si atribuimos, primero, la limitabilidad del «yo» por el «no–yo» a un *fundamento* real y absolutamente independiente del «yo» (haciendo abstracción de que la relación se daba sólo en «imagen», o sea: haciendo absoluta abstracción de la imaginación, que es justamente lo que exige el metafísico), el «yo» aparece entonces «dividido», «padeciendo» algo desde fuera: desde un «No–Yo» infinito. Es el caso de la *causalidad*. Si, por el contrario, atribuimos esa «pasión» a una autolimitación del «Yo», gracias a la cual se reconoce él como «sujeto» (como *sustrato)* de inhesión –piénsese en la mónada leibniziana–, entonces es el «no–yo» lo derivado y dividido (en términos leibnizianos: lo que «le pasa» a la mónada es en realidad *su* propia representación; su percepción implica su apetito). Es el caso de la *sustancialidad*. Pero la verdad es que las dos categorías están mutuamente imbricadas: no es que haya dos «cosas» infinitas que se delimiten externamente (algo impensable), sino un único *proceso de interacción* o «determinación recíproca», según lo llama Fichte; un movimiento único de *reflexión*, en el que el *plus* activo desde un respecto *es* ya el *minus* pasivo del otro (sin limitarse a «corresponder» al otro). O sea, llamamos «No–Yo» a la región oscura, todavía no asimilada por el saber. Pero el «Yo» no es sino la asimilación del «No–Yo»: el hacerse transparente a sí mismo. Muy literalmente: la determinación recíproca es un *hacer de necesidad virtud*, pues el «Yo» no cuenta sino con el campo infinito del «No–Yo» para su *propia* realización (para dejar de ser puro deseo o anhelo). Y a su vez, e inescindiblemente, esa recíproca determinación es un *sacar fuerzas de flaqueza*, pues el «No–Yo» no es un ser opaco y refractario, sino la «ocasión» de reconocimiento del «Yo».*[137]

Éste es el campo (o mejor: la «comarca», pues que está hecho de entrecruzamientos o «marcas» de un respecto en el otro) del *entendimiento*. En él es donde lo mudable toma asiento y viene *fijado*. Si la «razón» es la abstracción de la imaginación (lo que

---

* Obsérvese que en Fichte parecen faltar las categorías kantianas de cantidad y de modalidad. Ahora bien, la cantidad, como hemos visto, rige interiormente todas las contraposiciones y relaciones, y ha surgido para nosotros de la «limitación» entre «realidad» y «negación», o sea: del tercer principio. Por su parte, la modalidad corresponde a la esfera práctica. Así, decimos que un objeto es «realmente efectivo» cuando es determinado ciertamente por la actividad del Yo, pero en función del *impulso (Anstoss)* primitivo, como veremos.

obliga a la imagen a «reverberar» fuera de sí, configurándola y determinándola hasta lo incondicionado)[138], entonces: «El entendimiento puede describirse como la imaginación fijada por la razón, o como la razón provista de objetos por la imaginación.» (*W.* I, 233; *D.c.*, p. 103). Y si la realidad (*Realitat*) es producida por la imaginación, aquélla sólo encuentra consistencia a través del entendimiento. Es verdad que la imaginación produce realidad: «pero en ella no *hay* ninguna realidad; sola y primeramente por la aprehensión y comprensión[139] en el entendimiento viene a ser algo real el producto de la imaginación.» (*W.* I, 234; *D.c.*, p. 103). En una palabra, el entendimiento: «es la facultad de lo *realmente efectivo* (*Wirklichen*); sola y primeramente *en* él se convierte lo ideal en real.» (*ibid.*). Por último, la reflexión del entendimiento sobre cada uno de sus factores da origen a la *facultad de juzgar*. Ésta puede entenderse, en efecto, bien como libre poder para reflexionar sobre los objetos –en cuanto algo *puesto por* el entendimiento–, o bien como capacidad de hacer abstracción de esos objetos, a fin de *ponerlos en* el entendimiento. Y ésta es la última determinación recíproca en el campo teórico: aquel poder, en efecto, entrega *lo pensable* (la «materia» o «contenido» posible del pensamiento; en términos clásicos: el *conceptus objectivus*); esta capacidad, *la pensabilidad* misma (la «forma» posible del pensar; en términos clásicos: el *conceptus subjectivus*): «Lo pensable y la pensabilidad, como tales, son el mero objeto de la facultad de juzgar.» (*W.* I, 242; *D.c.*, p. 108).

De este modo se ha realizado la entera inversión del planteamiento kantiano. Éste había comenzado en la *Crítica* por el «juicio», y *analizado* sus componentes. El *Basamento*, en cambio, procede genética, retroductiva y dialécticamente, mediante un método *sintético*, culminando consecuentemente (en su parte teorética) en la facultad de juzgar. De acuerdo a la exigencia de absoluta inmanencia, esta construcción nada ha tomado de «fuera»: ni de la experiencia (que ofrecería las intuiciones empíricas) ni de la lógica formal (que establecería los juicios, su división y su tabla). Ahora sí que podría ufanarse Fichte de haber «demostrado» el principio supremo de los juicios sintéticos: las condiciones generales de la experiencia (o sea: la *pensabilidad*) son al mismo tiempo (gracias a la imaginación, que produce tiempo y realidad *para nosotros*) las condiciones de los objetos de la experiencia (lo *pensable*).

La facultad de juzgar es –según lo dicho– la última determinación recíproca del ámbito teorético. Pero no la última *acción recíproca*. Hemos visto, en efecto, entrar en conflicto a la facultad de juzgar consigo misma, según se atenga a lo pensable o a su pura pensabilidad. De manera que, si atiende a lo primero: al «hecho» de juzgar (al Juicio)[140], considera al «No–Yo» como un ámbito infinito (a saber: la «experiencia posible» kantiana), mientras que considera al «Yo» (o sea, a sí mismo) como algo limitado. Y si atiende a lo segundo: a la «acción», en cuanto *facultad* de juzgar, ve a la inversa como deter-

---

[138] Como la imaginación oscila, sin poder fijarse, entre el objeto y el sujeto, éste exige, en nombre de su espontaneidad absoluta, que se *fije* tal movimiento pendular. Pero *no* en un objeto determinado (el sujeto seguiría siendo entonces receptivo). Exige pues algo teóricamente imposible, porque si se «fijara» una imagen tendríamos un concepto del entendimiento (que siempre se fija en uno de los lados, no en el movimiento puro de la reflexión). Esa «pura regla», que exige hacer absoluta abstracción de la imaginación: «la simple ley de una determinación que no hay manera de realizar», es ella misma la *razón* (*W.* I, 244; *D.c.*, p. 109). En el respecto teórico, se entiende.

[139] *Begreifen*. No puede utilizarse aquí la versión más literal: «el concebir, o la concepción», porque el término castellano es *activo* (hasta genesíacamente), mientras que Fichte insiste en el carácter pasivo, de pura acogida, del entendimiento (tal como éste se considera a sí mismo, claro; no tal como él es).

[140] Aquí podemos servirnos de la convención de escribir «Juicio» para la capacidad de juzgar (y «juicio» para cada operación judicativa), empleando aquel término para el «hecho» de juzgar y «facultad de juzgar» para la «acción» reflexiva, por la cual el Juicio se da cuenta de que está juzgando.

minado al «No–Yo» y como infinito al «Yo»[441]. De este destructor dilema sólo puede salirse mediante una última «vuelta de tuerca», a saber: mediante la *reflexión* de que, aquí, es el «Yo» quien se está juzgando absolutamente a sí mismo, de modo que, ya se vea como finito (por el hecho de tener que juzgar) o como infinito (por la acción misma de juzgar), es uno y el mismo «Yo» el que entra en acción recíproca consigo mismo: purísima *autodeterminación*, conciliación consigo mismo en el seno de lo teorético (cf. *W*. I, 246; *D.c.*, p. 111). Sin embargo, esa conciliación no es todavía una *reconciliación*, pues esconde una radical antinomia, insoluble teoréticamente: ¿a qué se debe esa acción recíproca? ¿Cómo es que el «Yo», siendo uno y el mismo, puede verse, ora como *inteligencia* (y en ese sentido, restringido a sus pensamientos), ora como *puro pensar*, o sea como una *esencia (Wesen)* que no admite restricción alguna? Tal es la pregunta que abre el territorio de lo *práctico* (cf. *W*. I, 247; *D.c.*, p. 116).

IV.2.4.3 – Postulando las bases de la ciencia de lo práctico.

Es evidente que el ámbito teorético no puede ni debe resolver el problema de la determinación del «Yo» por parte del «No–Yo». Incluso en la más alta reflexión, uno de sus respectos se muestra como «inteligencia». Y para inteligir algo se necesita de ese «algo»: como ya vimos, el movimiento de esa esfera consiste en la asimilación –en una tarea infinita– de lo dado. Ahora bien, la intelección constituía *uno* de los lados del tercer principio, a saber: la contraposición del «no–yo» divisible al «yo» divisible, el cual es determinable por aquél. Resta por explicar pues la contraposición inversa: la limitabilidad del «no–yo» por el «yo». Tal es la tarea de la *razón práctica*. ¿En dónde se apoyará? No en la inteligencia (que necesita pensar «cosas») ni tampoco en el ser o sustantividad infinita del Yo puro (que, como buen *sustrato* o «esencia», implica algo quiescente), sino en la *tendencia* o esfuerzo por la unificación de esos dos respectos[442].

La parte teórica del *Basamento* se limitaba a resolver esta cuestión: «*¿cómo* llega a ser algo puesto, intuido, pensado, etc.?». Se preguntaba pues por la *forma* del saber y, en este sentido, cumplía efectivamente, *mutatis mutandis*, la función de una «crítica de la razón». Ahora, en la parte práctica, Fichte se pregunta por la *materia* misma del saber: «*¿qué* viene a ser puesto?» (*W*. I, 285; *D.c.*, p. 139). De modo que, si pudiera utilizarse sin equivocidad el venerable nombre de «metafísica» (sin confundirla, pues, con una presunta ciencia de «cosas»)[443], sólo a la parte práctica correspondería esa denominación (*ibid.*). En verdad, el «contenido» del ámbito teorético consistía en dar *razón* de las contradicciones en que se enredaban las proposiciones contrapuestas. Pero ahora es necesario preguntarse por el *motivo* de esas contradicciones: ¿Por qué, en cada etapa de la «deducción» o justificación de las representaciones, resurge con más fuerza –como Anteo en su lucha con Hércules– la determinabilidad del «yo» por el «No–Yo»?

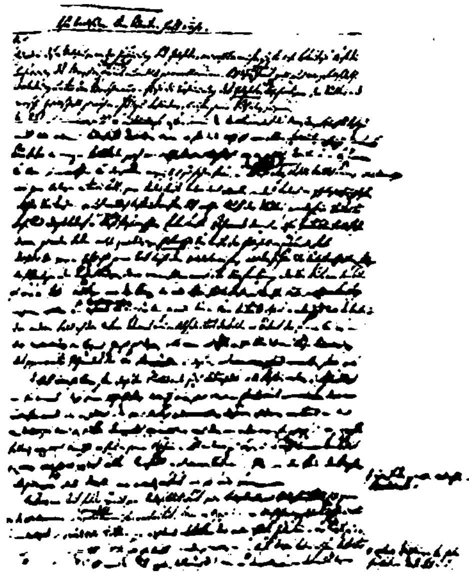
Para responder a esa candente pregunta, Fichte introduce un inquietante e incómodo «huésped», que será objeto de discusión en los idealistas posteriores. El hilo conductor de la parte teorética era un postulado «Yo puro» como garantía y promesa de la asimilación y elaboración del «dato», en cada uno de sus estratos (sensación, intuición,

[441] Este es el fundamento oculto, señala Fichte, de las *antinomias* kantianas de la razón (cf. *W*. I, 246; *D.c.*, p. 110).

[442] *W*. I, 278; *D.c.*, p. 134): «Idea originaria de nuestro ser absoluto: tendencia (o esfuerzo: *Streben)* a la reflexión sobre nosotros mismos según esta idea: restricción, no de este esfuerzo, sino de nuestra *existencia efectiva*, puesta sola y primariamente por esta restricción; y ello por medio de un principio contrapuesto, un No–Yo, o sea, en general, por nuestra finitud.»

[443] No se trata de saber –*per impossibile*– cómo están constituidas las «cosas en sí»; a esa pregunta sólo cabría responder, con Fichte: «tal como debemos hacerlas». (*ibid*).

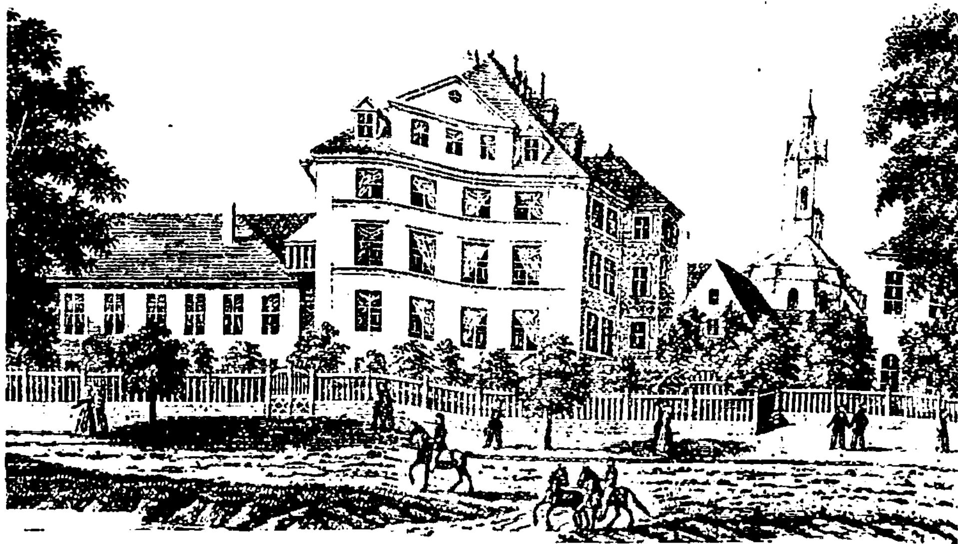
imagen, concepto, juicio). Pues bien, para explicar la tendencia práctica a unificación de ese «Yo» y del «Yo» como inteligencia (es decir, como sujeto «afectado»), Fichte *postula* ahora un «choque» o «impulso» (*Anstoss*): aquello que despierta nuestra *iniciativa*, y que no puede proceder del «Yo» (pues en uno de sus respectos sigue siendo éste receptivo; y en el otro *parece* autosuficiente, mas sólo desde un punto de vista formal). El modo de determinación de las representaciones se debe, como ha sido probado, a la actividad interna del «Yo». Pero el *hecho* de que éste tenga en general representaciones «no es determinado por el Yo, sino por algo exterior a él.» (*W.* I, 248; *D.c.*, p. 116). Por el primer principio, sabemos en efecto que la actividad del «Yo» es infinita e indeterminada. ¿Cómo es entonces que esa actividad queda restringida? ¿Por qué –en cuanto «inteligencia»– tenemos esta representación determinada, y no otra? Tal era también el problema planteado por Berkeley. Y la contestación fichteana no deja de ser una modificación «crítica» de la del piadoso Obispo de Cloyne. Sólo podemos entender que venimos estimulados y espoleados a llegar a ser nosotros mismos (a unificar nuestro «yo» con el «Yo») si *presuponemos* «un choque en la actividad del Yo proyectada al infinito y a lo indeterminado. De acuerdo con tal presupuesto, el Yo como *inteligencia en general* es *dependiente* de un No–Yo indeterminado y hasta ahora completamente indeterminable; y sólo por medio y a través de un *tal*[444] No–Yo hay inteligencia.» (*W.* I, 248; *D.c.*, p. 116). En todo momento, adviértase, habla Fichte de un «choque» postulado y presupuesto: lo conocemos sólo por sus efectos, pero su causa se nos escapa (claro que, por decir algo similar, había sufrido Kant las justas críticas de Jacobi respecto a la «cosa en sí»).



Manuscrito de Fichte de *Lecciones sobre el destino del Docto*. Berlín, Deutsche Staatsbibliothek.

Fichte admite esa contradicción. Sólo que su –siempre *debida*, siempre pendiente– resolución como quehacer práctico consistirá, como dijimos, en «hacer de necesidad virtud». En efecto, el «yo» inteligente nunca podrá salir de su determinabilidad, en cada caso, por parte de algo que se le presenta como extraño y ajeno. Pero el «Yo absoluto», en cambio, había sido postulado como pura *actividad*. La consecuencia es inmediata: «El

[444] El subrayado es mío. Parece en efecto que Fichte introdujera en la parte práctica un «No–Yo» difícilmente conciliable con el de la parte teórica; este último, en efecto, era pro–puesto por el «Yo» absoluto como *su* propia contraposición, eliminando así el problema de la «cosa en sí», que parecía ser la causa de nuestras representaciones. Este *otro* «No–Yo», en cambio, no es puesto por el «Yo» (más bien parece identificarse con él *en absoluto*, o sea: como el Absoluto; algo a lo que un idealismo «crítico» puede tender, pero que desde luego no puede captar). En suma: el *Anstoss* procedería de una «exterioridad» a la que deberíamos llamar «Dios», como sugiere una oscura y polémica nota al pasaje que estamos citando. Fichte añade, en efecto: «En cuanto a aquéllos que han heredado la habilidad de husmear ateísmo –aun en lo más mínimo– en base a las pocas líneas básicas de un sistema completamente nuevo, que ellos son incapaces de considerar en su conjunto, conténtense con esta aclaración y vean lo que pueden sacar de ella.» (*W.* I, 249, n.; *D.c.*, p. 116, n.1).



Casa de Griesbach. Grabado de L. Hess, hacia 1840. (Museo Estatal de Jena).

Yo absoluto *debe*, por consiguiente, ser *causa* del No–Yo en tanto que éste es el último fundamento de toda representación; y en esta medida, *debe* ser *efecto* de aquél.»[445] Aquí no nos enfrentamos con el problema (propio del tercer principio: trasunto del principio de razón) de *cómo* dar razón activa de los hechos; el tema es muy otro, y enlaza el fin con el principio de la obra: ¿qué relaciones puede haber entre dos *postulados* (el «Yo» y el origen del «choque» sentido) que están allende la experiencia, pero sin cuya *presuposición* no tendría sentido alguno la experiencia misma? Al respecto, es importante introducir una sutil distinción: el «choque» pro–duce en el «yo» inteligente los «hechos» de su conciencia, y en este sentido se contrapone a él. Pero ese mismo choque no es «causa» de la acción del «Yo» puro (ello es imposible: este «Yo» no es sino actividad sin límite); al contrario, estimula o *incita* a la acción. La acción no se dirige *contra* el choque, sino que es determinada (alcanza dirección y orientación) *gracias* a él[446]. Sólo en correspondencia con este misterioso choque cabe decir: «En cuanto el Yo es puesto, toda realidad es puesta; todo debe ser puesto en el Yo; el Yo debe ser absolutamente independiente. Todo, en cambio, debe ser dependiente de él. O sea, lo que aquí viene exigido es la concordancia del Objeto[447] con el Yo; y es el Yo absoluto, precisamente por mor de su ser absoluto, el que lo exige.» (*W.* I, 260; *D.c.*, p. 123). Esta exigencia de «interiorización» de todos los Objetos en que «probamos» nuestra actividad es justa-

[445] *W.* I, 250; *D.c.*, p. 117.– He subrayado los dos «debe», para hacer notar que estamos aquí ante una tarea, no ante un «hecho». Estamos, obviamente, fuera del ámbito teórico.

[446] Permítase por una vez un inciso teológico: el Dios fichteano es el Dios de los hombres libres, no un Déspota que los sujetara a los designios inescrutables de su Voluntad; al contrario: por Él hay voluntad.

[447] El «Objeto» de la razón práctica, o sea: el tema o la «cosa» en que se realiza y determina su acción, es denominado por Fichte *Object*, para distinguirlo del «objeto» teorético (*Gegenstand*). En castellano puede señalarse esa distinción escribiendo, respectivamente: «Objeto» y «objeto».

mente lo que llamaba Kant *imperativo categórico*, como señala Fichte en nota *ad locum*[448]. La tarea implica algo así como un «bucle de retroalimentación»: la inteligencia debe cumplirse *efectivamente* en la práctica, elevándose así el «yo» al «Yo» absoluto; pero esa práctica, a su vez, está de hecho *posibilitada* por la inteligencia teórica, la cual, por su parte, está *necesariamente* determinada por el «choque»[449]. Si pretendiéramos poner, sin más, la libertad en la actividad indeterminada del «Yo absoluto», esa «libertad» estaría igualmente indeterminada: sería un mero *arbitrium brutum*, un desenfrenado «pintar como querer».

La «deducción» (siempre, y sólo, justificación) fichteana de la libertad supone una inversión de la efectuada en la parte teorética. A la sensación corresponde el *sentimiento*; a la causalidad (por la que se nos impone un determinado objeto intuido), la *tendencia* (que se propone hacer algo con él, o sea: hacerlo Objeto de su acción); a la *imagen* (que remite alusivamente, en su oscilación, a un inalcanzable «cierre» perfecto de sujeto y objeto), el *anhelo (Sehnen)*[450]; al concepto –fijado por el entendimiento–, un *impulso (Trieb)* de la voluntad; pues el impulso no es sino una tendencia que, al producirse o impelerse a sí misma, queda fijada y determinada (*W.* I, 287; *D.c.*, p. 140)[451]. A la sustancialidad (ser el Yo *en sí mismo*) corresponde por su parte la *actividad ideal* (ser el Yo *para sí mismo*: verse a sí mismo actuando como espontaneidad absoluta). Ahora bien, Fichte reconoce –utilizando significativamente la misma expresión que Jacobi– que esa elevación a la razón (de la cual resulta la conciencia, y no al contrario) no puede deberse a ninguna «ley de la naturaleza» (es decir: a nada que sea puesto por el entendimiento). No tiene lugar «por *transición*, sino por un *salto*». (*W.* I, 298; *D.c.*, p. 147). Nada puede obligar a actuar al Yo: éste *actúa porque actúa*. Pero sí obra en cambio *con ocasión* de un choque, de un «impacto» al que debiera estar «reconocido», puesto que sólo gracias a él puede efectivamente «reconocerse» a sí mismo.

Podemos, ahora, resumir en fin los pasos generales de la «deducción» circular fichteana de la libertad: 1) el impulso (indeterminado, infinito) a la determinación se debe al «Yo», esa fuerza absoluta sin objeto (en este sentido, todavía sin conciencia) y sin Objeto (o sea, sin resistencia); 2) la fijación o determinación de ese impulso se debe al contra–choque de un No–Yo igualmente infinito e indeterminado, y tiene lugar por medio del «yo» inteligente, que «recoge el desafío», por así decir[452]; 3) el No–Yo comparece, en cada uno de sus «choques», como algo múltiple y disperso (es la «multiplicidad» de Kant, admitida por él como un *factum brutum)*, de modo que lo «contenido» en el choque no puede estar «omnímodamente determinado» por sí mismo: o sea, nunca se presenta, en cuanto tal múltiple, como «unidad» de suyo; 4) impulso al «intercam-

---

[448] Se aconseja al lector lea estos pasajes a la luz de la explicación propuesta de la ética kantiana, dentro del correspondiente apartado del segundo capítulo de la primera parte de este tratado.

[449] De este modo hacemos brevísima alusión a la «deducción» de las categorías modales kantianas (posibilidad, realidad efectiva, necesidad), en Fichte pertenecientes a la parte práctica de su Doctrina.

[450] Justamente la conexión entre «imagen» y «anhelo» constituirá el centro de las especulaciones románticas.

[451] Es significativo que en castellano pueda verterse con el mismo término: «impulso», las expresiones antitéticas *Anstoss* y *Trieb*. Y aunque, para evitar equívocos, traduzcamos el primero como «choque», es importante hacer notar que se trata también aquí de un «bucle», de un movimiento de reflexión. El «impulso» o choque exterior nos impele a rebasar la «cristalización» objetiva (contentarnos con lo «dado») y a hacer de ese objeto nuestro Objeto: nuestro «quehacer». Como en el respecto teórico, lo importante aquí es darse cuenta de que la verdad no se encuentra en un lado ni en otro, sino en el «límite», representado por la «barra»: *Anstoss / Trieb*.

[452] Si estuviéramos determinados por causas en definitiva inconscientes, no sería posible la imputabilidad, la responsabilidad y la libertad. A esa consecuencia llega, según Fichte, el dogmatismo (sea idealista o realista). Si «Dios lo quiere», o «las cosas son como son», ¿qué le voy a hacer yo?

bio» (*Wechsel*) de determinaciones (centrarse en un «objeto» es convertirlo *eo ipso* en Objeto unitario de acción: se conoce para actuar, no por el placer de conocer); 5) impulso a la determinación recíproca del «Yo» por sí mismo, a través de ese intercambio (correlato práctico de la reflexión *judicativa* entre lo pensable y la pensabilidad). Así, el impulso se torna *acción*. Pero «acción de hecho»[453]. Con ello, el círculo está cerrado. No solamente el de la praxis, sino también el de la teoría, que ahora se aprecia como derivado de la absoluta exigencia de acción: «*Tú debes absolutamente*.» (*W.* I, 327; *D.c.*, p. 165). Que era lo que había que demostrar, a saber, la *consciencia* de lo que al pronto «aparece» como mero *sentimiento*: el deber.

IV.2.5.– El «otro» Fichte – A vueltas con la Luz.

Después de la expulsión de la cátedra de Jena en 1799, y tras las críticas de sus «perfeccionadores» (ya ni siquiera «amigos», como Kant pensaba de sus discípulos), o sea, de los filósofos «especulativos»: Schelling y Hegel (críticas a las que aludiremos al tratar a esos autores), Fichte se dedica desde 1800 hasta el final de su vida no a trazar un camino, sino a dar vueltas continuas y obsesivamente repetidas en las distintas versiones de la *Doctrina de la ciencia*, que siempre comienzan *da capo*; como si él, Fichte, sintiera que estaba en un centro de irradiación del que se originaría toda la Doctrina, pero que no podía ser traído a plena luz precisamente porque *veía* a partir de él. ¿Cómo ver la luz misma? ¿Cómo concebir lo inconcebible? Tal es el problema del «segundo» Fichte.

Y sin embargo, sigue siendo «Fichte». Más que de cambios en el contenido, cabe hablar aquí de una actitud distinta, de una modificación personal propiciada ciertamente por causas externas: el «ateo» estaba ansioso de probar que él era seguramente la persona más religiosa de su época; el «individualista», que Alguien infinitamente más alto lo sostenía, y más: que exigía la anulación de su propia individualidad, de su «yo»; el «revolucionario jacobino», que él era el verdadero patriota, el cantor del espíritu germánico. Es difícil negar esos extremos de una personalidad tan extremosa. Sin ellos, además, su filosofía (como le ocurriría a cualquier otra) se convertiría en una especulación tan árida como aérea. En toda filosofía, un hombre habla a otros hombres. Mas, sin rechazar ninguna de esas incitaciones, algo más profundo y coherente empujaba a Fichte desde el comienzo de sus reflexiones, a saber: el ansia de *unidad absoluta*.

La filosofía, según Fichte, es una completa retroducción de lo «múltiple» a unidad. Y «múltiple» es todo aquello que admite contraposición, un correlato que se le enfrenta. Pues bien, en el *Basamento* (y en toda la época de Jena), dejando aparte el *postulado* del primer principio, no hemos encontrado sino contraposiciones: sujeto / objeto, Yo / No–Yo, libertad / choque. Es verdad que la obra de 1794/95 reconducía los elementos disyuntos a *armonía* y conciliación. Pero la armonía no es todavía la Unidad, pues que consta de dos elementos mutuamente compenetrados. ¿Cómo acceder a la fuente oculta que hace tender todos los extremos a armonía? Todavía en 1798, en su contestación al escrito de Forberg que iba a desencadenar la «Polémica sobre el ateísmo», cree Fichte poder acudir a una *fe religiosa* que no debiera ser tenida por «complemento o sustituto de los fun-

[453] Desgraciadamente, y como no podía ser menos para una Doctrina que no abandona nunca el plano del «yo» finito (aunque atienda a las tensiones que, en él, aparecen «trascendentalmente»), la perfecta armonía entre el «Yo» absoluto y el «yo» divisible –eso que llamamos «satisfacción por el deber cumplido»–: «sólo dura un momento, puesto que el anhelo vuelve necesariamente.» (*W.* I, 328; *D.c.*, p. 166).– Así corresponde Fichte, con su «activismo», a una famosa sentencia (en todos los sentidos de la palabra, pues condena al hombre a no ser Dios) aristotélica: «Es cosa admirable que Dios permanezca siempre en ese estado, mientras que nosotros sólo lo estamos de cuando en cuando (*ποτε*).» (*Metaph*. XII,7; 1072 24s).

damentos de convicción por la esperanza. Lo que está fundamentado en la razón es absolutamente necesario; y lo que no es necesario, es justo por ello contrario a la razón.» (*Ueber den Grund unseres Glaubens*..., W. V, 179). Esta profesión de fe es todavía demasiado «kantiana». No sólo el pasaje citado: hasta el título mismo del opúsculo remite la fe a un «fundamento». Mal puede pues la fe servir de acceso a esa Unidad que está más allá de toda relación. Un paso más audaz se halla en el escrito «popular» *El destino del hombre*, de 1800. Aquí se rechaza ya el saber como fundamento: «Tu esfuerzo –dice Fichte– será vano si pretendes obtener ese algo a partir de tu saber y por medio de tu saber. Si no posees otro órgano para captar la realidad, nunca la alcanzarás.» (W. II, 247). Ese órgano sería la *fe moral*, o sea la absoluta adhesión a un Fin último que propulsara la actividad moral. Pero tampoco esa fe, si bien se mira, es un órgano adecuado (aunque desde luego va mucho más allá de la «intuición intelectual»), porque se acoge a Algo que es necesario *para* la libertad (como en los postulados kantianos de la razón práctica, según vimos). De modo que ese Algo «necesario» sería en verdad relativo.



Fichte en Berlín. Litografía de F. A. Zimmermann, copia de H. A. Daeling.

¿Qué hacer? ¿A dónde acudir, entonces? Poco menos de dos siglos antes, y en trance parecido, Descartes –en su *Tercera Meditación*– se había refugiado en una «operación fundamental» que renovaba, quizá sin él saberlo, la poderosa vía *neoplatónica* de la teología negativa. Si me equivoco –pensaba– y sé por ende que soy finito, debo tener ínsito, implantado en mi alma el criterio de toda verdad, a saber: «que antes (*priorem*; o sea: *a priori*, diríamos con Kant y Fichte, F.D.) se halla en mí la noción de infinito que la de finito, o sea: antes la de Dios que la de mí mismo.» (A.T. VII, 45). Es decir, Descartes no accede directamente a una «visión» de Dios, sino que entrevé la noción de Este por *negación* de la propia *negatividad finita* de su espíritu. Fichte avanzará también, decididamente, por esta senda. Si el saber, aun llegando a plena certeza de sí y de sus operaciones, se ve precisado a establecer «componendas» entre el Yo y el No–Yo, entre la libertad y el «choque», entonces es preciso trascender el saber.

Ahora bien, ese sobrepasamiento del saber (y recuérdese que ya en Jena había hablado Fichte de un «salto»), ¿no implicaría por ventura el abandono de la perspectiva «trascendental», un salto místico allende la conciencia *finita*? ¿Acaso es preciso abandonar la *reflexión*, ese instrumento del filosofar, y por ende la filosofía misma? No necesariamente, piensa Fichte. Al igual que en Descartes, la «huella» de la Trascendencia se halla en la conciencia finita misma, sin que sea preciso salir de ésta. Quizá sea posible un «saber del no–saber» (por analogía, pero en un plano más alto, del «saber» que el Yo tenía del No–Yo: esto es, como aquello que no era él; como la absoluta Alteridad y Exterioridad al Yo). Éste es, en efecto, el inicio del camino ascendente, y circular.

Pero, para poder dar ese paso inicial, Fichte procede a cambios *terminológicos* que afectarán no poco a la inteligibilidad de su doctrina. «Yo» era una palabra que encerra-

ba una analogía susceptible de convertirse enseguida en equivocidad. Pues tan «Yo» es el «Yo puro» como el «yo finito y divisible». Es más, gracias a esa identidad *de fondo* podía entenderse la *libre tendencia* del «yo»: el anhelo –inalcanzable– de llegar a ser nada más y nada menos que «Yo». Pero, de nuevo, una «identidad» implica al menos dos términos, siendo aquello que los liga –la Mismidad– la pura *relación* entre ellos, y no una purísima Unidad. El «Yo puro» es un postulado *ideal*. El «yo finito», una inteligencia *real*. Pero no hay un «Yo» sin más, sin calificativos. Sólo hay, de un lado, una «atracción» teleológica que lleva a sí, quiescente, los esfuerzos del «yo» sapiente. Del otro, una móvil «actividad» incesante de aproximación al «Yo puro» (que, como indica su adjetivo, es una completa *abstracción*, exigida por la razón, como vimos). Es más, para transitar del segundo al primero es preciso «suponer» el «choque» exterior, que encauza y determina las acciones como actos. Es obvio que en esa red de correlaciones no puede encontrarse entonces esa Unidad buscada, que Fichte llama Absoluto. La conclusión de todo ello es tan necesaria como paradójica: la razón finita se ve obligada, al reconocer sus limitaciones –como en Descartes–, a avizorar su propio origen incondicionado: «yendo más allá del Yo.»[454]

Por eso, y cada vez con más decisión, abandona Fichte la expresión «Yo» y la sustituye por un impersonal «saber» (recuérdese que, a partir de 1801, no dicta ya Fichte un mero *Basamento*, sino cursos sobre la *Doctrina de la ciencia* misma). El, o mejor, *los* «yo»[455] no son ya productores del saber, sino «productos» de éste. No es el «yo» el que piensa: *piensa el saber*[456]. Yo no «poseo» o tengo conciencia: la conciencia en general me tiene a mí, me engendra. Y de consuno, engendra a los demás «yo»: no hay «yo» sin un «tú» enfrentado. Por así decir, la propia personalidad no expresa sino la fragmentariedad infinita, la dispersión de Algo que no es «yo». Y todavía hay que dar un paso más en este proceso de degradación del «yo»: para éste –el sujeto empírico– no hay «fenómenos» *de verdad*, sino sólo «apariencias». Ya advertimos al examinar la *Crítica* kantiana que el término «fenómeno» *(Erscheinung)* era ambiguo. Literalmente, significa: «aparición». Fichte acepta ese sentido fuerte del término *Erscheinung*. Pero entonces, lo que aparece en el «yo» es algo a su vez derivado, secundario: la apariencia de una aparición (si queremos decirlo con el Kant del *Opus postumum*: el «fenómeno del fenómeno»). El mismo «yo», en cuanto conciencia psicológica, es mera apariencia. Lo que el «yo» tiene por cosas «reales» (incluido pues él mismo) no son, literalmente, sino *sombras de sombras*. Volveremos sobre este punto, porque resta por dilucidar qué sea en cambio el «fenómeno de verdad», o mejor: la aparición de la Verdad.

En cualquier caso, esa «decaída en *sus* derechos» de las cosas y del individuo «yo» implica ya una gravísima exigencia: hay que abandonar la propia individualidad[457] (o más bien: tender «abnegadamente» a ello). Pero ese «abandono» (que tanto recuerda a místicos como Eckhart y San Juan de la Cruz[458]) de la individualidad hace desaparecer con ella ¡al mundo entero! Al menos, tal como éste es para un sujeto finito. El mundo sensible es un mero *escenario*: su «existencia» es fingida; su «ser», mera representación (como en el teatro, en efecto): su único valor y sentido estriba en proporcio-

---

[454] Carta a Schelling de 27 de diciembre de 1800. En: *Briefwechsel* (ed. Schulz, cit.; II, 306).

[455] Hay que suponer que, si Fichte hubiera escrito en castellano, se habría servido de la minúscula.

[456] Cf. *Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik* (1812); *W.* IX, 122s. Con esta afirmación parece ir Fichte más allá de sus posiciones jenenses... ¡para regresar a las del propio Kant!: «Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x». (*KrV* A 346/B 404).

[457] Cf. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804); *W.* VII, 69.

[458] Por no hablar de *Serenidad*, de Heidegger, justamente traducida al italiano como: *L'abbandono*.

nar «Objetos», ocasiones para la determinación de la conducta libre.[459] Pero de suyo, ese mundo no es *nada* (con lo que se acaba aquí en la misma doctrina que la spinozista: el *acosmismo*). Más aún, Fichte llega audazmente a reivindicar para su sistema lo que en Jacobi constituía la más grave acusación contra la filosofía: «Decís que idealismo es igual a nihilismo. Os mostráis encantados de haber descubierto una palabra con la que creéis que nos vais a asustar. Pero, ¿y si nosotros no fuésemos tan necios como todo eso, sino que nos jactásemos al contrario precisamente de ello y viéramos como lo más profundo y acabado de nuestra concepción ese mismo nihilismo, es decir, la rigurosa constatación de la *nada absoluta*, fuera de la única vida invisible, a la que llamamos Dios?»[460]

Pero si esto es así, si con el pensar finito cae también el ser finito, ¿no sobrepasa entonces el «segundo» Fichte tanto el idealismo como el realismo, y aun el «ideal–realismo» de Jena? En efecto. Tanto si están contrapuestas como si son correlativas, ambas posiciones se basan en una *relación*, y por tanto son inválidas para expresar (ni aun negativamente) el Absoluto. El idealismo erige la *forma* de la reflexión, el *concepto*, en *«principio absoluto de todo»*.[461] Esta unilateral hipóstasis está contrarrestada por el realismo, que pretende hacer valer como absoluto el *contenido* del saber, es decir: el término objetivo de la reflexión, sin parar desde luego mientes en que ese contenido se da sólo dentro del saber; o sea, el realista no reflexiona sobre el sentido de su propia reflexión. El realismo, dice Fichte: «otorga validez tan sólo al *contenido* de esta visión, y sólo a él; en otras palabras, deriva de la máxima de no considerar la forma exterior de existencia del pensamiento en nosotros, sino sólo su forma interior.» (*WL* 1804, p. 112). El realista no sabe lo que dice, pues olvida lo verdaderamente «exterior» al saber y toma por tal al contenido de éste, o sea: a su interior.

Pero entonces, ¿qué es lo «exterior»? ¿Qué es «eso» que no sólo no es «yo» ni «mundo», sino ni tan siquiera «saber»? Para acercarse a ello, procede Fichte a otro cambio terminológico de largo alcance. El «ser» del período de Jena era, recuérdese, algo derivado y secundario, el producto negativo de la autoposición del Yo. Todavía en 1797 decía: «Hay ser meramente para el yo observado; éste piensa de manera realista; para el filósofo hay obrar, y nada más que obrar; pues él, como filósofo, piensa de manera idealista.» (*Zweite Einl.*; *W.* I, 498). Ese (mal) ser es en una palabra el ser de lo ente, o de los objetos de experiencia: la «objetualidad», si queremos, cuyo origen «a la contra» en la libertad y en la acción moral ha sido irreflexivamente olvidado. Desde 1804, sin embargo, reivindica Fichte de nuevo el término «Ser»[462]. Pero lo que designa ese término es algo *toto caelo* distinto. No se trata del ser de los objetos, sino del *Ser de la verdad*, que posibilita toda evidencia positiva, todo «saber». El Ser es el origen del saber. Obviamente, «Ser» es otro modo de designar el incognoscible Absoluto, el cual –según una famosa «definición» negativa, dirigida desde luego contra la «Identidad in–diferente» schellingiana–: «no es ni saber, ni ser, ni identidad, ni la indeferencia entre ambos, sino que es absoluta, pura y sencillamente el Absoluto.» (*WL* 1801, p. 13). Pero entonces, ¿por qué tres años más tarde lo llama de nuevo «Ser»?

---

[459] Cf. *Anweisung zum seligen Leben*; *W.* V, 465s.

[460] *Einleitungsvorlesungen in die WL* (1813); *W.* IX, 39.

[461] *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni.* Ed. por R. Lath y J. Widmann, con la colab. de P. Schneider. Hamburgo 1975, p. 108. Este curso es seguramente la exposición más completa y coherente de la nueva posición de Fichte; hay tr. cit., en *D.c.* (Citaremos la obra desde ahora, en el texto, como *WL* 1804; en cambio, la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801 –en este caso, según la paginación de *W.*– será cit.: *WL* 1801).

[462] Que en castellano podemos escribir con mayúsculas, distinguiéndolo así del «ser» del mundo finito.

Lo que el realismo afirmaba *de verdad*, sin darse cuenta de ello, era –recordémoslo– el contenido de la «visión» que es el saber. Pero ese contenido no es una «cosa» ni un conjunto de ellas (digamos, la «naturaleza», contra la que emplea Fichte sus mejores dardos; de nuevo, contra el rival Schelling, defensor de la «Filosofía de la Naturaleza»), sino el *principio interior* que las anima, la raíz que las mancomuna: no las cosas en sí, sino el *En–sí (An sich)* de las «cosas». Pero en cuanto que el «realismo» sostenga en verdad que el principio supremo es: «el En–sí y el ser–dentro–de–sí *(Insich)* de la vida» *(WL* 1804, p. 121)[463], se tornará entonces en un *realismo superior*, obtenido por reflexión del realismo «inferior» sobre el idealismo primero, aún más «inferior»[464]. Ese «En–sí» no se deja desde luego «construir» por la forma del saber. Siendo «interno» a las cosas (o mejor: siendo el «interior» de las cosas, de las que sólo conocemos la superficie: formas exteriores, las relaciones que son producto del saber), es *eo ipso* el «exterior» del saber: «es absolutamente independiente de mi decir y pensar, de *todo* decir, pensar e intuir y de todo aquello que pueda recibir un nombre aparte del «En–sí».» *(WL* 1804, p. 121). Pero entonces, ¿cómo podemos tener la menor idea de «algo» que, siendo el contenido del saber, se escapa a todo saber?

Quizá podamos ayudarnos con Aristóteles, según el cual el lugar *(topos)* era: «el límite primero e inmóvil del envolvente (lo que circunda y delimita a algo, F.D.)».[465] Pues bien, el «En–sí» es el *lugar del saber*: lo circunda y sostiene en efecto «desde fuera» como su *límite* (no es sin más el exterior, sino –entrevisto desde el saber– el exterior *de* éste[466]), de modo que el saber «sabe» del Ser sólo por y al saberse «limitado» y más, «anulado» por El: «Cabe imaginarse al En–sí tan sólo como aquello que *anula* mi pensamiento.» *(WL* 1804, p. 122). Se entiende: anulado queda *mi* pensamiento –y aun el lenguaje positivo, siempre volcado a «objetos»–; no el saber, purificado ahora en verdad, y en franquía para volver su «ojo» a Aquello que constituye su «no–ser».

Pero si esto es así, tampoco tiene entonces el «realismo superior» la última palabra (no tendría sentido entonces que Fichte siguiera considerándose hasta el final como

---

[463] Adviértase que el *Insich* (el «interior») de la vida no es *eo ipso* la vida misma. Al contrario, la «vida» es, desde ese interior, *su* «exterior». La vida es la *autoconciencia*, el saber puro, en el que comulgan los individuos pensantes y agentes (y a su través: los objetos construidos por ellos). En el fondo, no hay más vida que la del espíritu, o sea: la vida *es* el saber.– Este es un rasgo que habrá de ser muy tenido en cuenta para comprender por qué Hegel situará posteriormente la «Doctrina de la vida» dentro de la *Lógica del concepto*, y por qué la hace seguir inmediatamente por una «Doctrina del conocer».

[464] Aún más inferior, porque pretendía ser autosuficiente, deduciendo de la mera forma del saber la materia o contenido de éste, mientras que el «realismo» sí sabía del idealismo, y lo criticaba con justicia (lo cual es una forma sutil por parte de Fichte de contestar de una vez por todas a quienes criticaban su «idealismo subjetivo»). Ese «realismo» era empero incoherente, pues veía contradictoriamente lo «interno» al saber (su contenido) como «externo» a éste.

[465] *Phys*. IV,4; 212a20: «*το του περιεχοντος περας ακινητον πρωτον, τουτ' εστιν ο τοπος*.» Se ruega que se tomen estas expresiones en su sentido literal, sin reducirlas sin más a algo «espacial» (una cosa que envuelve a otra). Soy bien consciente –como lo era Fichte– de los «límites» del lenguaje, enderezado primariamente a la construcción (conceptualización) de «objetos» de experiencia, de modo que sólo *alusiva* e indirectamente cabe captar la intención de Fichte cuando habla de «fuera», «exterior», etc.– Afortunadamente, las palabras de Aristóteles son aquí suficientemente «asépticas» como para entender el asunto a la altura del pensamiento.

[466] La precisión es importante. Como veremos, la relación no es aquí bilateral. El saber está referido al Ser (desde él, el Ser es su exterior; así lo «ve» él). Pero el Ser no está a su vez referido al saber (sería entonces, por su parte, exterior *con respecto al* saber), sino que es interioridad pura. Además, si el saber supiera de esa –imposible– relación de exterioridad del Ser para con él, ya estaría por encima del Ser, que es lo que –según Fichte– «creen» los otros idealistas (en el *Basamento*, el «Yo absoluto» del primer principio no es sin más el «Yo» –o sea, ahora: el «saber»– contrapuesto al «No–Yo», del segundo principio –un «No–Yo» que tampoco es desde luego el «Ser» del Fichte «maduro»–).

idealista, aunque «crítico»). Basta para ello con darse cuenta de que tan excelso «lugar» *en el que somos y vivimos* (según la feliz imagen agustiniana: como una esponja en el fondo del mar), lo hemos avistado[467] sólo por medio de la *reflexión*. Es cierto que para Fichte: «No somos *nosotros* –y esto es importante– los que construimos el En–sí, sino que éste *se construye a sí mismo por sí mismo*.» (*WL* 1804, p. 123). Pero no menos cierto es que tal autoconstrucción tiene como *condición* la energía misma de la reflexión que piensa ese proceso; y así, en cuanto «saber del pensar», la reflexión (la *autoconciencia)* proyecta fuera de sí ese saber del «En–sí» como por un *salto: per hiatum irrationalem*.

Ahora bien, confundimos la «energía» de la reflexión con ésta misma; o con más precisión: tomamos la proyección (la conciencia es esa «proyección», como si fuera un film) por el proyector (la autoconciencia o el saber); y a éste, a su vez, por la *luz* (el Ser, que nos permite a la vez distinguir las imágenes y remitirlas a su propio «fondo»). Esta última subrepción constituye el *idealismo superior*. Según éste, la autoconciencia sería condición de autoconstrucción del «En–sí». Y tiene su razón (la «razón» que vimos brillar en el tercer principio del *Basamento)*... hasta un límite. Pues ese idealismo no se pregunta a su vez por la condición incondicionada de la constitución de la autoconciencia misma (la cual, como indica su nombre –compuesto– es ya una relación, aunque sea de identidad). Por ende, tampoco este idealismo es capaz de acceder al Absoluto. Evidentemente, para esa doctrina, «En–sí» significa algo puramente negativo, a saber: que *no es para nosotros*. Es decir: el «En–sí» sólo puede ser pensado como contrapuesto al pensamiento (a su vez, «lo que no es en sí»), que sería su condición. Luego ni el uno ni el otro son, sin más, el Absoluto buscado.

En las dos doctrinas enfrentadas, realismo e idealismo «superiores», hemos encontrado como término último una *relación* (algo nada extraño, si se recuerda que el instrumento en ambos casos era la *reflexión)*: el realismo dice que el «En–sí» es el no–ser del «saber»; el idealismo, que la autoconciencia es el no–ser del En–sí. ¿Cómo ir más allá? De ninguna manera. No hay que ir a ningún «sitio» ni «añadir» nada (multiplicaríamos las relaciones al infinito mediante la reflexión, sin salir en definitiva del círculo de estas elevadas «potencias» del sujeto y el objeto). Más bien hay que «sustraer» algo. ¿Qué, sino el «hecho» de la *reflexión* misma, para quedarnos con la pura «acción» que posibilita el reflexionar? Vuelve aquí, tácitamente –y desde luego a un nivel más alto y complejo– la operación básica de Fichte: la *intuición*. Basta en efecto con que el realista y el idealista paren mientes, no en los extremos antagónicamente relacionados ni en la relación misma, sino en el acto, en la *energía* (entiéndase ésta como la *enérgeia* aristotélica) que ha *posibilitado* todo lo anterior. ¿Qué nos queda, tras la abstracción de toda relación?: «Después del abandono de la relación absoluta, que aparecía aún en el *en sí* originario, el cual remitía a un *no–en-sí*, no nos queda otra cosa que el puro y simple Ser... ¿Nos es posible hacer esto más claro y reconstruirlo? Así lo afirmo: la abstracción misma que aquí se nos ha impuesto nos sirve de ayuda. El ser es absolutamente *a se*, *in se*, *per se*[468]; por la abstracción requerida, este «*se*» no es ya captado como contrapuesto (a algo, F.D.), sino que lo es de *manera puramente interior*... En expresión escolástica, el

[467] Pero –permítase la pesimista insistencia en ello– nunca llegaremos, *qua* individuos, a él (pues si llegaramos, dejaríamos de ser *eo ipso* «nosotros», para ser tan sólo el «Saber»; recuérdese el spinozista: *sentimus experimurque nos aeternos esse*... en cuanto comunión con el atributo impersonal del pensamiento). Saber es como «estar muerto» para el propio «yo».

[468] Los términos originales son: *von sich*, *in sich*, *durch sich*. Prefiero verterlos en latín, por corresponder a expresiones célebres de la gran tradición clásica y escolástica, que llega a Spinoza y a Wolff (e incluso a Kant y Jacobi). Que tal es su origen viene reconocido por el propio Fichte en este mismo texto, pocas líneas después.

ser es por ende construido[469] como un *actus*, es más: como un *esse in mero actu*, de manera tal que ambos extremos, *ser* y *vida* y *vida* y *ser* se compenetran absolutamente, se resuelven el uno en el otro y son lo mismo; y esta interioridad es el único y solo Ser.» (*WL* 1804, p. 151).[470]

Así, el «realismo superior» tenía razón (o mejor: la «razón» estaba en él), aunque se quedaba corto: el «En–sí» no es exactamente el interior de las cosas (entonces estaría *relacionado* con ellas como con su «exterior» o superficie), sino la *interioridad pura*. Es obvio: las «cosas» (los objetos de experiencia) no son *para* el «En–sí» (nada es «para» El; de lo contrario, no sería puro «En–sí»)[471]. Hasta el término «En–sí» –propio del realismo– debe ser evitado, pues evoca un «no–en–sí»: la pura vida de la *autoconciencia*, que –como en Kant– no es de nadie en particular y es de todos en general. El Ser no tiene nada «exterior», como algo que le estuviera opuesto. Pero –al igual que la mónada leibniziana– sí que *se exterioriza* y *manifiesta*. ¿Qué puede ser ese *su propio* exterior[472], sino el «saber puro» mismo? El saber es, entonces, la *imagen* del Absoluto.

Pero, ¿no volvemos así al viejo problema con el que se enfrentó ya Kant? Si la imagen es una «copia» o «reproducción» del Absoluto (que sería el *prototipo*), volvemos a tener una relación *metafísica* (del tipo: el Ser y los entes, que «participan» de Aquél). Sólo que ya sabemos –por la obra de 1794– que la «imagen» *no es copia de nada*, sino el «modelo» a partir del cual identificar–y–distinguir objetos[473]. La imagen no copia, sino

---

[469] Fichte sigue fiel, pese a todo, a su idealismo «crítico». El saber finito «construye» la noción de *actus purus* a partir de la exigencia de la razón: abstraer absolutamente de toda relación. Fichte no afirma que el Ser *sea* tal «acto», sino sólo que no hay manera de intuirlo diversamente (es el «resto» de la abstracción: aquello que ya no es susceptible de mayor abstracción, so pena de autodestrucción de la razón, que no manda otra cosa que «restar»: pero la acción misma de «restar» no puede ser a su vez restada, sustraída).

[470] Recuérdese, de nuevo, que «vida» mienta aquí el saber puro (aunque a veces, ciertamente, Fichte se refiere también a una «Vida absoluta», que habría que identificar con el Ser). En todo caso, este autor no diría que ha escogido el término por analogía con los «verdaderos» seres vivientes, elevándolo luego metafóricamente al plano del espíritu. Muy al contrario: el saber (que, ahora, incluye ya la acción libre) es la única y verdadera *vida*, en la cual comulgan los individuos sapientes: ella permite la comunicación y, obviamente, la *convivencia*. Del «saber», entendido como vida espiritual común, depende la política. No en vano son contemporáneos a estas manifestaciones los *Discursos a la nación alemana* (1808). Sin esa vida, todos los objetos (incluido yo mismo, y desde luego también eso que «yo» llamo «seres vivientes») son cosa muerta, pura *vis inertiae*. La vida se infunde desde el espíritu, no «asciende» desde la materia.– También Schopenhauer abrazará esta idea.

[471] Con Heidegger –que seguramente debe más a Fichte de lo que él confiesa– estaríamos tentados de decir que el Ser es pura *retracción*, enclaustramiento: no las cosas presentes (realismo vulgar), ni la presencia de las cosas (realismo superior), sino el *hacer acto de presencia de las cosas*: la donación misma, que permanece oculta, no «tras» el dato (sería entonces una «sustancia»), sino en el «darse» mismo del dato. Tal la diferencia ontológica entre «ser» y «ente».

[472] Quizá una imagen –siempre deficiente– pueda ayudarnos en este espinoso punto. Imagínese una película documental *rodada en exteriores* que nadie puede, por la razón que sea, visitar después. Al pronto, pensaríamos que esos exteriores son *para* la película: que ella es la verdad, puesto que la vemos. Pero basta un punto de reflexión para darse cuenta de que sucede a la inversa: el documental «da fe» de un documento; *él* es la *imagen*, el *reflejo* o la *manifestación* de esos exteriores, que son lo único existente de por sí, aunque nos resulte inaccesible directamente. Y sin embargo, al menos para nosotros, hombres –seres finitos–, los exteriores son *de* la película. Están en ella, pero como su *fondo* (más bien está limitada, determinada, la película por los exteriores). La película es la autoconciencia, el saber *realmente efectivo*, que todos «vemos» (o sea: por y en el que todos pensamos y reflexionamos). Los exteriores, el Ser: la *posibilidad* de que haya película. Contra Aristóteles (y después, con Heidegger), Fichte ha cambiado aquí las tornas tradicionales: la «posibilidad» es más alta que la «realidad».

[473] Una «imagen» sagrada (p e., una estatua griega) no es copia del dios (si ya tuviéramos al dios, ¿para qué querríamos su imagen, como diría con razón el luterano, no en vano *iconoclasta?)* sino que expresa el modo necesario en que un grupo humano ha de representarse la Divinidad, por definición oculta; y derivadamente, expresa el modo de ser de ese grupo en su relación con lo ofrecido por la imagen. Aquí, la relación se da exclusivamente entre la imagen y los creyentes, no entre la imagen y el dios.

que engendra (el sentido de los) objetos. Si nos quedamos con éstos, haciendo abstracción de su origen en la «imagen» (aquí, en el saber puro), se transforman inmediatamente, ellos sí, en copias de algo que hemos olvidado: ídolos, seres *muertos*. La imagen no es una «cosa» (superior o inferior, da igual), sino el esquema activo de *construcción* de cosas. Si quitamos la actividad «conformadora»[474] por parte del saber, ¿qué nos queda? *Nada consistente*: sólo esas fluctuaciones que el *Timeo* platónico llamaba *chora*, el movimiento caótico y confuso de eso que el vulgo entiende justamente como «imágenes»: «El ser no existe. *Yo mismo* no sé nada de nada, y no existo. No hay más que *imágenes*; éstas son lo único que existe, y ellas se conocen a sí mismas solamente como imágenes, pasajeras, sin que pase nada. Imágenes dependientes de imágenes a través de imágenes; sin nada reflejado en ellas, sin sentido y sin fin. Yo mismo soy una de esas imágenes, y menos aún: soy únicamente la imagen confusa de esas imágenes.»[475]

Esto, *a parte post*, diríamos: sin la «imagen» que es el saber puro (eso que Kant llamaba «sujeto trascendental») no hay mundo. Por este lado, estamos perfectamente dentro de la filosofía *trascendental*. Pero, ¿y *a parte ante*? ¿De dónde procede ese «modelo»? Así formulada, ésta es una mala pregunta. Tal se interpreta a veces, vulgarmente, el platonismo, remitiendo al Demiurgo a un «modelo» aún superior, hipostasiado como una «cosa en sí» (digamos: la «cosa-Dios»). Con esto, se aplica subrepticiamente la función de la vía descendente (que va de la «imagen» a las «cosas») a la vía ascendente (creyendo acceder entonces, desde la «imagen», a una «Cosa» estupenda), con lo que nos movemos en un claro *circulus vitiosus* debido a una utilización ilícita de la categoría de causalidad (como sabemos ya de sobra). Para salir de esta «vía muerta», emplea sutilmente Fichte *pro domo* la «boutade» kantiana: si hay «fenómeno» (*Erscheinung*, «aparición») tiene que haber *algo que aparezca*. Pues bien, el saber es la *aparición del Absoluto* (y no hay más «fenómeno» que el saber mismo; como ya dijimos, el resto –incluido yo mismo– es «apariencia»). Entiéndase bien: no es que el Absoluto aparezca *en* el saber, como si éste fuera su «lugar» (ya sabemos que es más bien al revés). Lo que aparece en el saber son, justamente, «apariencias» –flujos imaginarios, fijados en conceptos– del saber. Tomadas por sí solas, apariencias *de* saber. De modo que nadie puede «dárselas» de que él «posee» el saber; en el mejor de los casos, o sea si reniega de su propia apariencia de individuo, *se le dará la razón*: «Bienaventurado el individuo –dice Fichte– que es poseído por la Razón.»[476]

Pero, ¿qué es entonces *de verdad* el saber? O mejor, ¿qué hay entonces de *Verdad* en él?[477] Sin contestar a esto, tampoco podremos avistar siquiera el Absoluto fichteano, el

---

[474] No se olvide que *Bild* («imagen») remite a *bilden* («conformar, configurar»).

[475] *Die Bestimmung des Menschen* (1800); *W.* II, 245.

[476] *Die Thatsachen des Bewusstseyns*; *W.* II, 609.

[477] El segundo Fichte escapa a todo peligro de subjetivismo (y sobre todo, de psicologismo) por su insistencia en que el Ser buscado es el garante de toda *verdad en y para sí* (véase la 2ª Conferencia de *WL* 1804), sin estancarse ya en la mera «certeza», como parecía cartesianamente ocurrir, en cambio, en su etapa de Jena. Como señala E. Cassirer (*El problema del conocimiento*, México 1979; III, 223, n. 90), Fichte introdujo por vez primera en la discusión filosófica el problema de una *verdad en sí*, desligada pues de todo sustrato o «portador», siguiendo las huellas de Bardili.– Esta alusión obliga por demás, aunque sea en el espacio de una injustamente breve nota, a mencionar aquí el «realismo puro» de C.G. Bardili (1761–1808), expuesto en su: *Grundriss der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsachlich für Deutschlands Kritische Philosophie*. Stuttgart 1800. El largo título constituye de por sí un manifiesto: «Compendio de Lógica Primera (en clara alusión a la antigua *philosophia prima*: la metafísica, F.D.), purgada de los errores de las lógicas anteriores en general y de la kantiana en particular. No una Crítica, sino una Medicina del Espíritu, utilizable fundamentalmente para (curarse de, F.D.) la filosofía crítica alemana.» Bardili dedica su «Memorial» (*Denkmal*) a Herder, Schlosser, Eberhard y Nicolai, como «salvadores del enfermo entendimiento académico (*Schulverstand*) en Alemania», prestando así una importante contribución al amplio frente anti-kantiano que ya conocemos. La

cual, ajeno por sí mismo a toda relación, alienta íntimamente en cambio al «saber» a referirse[178] –de modo unilateral, reflejo– a Él. Digamos para empezar lo que el saber no es: no es saber, justamente, aquello que la época se empeñaba en creer que había dicho Fichte: «En efecto, luego de haber escuchado que la Doctrina de la ciencia se propone como idealismo, se llegaba a la conclusión de que cifraba lo Absoluto en... el *pensamiento* o la *conciencia*, a la que se enfrenta el ser como una segunda mitad; y que, por

---

obra impresionaría de tal manera a Reinhold que por ella abandonó el «fichteanismo» con el que por entonces había coqueteado, después de dejar también el kantismo tras su marcha a Kiel, desde Jena. Reinhold se declaró discípulo de Bardili y dedicó a la causa del «realismo racional» (como él lo llamaba), toda una serie de influyentes *Contribuciones a una más fácil visión de conjunto del estado de la filosofía a comienzos del siglo XIX* (6 vols.; Hamburgo, 1801 a 1803), así como una *Correspondencia* (con Bardili) *sobre la esencia de la filosofía y la antiesencia* (*Unwesen*, coloquialmente: «fechorías») *de la especulación*. Hamburgo 1804: algo empalagosa, ciertamente, y llena de mutuos y ditirámbicos elogios (digamos de paso que Reinhold presenta en esas obras la nueva doctrina de una manera mucho más sistemática y coherente que su propio «maestro»; Reinhold fue más brillante e influyente como expositor de ideas ajenas –ya sabemos que fue el «San Pablo» del kantismo– que como filósofo original). De otra parte, ya hemos aludido a la huella de Bardili en Fichte (baste pensar además en el «realismo superior», cuya validez parcial reconoce Fichte). Y desde luego no puede negársele el carácter pionero en la identificación de lógica y ontología (para Bardili, la «forma esencial» del concepto –*Begriffswesenheit*– es a la vez «forma esencial» de la naturaleza de las cosas –*Dingswesenheit*–): una concepción, ésta, elevada luego a gran altura por Hegel, que sin embargo critica ferozmente a Bardili (éste fue en 1789 *Repetent* de «Historia de la lógica» en el Convictorio de Tubinga, donde desde el año anterior estudiaban Hölderlin y Hegel; en 1790 ingresaría allí Schelling). Bardili se apoya en las lógicas de Ploucquet y Bilfinger, que junto con Lambert constituyen los pródromos de la futura «lógica matemática». En su hiperleibnizianismo, Bardili pretende pensar la verdad pura como *Positio & Perfectio*, esto es, sin negación alguna (p. V). Pues bien, de esta absoluta «positividad» se sigue necesariamente un tratamiento cuantitativo de la lógica, que bien puede haber reforzado el paralelo idealismo *cuantitativo* defendido ya en Jena por Fichte (también Schelling, como veremos, sostendrá la idea de gradaciones únicamente cuantitativas en las series ideal y real; igualmente, su «filosofía de la identidad» presenta algunas concomitancias con Bardili: éste sostiene en efecto que el ámbito de lo «lógico» constituye una «típica» que sirve de fundamento a todo ser: tanto el de los objetos como el de la conciencia y sus representaciones; de modo que la lógica «humana» ha de ser exactamente la misma que la lógica de la «naturaleza»).– Veamos con toda concisión algunos rasgos de este «realismo lógico»: para empezar, un punto importante de coincidencia entre Fichte y Bardili estriba en la idea que el último tiene de la fuente primera del pensar y del ser, superior pues a ambos extremos y entendida como: «*Lo Uno = lo inmutable... omnímodamente determinado por sí mismo*.» (§ 6, p. 4). También el «pensar en cuanto pensar» bardiliano se asemeja fuertemente al «saber puro» de Fichte, pues tal «pensar» –idéntico consigo mismo– no es propiedad de ningún sujeto: al contrario, es un puro sistema de «tipos», formas y leyes; un conjunto anónimo e impersonal de «conexiones ontológicas» (*Seinszusammenhange*), al que el pensar humano –derivado y finito– debe atenerse. Por lo que respecta a la perspectiva «cuantitativa»: si por «elemento lógico» –argumenta Bardili– se entiende «lo formal del pensar mismo, o sea nuestra obra racional (= A) en todo concepto, no hay entonces en absoluto ninguna negación lógica fuera de la contradicción, es decir: del no–pensar.» (p. 17). Por ende, la negación es un añadido externo: «en el pensar en cuanto pensar no hay *diferencia cualitativa*, no hay ni «sí» ni «no».» (*ibid.*, subr. mío). Fiel a su tratamiento exclusivamente cuantitativo de la «lógica ontológica», Bardili reduce todo pensamiento a *cuenta* (como ya hiciera en su día Hobbes) y todo pensamiento filosófico a *potencia* de esa cuenta, o sea: a cálculo, el cual da razon a la vez de un pensamiento consciente y de un objeto exterior. De este modo se reducen empero extremosamente las operaciones lógicas (que para Bardili expresan ya *eo ipso* entidades reales) a un juego algebraico, en base a la ley primera, que posibilita el paso de lo Uno a lo múltiple (no hace falta señalar la importancia de este problema en Fichte) del modo siguiente: «La posibilidad absoluta de *contar* se basa en que cabe repetir infinitas veces Uno, en cuanto *Uno y el mismo*, en *muchos*.» (§ 3, p. 2). Así, si llamamos A a la unidad, B al fundamento de conexión y b al objeto conectado, el «hombre», p.e., será: –B' + b' / B (p. 322). Este tipo de formulaciones será utilizado por el propio Fichte, por Schelling en sus especulaciones de «física superior», y repetido *ad nauseam* por los *Naturphilosophen*.

[178] Una referencia no es sin más una relación. Un amante puede cifrar toda su vida en estar referido a la amada, sin que ésta tenga ni idea de ello (así era, más o menos, el Dios de Aristóteles, que «mueve como amado», sin correspondencia por su parte). Pero el caso es aquí más complicado, porque la referencia no va de una «cosa» a otra, sino de la imagen al Ser, del cual ella es reflejo. Quizá cupiera hablar más bien del saber como de un «espejo», pero vivo, orgánico, en el que todos sus «miembros» –y sobre todo los pequeños «espejos», los «yo» finitos del «gran espejo»– pugnaran por hacerse sola e íntegramente espejo y, a su través, por hacerse lo reflejado (sin conseguir desde luego ni una cosa ni otra: *quis ut Deus?*).

tanto, el pensamiento no podía ser desde luego lo Absoluto, como no puede serlo tampoco la otra mitad antagónica. Y sin embargo, esta concepción de la Doctrina de la ciencia es la que presentan amigos y enemigos, sin que haya modo de quitársela de la cabeza.»[479] Y sin embargo, para nosotros, lectores hoy de Fichte, está ya claro que el saber es la *forma del ser objetivo*, aquello que hace del flujo de imágenes un conjunto sistemático, quiescente, al cual *atenernos* desde el concepto. Saber es reflexión, discurso, y en este sentido multiplicidad *ordenada*. Pues bien, la guía incondicionada de toda ordenación es la Unidad absoluta, inobjetivable del Ser, que el saber recoge «desde dentro», críticamente, de un modo finito, y entrevé como el Límite que, a la vez que anula sus pretensiones de progresar hasta ese Uno inmarcesible, lo constituye como «visión»: la *autoconciencia* es comprensión de los propios límites. Y como dirá Hegel después, quien conoce sus límites sabe sacrificarse. Así en Fichte: «El concepto encuentra su límite, se autocomprende como limitado, y este su pleno autocomprenderse es precisamente comprender su límite...; más allá reside la luz una y puramente *viviente*: ella remite fuera de sí misma a la vida o a la experiencia, pero no a esa grosera y miserable recopilación de fenómenos vacíos y vanos, a los que nunca se ha conferido el honor de existir, sino a aquella experiencia que contiene algo nuevo, a una vida divina.» (*WL* 1804; p. 82s).

En esta experiencia más alta no tiene sentido hablar del saber como efecto y del Ser como causa suya. El saber es la «reverberancia» múltiple de lo Uno: *lumen ex luce*, vislumbre de la luz, concreción del ojo que ve por estar bañado en la luz que lo deja ver, sin que ésta pueda ser contemplada a su vez[480]. Así que no «hay» un ojo y *además* la luz, sino que aquél está «implantado» en ésta, de la que es a la vez concentración («Yoidad», no «Yo») e irradiación (como si los «yo» finitos fueran rayos luminosos que parten del ojo del saber e iluminan el resto –de suyo inerte–, según la vieja fisiología griega): «Este ojo no está fuera de él (del Absoluto, F.D.), sino en él y es justamente la autopenetración viviente de la Absoluteidad misma.» (*WL* 1801; *W*. II, 19). Literalmente, el saber es la *ex–sistencia*, el consistir en «estar–fuera–de» la luz. Esa «consistencia» es pues prestada: sólo hay un único Ser; la «ex–sistencia» que es el saber no es sino la conciencia que ésta tiene –negativamente– del Ser, revelada en el «decir–es» (*Istsagen*) de la cópula[481]. El saber es la forma del Ser, el cual, a través de esa forma, *hace acto de presencia* (sin presentarse como tal: el Ser no es un ente). O a la inversa, el Ser sólo «está ahí» (*ist da*) en cuanto representado por su imagen.

---

[479] Así termina la Conferencia I de *WL* 1804, no sin que Fichte añada aún una última puya contra los «perfeccionadores» de su Doctrina, en clara alusión a Schelling (cf. también las cartas a éste de 31 de marzo y 7 de agosto de 1801; en *Leben und... Briefwechsel*, ed. de I.H. Fichte, ya cit.; II, 342 ss).

[480] Es evidente que la «esponja» Fichte está sumergida aquí en el mar de luz de Platón: «lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al cognoscente es la idea del bien (*την του αγαθου ιδεαν*)... y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al saber (*επιστημην*) y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz (*φως*, en el sentido de *lumen*, F.D.) y la visión es *a imagen del sol* (*ηλιοειδη*), sin ser el sol mismo, así en este mundo es acertado considerar que saber y verdad es *a imagen del bien* (*αγαθοειδη*), pero no tener a ninguno de ellos por el bien mismo.» (*Rep*. VI, 508d/509a).

[481] Por eso no hay peligro de dualidad. Cuando la conciencia sabe *del* Ser (no: sabe *el* ser), no sabe de sí; o mejor: sabe que no sabe, y todo pensamiento queda anulado (cf. *WL* 1804, p. 36; ver también p. 39: «El centro de todo, pura luz. Si se debe acceder realmente a este centro, debe ser puesto y anulado el concepto, y debe ser puesto un Ser en sí inconcebible.»). Cuando la conciencia conoce (o mejor: construye) los seres y, a través de ello, se sabe a sí misma (autoconciencia), *presiente* que lo sabe *por* el Ser, pero no sabe de éste, pues vuelve entonces su ojo al orbe mudable, poniendo orden en él.

En suma, el saber –reflejo del Absoluto– presenta tres funciones o grados: él es *ex–sistencia* («salir–de–Sí», autogeneración del Ser como «cuerpo» o *lumen* de «luz), es *imagen* (en cuanto Palabra «oscilante», «pliegue» mediador del Ser y los seres) y es *manifestación* (Amor, donación mediata –a través de la Yoidad– del Ser a los entes). De esta manera, y aun sin abandonar el punto de vista trascendental (el único posible para nosotros, hombres), se deja orientar Fichte por una *metafísica de la luz* fuertemente impregnada de sabor johánico[482], y más: de neoplatonismo. Pues a partir de 1806 se encamina el último Fichte a una «religión»[483] difícilmente conciliable con un cristianismo ortodoxo, tras la que se adivinan las huellas de Plotino. Y hasta podríamos hablar aquí de una «trinidad emanatista», sin asomo en ella desde luego de *generatio intratrinitaria*. En Fichte, cada «esfera» es una degradación de la anterior. Pero no hay regreso, no hay *redención*: a menos que por tal entendamos la tensión por la autoanulación de lo que de suyo –salvo el Ser– es ya nulo: las cosas mundanas perecen fácticamente; los hombres (en cuanto inteligencia agente), espiritualmente, al integrarse en el único saber y borrar así su personalidad; el saber, en fin, está sostenido *gratuitamente* por Aquél de quien es reflejo. Acerquémonos brevemente a esta «trinidad». 1) El Ser es en efecto el Uno (*tò hén*), lo inamovible[484] e inconstruible (y por tanto, no susceptible de ser «probado» mediante hipótesis: *tò anypótheton)* que está no sólo más allá del ser (*epékeina tès ousías*, decía Platón), sino también –con Plotino– más allá del saber. 2) Éste, el saber, es similar al *noûs* plotiniano: la libre manifestación de la pura actividad, o sea: «visión» que se intuye a sí misma (de ahí la autoconciencia). Pero esa «visión» no es *luz de luz* (como sería en cambio el Cristo); digamos: proviene del Ser (hablando en cristiano: del Padre) pero *no* va al Ser, sino que ha surgido literalmente «de la nada» por un *actus* absolutamente libre de Éste. El saber *podría no existir*. En este sentido, es radicalmente contingente[485]. El Ser no necesita del saber para ser (aunque sí para *ex–sistir*, para «estar–ahí» como fuerza infinita de «decir: es»). El saber es el *factum originarium*, la raíz

---

[482] Véanse las lecciones 8 a 10 de la *Anweisung zum seligen Leben* («Introducción a la vida beata»; acaba de aparecer tr. esp. en Tecnos. Madrid 1996), que comentan en profundidad el Prólogo del Evangelio de San Juan.– Hay por lo demás una extraña (pero no descabellada) conexión entre los ardores revolucionarios de 1793 y las piadosas especulaciones religioso–filosóficas de 1805 en adelante. Estas últimas tienden en efecto a una suerte de «comunismo» de los espíritus, con claras repercusiones políticas (puestas de manifiesto en los *Discursos a la nación alemana*, de 1808). Pues cabría preguntarse: si sólo el Ser *es*, y sólo el saber *ex–siste* (como reflejo de aquél), ¿a qué vienen las conciencias individuales, los «yo» finitos? ¿Por qué, en suma, este riguroso *monismo ontológico* había de transformarse, primero, en un *dualismo gnoseológico* (con dos principios–guía del saber: la *libertad absoluta*, ascendente, y el *Ser absoluto*, descendente) y luego en una *diseminación* de conciencias, ordenadoras del desierto de arena de lo sensible? La respuesta rezuma cristianismo johánico (con ribetes neoplatónicos, desde luego): para que nada quede «suelto», a su aire, sino –recogido en un *lógos* viviente– elevado a través del hombre, cada uno en el grado de formación que le corresponde, al Absoluto. Y ese quehacer corresponde a las conciencias individuales, las cuales, a su vez, deben abnegada y «polifónicamente» reunirse en «mancomunidad» para, deponiendo en y por libertad su propia individualidad (engolfada en lo terrestre, y por tanto «esclavizada» justamente en su egoísta «arbitrio»), alzarse así *una voce* al Creador: *«ιvα παvτες εv ωσι, ut omnes unum sint»* (Jo. 17, 21). En esta línea se inscribe el extraordinario pasaje de *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805), que en cierto modo recoge todos los afanes e ideales fichteanos, y otorga un fuerte tinte religioso a la tema revolucionaria de libertad, igualdad y fraternidad. Existe una pluralidad de individuos, dice allí Fichte: «para que en esa multiplicidad, y luchando contra ella, pueda llegar a formarse con libertad la unidad de la vida, que es y debe ser conforme a la idea divina; si la vida humana no ha sido formada en unidad por la naturaleza, ello obedece al fin de que ella ha de vivirse a sí misma encaminándose a la unidad, para que así todos los individuos separados se fundan, a través de la vida misma, en una igualdad de convicciones (*Gesinnungen*).» (*W.* VI, 369).

[483] De la que algo diremos al final de este apartado. Ver también n. 489.

[484] *Anweisung*...; *W.* V, 405: «no hay en él nacimiento ni muerte, cambio ni juego de formas y estructuras, sino siempre el mismo sereno ser y permanecer.»

[485] Cf. *WL* 1801, espec. §§ 24 y 48; *W.* II, respect. 51 s. y 157s.

legal de la libertad (que Kant veía a su vez como *factum)*. Por eso, Fichte puede al final concederle la razón, paradójicamente, a Jacobi: es cierto que la misión de la filosofía «consiste en revelar la *existencia*»; también lo es que aquélla «descansa sobre el saber como un *hecho*». Pero ella revela la Existencia del Ser, del cual el saber es su *ex–sistencia*; y ese único «hecho», esa Aparición de Verdad, ha de trascenderse a sí mismo para vislumbrar la Ley que lo constituye, pero que él mismo *no se ha dado* (contra la «autonomía» kantiana). La *Doctrina de la ciencia* es la autocomprensión del saber en base a *su* Ley, pero *no* la comprensión de ésta[486]. 3) El mundo de los «hechos», el de la vida inmediata de los hombres, no existe en Verdad: todo en él es apariencia. Con frase impresionante, dice Fichte: «La realidad toda, como tal, no es en general nada más que la tumba del concepto, que se quiso ensayar en la luz.» (*WL* 1804; p. 28). En efecto, en un arranque «gnóstico», llama nuestro autor al concepto: «creador del mundo» (*Welterzeuger)*, en cuanto que éste –con un rasgo verdaderamente «demiúrgico»[487]– transforma la energía de la Vida divina en un «ser» relativamente fijo (ésa es la tarea conceptual: fijar y determinar lo absolutamente móvil). De modo que sólo hay algo así como «mundo» para el concepto, y en el concepto, no para el Ser. Pues: «en verdad y en sí, no hay nada ni nada llega a ser por toda la eternidad, salvo el Dios viviente en su vitalidad» (*Anweisung*; *W.* V, 454).

Estamos muy cerca del *prope nihil* agustiniano, o sea de tener al mundo por «casi nada»: por algo cuyo «conocimiento» (construcción formal, diría Fichte) sólo vale para «probarnos» a nosotros mismos que no somos del mundo, sino que éste es mero escenario de nuestra actividad ascendente[488]. Pero, al contrario del Obispo de Hipona, Fichte no puede ansiar «conocer» (*scire*, decía el Santo) ni a Dios –ello sería blasfemia, para este ardiente soñador del Uno– ni al alma –ésta, el «yo» finito, debe anularse en el saber–. El alma ansía saber el saber (y, con ello, dejar de ser un individuo). El saber se sabe a sí mismo y, cuando ello acontece, sabe de su no–saber y de su no–ser, abriéndose en consecuencia al Ser, es decir: a lo Uno (y lo único) que es. ¿Y nada más? Nada más *en absoluto*.

Desde 1800, Fichte (ese hiperluterano destinado por la Familia von Miltiz a la carrera de pastor evangélico) predicó, incansable, la «buena nueva» de una libertad abnegada que debe tender hacia Dios. Pero «los suyos» no le reconocieron: ni siquiera supo o quiso hacerlo el grupo de «iniciados» que pudo asistir a sus lecciones–sermones de Berlín. Sin embargo, su defensa de una filosofía estrechamente unida a la religión, y que reivindicaba una extraña «experiencia» no–sensible, sería recogida por su propio hijo, Immanuel Hermann Fichte[489], por Christian Weisse y otros, a partir de la publicación

[486] Cf. *Die Wissenschaftslehre* 1812; *W.* X, 344.

[487] Sólo que aquí falta la *chora* platónica, o sea: la materia de base, tan eterna como el Modelo que en ella, a duras penas, plasma el Demiurgo. A menos que identifiquemos (y los elogios al «realismo superior» así lo hacen suponer) esa «materia», ese flujo continuo que es el «fondo» o *mare magnum* de las cosas, con el En–Sí – En verdad, todo ha surgido de la nada, y sigue siendo nada: «Lo Uno es, y fuera de este Uno no *es* sencillamente nada.» (*WL* 1804, p. 244).

[488] Cabe hacerse, al respecto, la pregunta que muchos lectores puedan estar haciéndose ya desde hace tiempo: ¿para qué tanta fantasmagoría? ¿A cuento de qué viene el espectáculo del mundo, y por qué nos enredamos en él? También Fichte se lo pregunta. Y su contestación es coherente con su hiperbólico «idealismo de la libertad»; que sólo en cadenas se tiende por ella: «Ahora bien, ¿qué es lo que hace que confundamos la imagen con la vida misma, que la sustituyamos por ella, etc.? ... El saber proyecta la vida ante sí mismo, captándola y afianzándola. Y esto, el *afianzamiento* –o sea, el llevar consigo mismo un antagonismo, una no–vida, una *vim inertiae*– es la sola ley fundamental del saber... Es como si el saber colgara a la vida absoluta pesos para poder aprehenderla y hacerla plástica.» (*Die Wissenschaftslehere* 1813; *W.* IX, 72).

[489] El cual pensaba por demás que su padre había llegado demasiado lejos en sus especulaciones y defendía en cambio una *lebendigste Erfahrungswissenschaft* («Ciencia de la experiencia más viviente»). Cf. C.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. *II*. Berlín 1838 (hay

de las obras postumas en 1834/35, cuatro años después de la muerte de Hegel: un antídoto contra el supuesto «panteísmo» de éste y sus «nefandas» consecuencias en lo religioso y político. Quizá no se deba al azar que la edición de las Obras Completas (también a cargo del hijo, reuniendo así –casi– todos los escritos fichteanos) tuviera lugar justamente en 1841, cuando Schelling fue llamado a Berlín para luchar contra la «semilla del dragón» hegeliano. Pero ésta es ya otra historia. Por aquel entonces, hacía veintitrés años que Fichte había muerto de tifus, o sea: por obra de un ínfimo e imperceptible bacilo[490] perteneciente a ese mundo sensible que él, Fichte, tuviera despectivamente en nada.

reimpr.: Hildesheim 1967), p. 413.– Para esa época puede consultarse mi ensayo –limitado empero al desarrollo de la lógica– «La recepción de la *Lógica* de Hegel (1823–1859)», en: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Barcelona 1990, pp. 163–217.

[490] Por lo demás, el bacilo del tifus no sería descubierto hasta 1884, por Th.A.G. Gaffky. Curiosamente, el mismo año en que se completaba un «evangelio» alternativo al fichteano: *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche.

Tercera Parte

EL IDEALISMO ABSOLUTO Y SU ACABAMIENTO:

SCHELLING, HEGEL, SCHELLING

V

Yo, identidad y libertad: F. W. J. Schelling (1794 / 1809)

Bien puede considerarse la obra de Schelling como un caso único en la historia de la filosofía.[491] Es relativamente habitual que los pensadores atraviesen por diferentes eta-

[491] Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) es el único caso de «niño prodigio» de que pueda jactarse la filosofía. Nacido en Leonberg, en el Württemberg (el mismo pueblo en que, 204 años antes, naciera Johannes Kepler), ingresa a los quince años (tres menos de la edad reglamentaria) en el Convictorio de Tubinga, donde estudia filosofía y teología junto a Holderlin y Hegel, cinco años mayores que él. Conocedor de las fuentes de la filosofía y de la mitología griega, así como del hebreo y el árabe, Schelling comienza sus investigaciones por la exégesis bíblica y el estudio de los mitos (la misma temática que lo ocupará al final de su vida). Se cuentan de él muchas anécdotas del Convictorio: por ejemplo, que como homenaje a la Revolución Francesa plantó con Hegel un «árbol de la libertad» en el patio del seminario (lo cual es seguramente falso); que tradujo al alemán *La Marsellesa* y que, al echárselo en cara el Duque Karl Eugen -que se había personado en el *Stift*, alarmado por los ánimos revolucionarios de los seminaristas-, el jovencísimo Schelling, en lugar de doblegarse ante la autoridad, le dijo: «Alteza, todos nos equivocamos de muchas maneras» (*Aus Schellings Leben. In Briefen*. Ed. G.L. Plitt. Leipzig 1869; I, 32), etc. En todo caso, su conducta debió de ser intachable, ya que fue nombrado *Repetent* (encargado de «repetir», como resúmenes, las clases magistrales) del Convictorio. Nada más aparecer la *Grundlage* fichteana, se adueñó de tal manera de la nueva doctrina que (superando la hazaña de Reinhold con Kant) logró exponerla -según sus contemporáneos, y el propio Fichte- de forma más clara y concisa que el propio Fichte, en sus dos primeros escritos: *Ueber die Moglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* («Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general»: 1794, publicado ¡a los 19 años y a la sola vista de *Ueber den Begriff der WL*, cuando todavía no había publicado Fichte la *Grundlage!*) y *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* («Sobre el Yo como principio de la filosofía»: 1795). Pero como veremos, la supuesta explicación «ortodoxa» escondía una profunda modificación del fichteanismo, para nosotros patente ya en 1795 (Schelling publicaba tan rápido como escribía, y pensaba escribiendo, cosa que no dejó de tener consecuencias en este «escritor de la plaza pública», como Hegel lo llamaría), con sus *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* («Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo»). Pronto abandonaría todo revestimiento formal de estricta observancia fichteana, con el ansia de «complementar» la unilateralidad subjetivista de la *Doctrina de la ciencia*. Ocasión para ello fue su marcha a Leipzig, donde -como casi todos en la época- ofició de preceptor, aprovechando la estancia para estudiar en esa famosa Universidad (en poco más de dos años) medicina, matemáticas y física: la base empírica que necesitaba para fundar la «Filosofía de la Naturaleza», una «física superior» que ponía las ciencias al servicio de un ideal orgánico de Naturaleza muy cercano al de Goethe. Los primeros frutos no se hicieron esperar, y revolucionaron los ánimos de los primeros románticos: *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* («Ideas para una filosofía de la naturaleza, como introducción al estudio de esta ciencia»: 1797; conocería una 2ª ed. en 1802, con cambios significativos debidos a la influencia de Hegel) y *Von der Weltseele, eine Hypothese der hoheren Physik zur Erklarung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhaltniss des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsatze der Naturphilosophie*



Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

---

an den Principien der Schwere und des Lichts. («Sobre el Alma del mundo, una hipótesis de Física superior como explicación del Organismo universal. Junto con un tratado [añadido en la 2ª ed.: 1803] sobre la relación de lo real y lo ideal en la Naturaleza, o: Desarrollo de los primeros principios de la Filosofía de la Naturaleza en los principios de la gravedad y de la luz»: 1798; el larguísimo título –los títulos exhaustivos se llevaban mucho por entonces: recuérdese a Bardili– muestra claramente la «superación» schellingiana de Fichte y la decisión de integrar corrientes herméticas renacentistas –sobre todo Giordano Bruno–, un «newtonianismo» muy modificado por Le Sage y Franz von Baader, la absolutización de la «dinámica» kantiana –una de las partes de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, de 1786–, y descubrimientos entonces recentísimos sobre los llamados «fluidos imponderables»). Sin embargo, no dejaba de servir todavía a la causa fichteana, como muestran sus *Abhandlungen zur Erklarung des Idealismus der Wissenschaftslehre* («Tratados para la explicación del idealismo de la Doctrina de la ciencia»; tal es el título de la 2ª ed., de 1809; originalmente publicados en 1797 en el *Philosophisches Journal* de Fichte y Niethammer bajo el título de: *Panorama general de la más reciente literatura filosófica*).– Sin embargo, el documento más importante de esta época es un fragmento anónimo de dos páginas, escrito de mano de Hegel a principios de 1797. Franz Rosenzweig, que publicó el brevísimo escrito en 1917, lo llamó *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, y con ese nombre ha pasado a la historia. Todavía se discute sobre su autoría (puede ser de Schelling, de Holderlin o de Hegel). Esta espléndida muestra de «filosofar en común» (los cursis llaman ahora a esto *brain storming*) presenta en verdad rasgos de los tres grandes pensadores. Falta el comienzo. Las primeras palabras son: «*una ética*», seguida por la afirmación de que la metafísica ha de caer en la moral, de lo cual –se dice– habría dado Kant tan sólo un ejemplo, para pasar luego –nada menos– a la creación del mundo de la nada *junto con* el ser libre y autoconsciente y la adecuación de aquél a éste: «¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?» (Todas éstas son ideas fichteanas que ya conocemos). Pero la «deducción» del mundo –y de las correspondientes disciplinas– que sigue muestra ya una entera independencia de esos maestros. La primera condición es el establecimiento de una «física en grande» y con «espíritu creador» (lo cual conviene perfectamente a Schelling, único que siguió esa línea). La segunda propone –sin quedarse tampoco corta– la abolición futura del estado, por ser éste una «maquinaria». Tan «anarquista» idea fue defendida por Fichte ya en 1794, en sus *Lecciones sobre el destino del docto*, pero el estilo y la argumentación remiten claramente al joven Hegel, así como la continuación del *Altestes Systemprogramm*, a saber: tras desenmascarar la miseria política, hay que acabar con la «superstición» y con la «casta sacerdotal», que persigue a la razón revistiéndose arteramente de una terminología racional (alusión al odiado Storr, Profesor de Teología en el Consistorio, que utilizaba a Kant para reforzar la vieja teología, desfalleciente justo por obra del kantismo). Por fin, aparece la Idea de todas las ideas anteriores: la «Idea de la *Belleza*», que unificará «ver-

dad y bondad». Esta absolutización ontológica de uno de los trascendentales (*pulchrum*) corresponde sin duda a Holderlin, así como la alada continuación: al final de los tiempos, no existirá sino la «Poesía» –al igual que sucediera al inicio, cuando ésta era «Maestra de la Humanidad» (un préstamo herderiano)–, sustituyendo a todas las demás ciencias y artes (a su vez, una idea que recuerda a Rousseau, venerado por entonces por Holderlin). La profecía alcanza su *clímax* cuando se exige quiasmáticamente que el pueblo se haga racional y el filósofo sensible: «Monoteísmo de la razón y del corazon, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡eso es lo que necesitamos!». Entonces habrá una «nueva Mitología» (la denominación hizo fortuna, y Fr. Schlegel la hará pública tres años después, en su *Gespräch über die Poesie*; como veremos enseguida, en el Círculo de Jena sólo tomaba parte Schelling –y en efecto, se nota su presencia en ese «diálogo»–, de modo que cabe conferir la paternidad de esta idea a nuestro autor). No menos famoso se ha hecho hoy el otro sinónimo: «Mitología de la razón» (con este título: *Mythologie der Vernunft*, han publicado una ed. crítica del manuscrito –en Frankfurt/M. 1984– Chr. Jamme y H. Schneider; ambos, por entonces, en el Hegel-Archiv de Bochum, de modo que ya podemos sospechar el subtítulo: *Hegels »altestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«*). Por fin, se llega a una idea efectivamente cara al Hegel de esta época: la «Religión del Pueblo», gracias a la cual ilustrados e incultos estrecharán sus manos (claro que este sueño de «reconciliación» universal también se halla en Hölderlin. Basta leer su grandioso himno escatológico «Fiesta de la Paz»). El manuscrito acaba con una proclama tan revolucionaria como peligrosamente aristocrática (en la que resuena seguramente la voz de Schelling): «entonces reinará una general libertad e igualdad de los espíritus». Falta la «fraternidad». Pero ésta –y seguramente tampoco los otros dos ideales– no surge directamente del pueblo, sino que le ha de ser impuesta (muy en el sentido del evangélico «envió Dios un hombre al mundo, cuyo nombre era Juan»; y aún cabe apuntar más alto: hacia un nuevo Mesías): «Un espíritu superior, enviado del cielo, tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros, ella será la última y más grande obra de la Humanidad.» Tales son las últimas palabras del controvertido fragmento, que –como era de esperar– figura en las distintas ediciones de los tres amigos, como si fuera obra propia de uno de ellos. También en las versiones españolas: J.M. Ripalda lo hace aparecer en su ed. de los *Escritos de juventud* de Hegel (México 1978, p. 219s.) y F. Martínez Marzoa en la suya de los *Ensayos* de Hölderlin (Pamplona/Madrid 1976, pp. 27–29; este editor quita con una mano lo que da con la otra: «si bien no es en sentido estricto obra de Hölderlin, lo es más de él que de cualquier otro», asevera sin más argumentación: p. 8). Por fortuna, J.L. Villacañas no ha querido sumarse a esta «querella» sobre «derechos de autor» (ya sólo morales), y en su excelente: *Schelling. Antología* (Barcelona 1987) no incluye el texto.– Pero volvamos a terreno más claramente schellingiano: *Sobre el Alma del mundo* impresionó muy favorablemente a Goethe, mientras que el *Panorama* hizo lo propio con Fichte. De manera que ambos conjuntaron sus fuerzas para traer a Schelling (con 23 años) a Jena en 1798 como profesor extraordinario, con la buena fortuna –para él, claro– de que sólo un semestre más tarde fuera despedido Fichte de su cátedra por presunto ateísmo –como sabemos– y elegido Schelling como sucesor de aquél, gracias a los buenos oficios de Goethe, muy interesado en que Jena recobrara la calma política (la «física superior» no haría temblar las bases de ningún estado).– Los cinco años siguientes, en Jena, entronizarían a Schelling como *el* filósofo de la época (no sin levantar oleadas de enemigos, tanto por parte de almas pías como de los científicos de profesión). Y ello, no sólo como indiscutible fundador de la novísima Filosofía de la Naturaleza, que tendría numerosos adeptos: Eschenmayer, Oken, Schubart, Carus, J.W. Ritter, Steffens, etc. (es mejor llamar a ese «movimiento» por su nombre original: *Naturphilosophie*, para distinguirlo de otras doctrinas, correspondientes a una disciplina que va de los albores griegos de la filosofía a Hegel y Hartmann), sino también como el creador de la *Identitätsphilosophie*. A este respecto, justo en mitad del período se publica la obra maestra de Schelling (al menos en cuanto a coherencia y completud), cuyo título supone un grito de triunfo frente a Kant (estancado en «meras» *Críticas*) y a Fichte (al parecer incapaz de saltar de la *Doctrina* de la ciencia a la *Ciencia* misma): *System des transscendentalen Idealismus* («Sistema del idealismo trascental»: 1800; hay una buena edición de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, que reproduce la paginación alemana. Barcelona 1988; citaremos por esa versión como *Syst.* pero dando las págs. originales).– En Jena entra Schelling en contacto con el primer Círculo de filósofos y poetas románticos (los hermanos Schlegel y Novalis, sobre todo). El *Symphilosophiren* («filosofar en común») practicado por el Círculo rebasaría los límites de lo académico al «quitarle» Schelling la mujer (con buenos modos, eso sí, y con el resignado consentimiento del marido) a August Wilhelm Schlegel. Caroline Böhmer–Schlegel–Schelling (por llamarla con el nombre de sus tres maridos) era hija de J.D. Michaelis, un reputado orientalista de Gotinga a quien el gran Lessing alabaría. Doce años mayor que Schelling, había enviudado de su primer marido y llevaba dos años casada con el mayor de los Schlegel cuando Schelling entró, como un ciclón, en su vida. De sus tres hijos vivía solamente Auguste, que sería confidente de su madre en su ilícito amorío. Caroline es sin duda una de las mujeres más fascinantes de la historia de la cultura alemana (y eso que estamos en una época única de florecimiento intelectual –a través de los «Salones»– de las mujeres: piénsese en Rachel von Varnhagen, Bettina von Arnim o Caroline von Günderrode; y en un plano más recoleto –aunque no menos fascinante– Suzette Gonthard, la divina «Diotima» de Hölderlin). De Caroline diría Jean Paul que había traído al mundo el espíritu de la poesía (pero también tenía poderosos enemigos: Schiller la llamaba «Madame Lucifer» y Hegel, a la muerte de Caroline, comentaría que «el diablo la debe de haber recogido»). Realmente es impensable la febril producción de Schelling en los años de Jena y Würzburg sin la presencia de su musa – Pero no sólo se dedicaba nuestro filósofo por entonces (en torno a los 25 años) al amor y la poesía, sino que procuraba cimentar por todos los medios su posición hegemónica. Y así, en 1800 logró traer a Jena como

Privat–Dozent a su íntimo amigo Hegel, que le pagó el favor de un modo inestimable, a saber: escribiendo una brillantísima diatriba contra Fichte y, de paso, contra quienes –Reinhold, Bardili, Jacobi– estorbaban la meteórica carrera de la «filosofía de la identidad»: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX, de Reinhold* (: 1801; hay una muy cuidada edición de J.A. Rodríguez Tous. Madrid 1989). Durante muchos años, la época estimó que la «dualidad» Schelling–Hegel representaba una misma filosofía (entre 1795 y 1799, Fichte había creído lo mismo de Schelling, como en 1792 Kant de Fichte, en nuestro tiempo pensaría Husserl de Heidegger, etc.; la historia del pensamiento –desde el «parricidio» de Parménides a manos de Platón– está llena de estos «asesinatos»). La creencia se reforzaría con la edición común (y sin señalar la autoría de cada artículo) de una revista tan legendaria como de corta duración: el *Kritischer Journal der Philosophie* (1802/03).– La publicación se interrumpiría abruptamente, así como la estrecha colaboración, justo a tiempo para que Hegel pudiera desplegar sus alas (al igual que en 1799 le pasara a Schelling con Fichte). Al escándalo producido por el divorcio de Caroline y su boda con Schelling (1802) y la acusación –muy peligrosa, entonces– de «criptocatolicismo» se uniría uno de los fracasos más terribles de la vida de Schelling. Auguste había caído enferma, y el padrastro se ofreció a curarla –despachando violentamente al médico que la atendía–, como una prueba de la superioridad de la «medicina especulativa» sobre la tradicional. Pero Auguste murió enseguida, y Jena se convirtió en un lugar hostil para los Schelling (el padrastro no era doctor en medicina, ni tampoco en filosofía, sino sólo en teología), que se trasladaron a Würzburg, no sin que el filósofo dejase atrás una brillantísima serie de escritos (se ve que sus amores con Caroline lo estimulaban): *Darstellung meines Systems der Philosophie* («Exposición de mi sistema de filosofía»: 1801; única exposición publicada de la «filosofía de la identidad», ya que el *Sistema* de 1800 exponía aquélla desde el lado subjetivo), el diálogo *Bruno* (1802; la obra está salpicada de especulaciones neoplatónicas y místicas, característica acusada desde entonces de un filósofo que empieza así a hacer sus pinitos de «teósofo»; hay tr. de F. Pereña. Barcelona 1985), o la publicación de un importante ciclo de lecciones *Ueber die Methode des akademischen Studiums* («Lecciones sobre el método de los estudios académicos»: 1803; hay tr. de Mª A. Seijo, en la fenecida Editora Nacional. Madrid 1984). Sin embargo, la obra más hermosa del período, correspondiente a las lecciones sobre *Philosophie der Kunst* («Filosofía del arte»: 1802/1803), aparecerá sólo postumamente, en la edición de Obras Completas –a cargo del hijo de Schelling– de que hablaremos al final – En Würzburg escribe una pequeña joya poco conocida (pero que marca inexorablemente el nuevo rumbo: la filosofía de la religión), incluida por J.L. Villacañas en su *Antología* (pp. 243–286): *Filosofía y religión*, de 1804. Esta es la única obra independiente publicada en el período de Würzburg (1803–1806), dominado enteramente por la *Identitätslehre*, como cabe apreciar por el escrito postumo que recoge lecciones de 1803/04: *Sistema de la entera filosofía y de la Filosofía de la Naturaleza en particular* (entre sus oyentes se encontraba Lorenz Oken, ganado desde entonces para la «causa» de la *Naturphilosophie*, causa cuya culminación buscaba ardientemente Schelling mediante una *Organik*, o «Construcción del organismo humano»: una *speculative Medizin*, promovida mediante la creación de una nueva revista: *Anales de la Medicina como Ciencia*, de corta duración. No puede pasarse por alto al respecto la colaboración de Schelling con el médico Joseph Windischmann, el cual, aparte de unos importantes *Grundzüge zu einer Darstellung des Begriffs der Physik*, de 1802, y de *Ideen zur Physik*, de 1804, traduce en ese último año el *Timeo* –para Windischmann, el primer documento griego de la «verdadera física»–, dedicando la versión a Schelling, el cual creía por su parte que esa obra –capital para entender las especulaciones filosófico–naturales de esta época– era en realidad un escrito *cristiano*, que habría sustituido a un original griego perdido). En 1804 muere Kant, y Schelling escribe una magnífica necrología del maestro, insistiendo en la personalidad jánica de éste: con él habría acabado una época para siempre, a la vez que Kant «habría atisbado» una nueva, sólo *negativamente* adelantada por su criticismo (alusión al gran tema de la etapa final de Schelling: la distinción entre filosofía positiva y negativa). En Würzburg, ciudad francona anexionada al nuevo estado de Baviera, Schelling encontraría fuertes resistencias, procedentes de bandos antitéticos: los racionalistas tardoilustrados, encabezados por H.E.G. Paulus (editor en Jena de las Obras Completas de Spinoza –en cuya redacción intervendría también Hegel–, y ya desde entonces feroz enemigo de Schelling, a quien tachaba de místico y oscurantista), y los católicos, tanto clericales como ilustrados; estos últimos tendrán significativamente a la nueva filosofía por un extraño brebaje de misticismo y materialismo, de oscurantismo y de ateísmo, presentado además formalmente mediante una mezcla inadmisible de poesía y metafísica. Puede decirse que se agolpan ya aquí todos los reproches que desde entonces se harán a Schelling, y que Hegel fijará lapidaria e injustamente. Y todavía algo más importante: sus más grandes seguidores comienzan a rebelarse –como de costumbre– contra el joven maestro. Eschenmayer (a cuyos estímulos y críticas se deben los dos escritos fundamentales de 1804 y de 1809) pensará –como si fuera un «Jacobi» procedente de la *Naturphilosophie*– que es necesario «saltar» de la filosofía a la *Nichtphilosophie* (algo que *suo modo* realizará el propio Schelling maduro, si por «No–Filosofía» entendemos un pensar *existencial*, positivo). Y J.J. Wagner contribuirá igualmente al «salto» al criticar en Schelling justamente todo lo que éste criticará después en Hegel: que el Absoluto no puede ser conocido, sino a lo sumo «reconocido», y que partiendo de lo ideal es imposible acceder a lo real por «construcción» alguna (cf. de Wagner sus *System der Idealphilosophie* y *Ueber das Wesen der Philosophie*, ambos de 1804). En todo caso, bien puede decirse que es en Würzburg, y en torno a estas fechas, cuando comienza el gran giro schellingiano: la *Naturphilosophie* quedará paulatinamente relegada en favor de una atención creciente a la política y la religión. Véase p.e. la carta a Windischmann de 16 de enero de 1806:

«la religión, las creencias públicas, la vida del estado es el eje en torno al cual todo se mueve». (*Briefe und Dokumente*. Ed. de H. Fuhrmans. Bonn 1962/5; III, 294).– Los grandes acontecimientos políticos tienen su repercusión en la azarosa vida de Schelling. Tras la batalla de Austerlitz y la subsecuente Paz de Presburgo (26 de diciembre de 1805), Baviera –aliada de Napoleón contra Austria– ve incrementar su territorio, se convierte en Reino y alcanza la primacía en la Federación del Rin. Pero como compensación, Würzburg deja de ser ciudad episcopal para convertirse en Principado, bajo la égida del austríaco Fernando de Toscana. La reacción clerical es virulenta, y Schelling se ve obligado a abandonar la ciudad y trasladarse a Munich, la ciudad que lo acogerá durante treinta y cinco años; en ella se cimentará su fama mundial. Sólo que en Munich –una capital por entonces sin universidad– no podrá proseguir Schelling su actividad docente. El filósofo es llamado a la Academia de Ciencias (presidida desde 1804 por Jacobi), cuya solemne reapertura –de acuerdo al nuevo orden– tendrá lugar el 27 de julio de 1807, a la vez que se establece una Academia de Bellas Artes, de la que Schelling será por quince años secretario general. En Baviera tendrá lugar una sorda y enconada batalla entre la clase política ilustrada y protestante (la reforma legislativa fue encomendada a A. Feuerbach y la educativa a Niethammer: algo fundamental –como veremos– para la vida de Hegel) y la población y el clero, aferrados a un catolicismo integrista. De todas formas, Schelling supo mantenerse prudentemente al margen de esas luchas, hacerse amigo del *Kronprinz* Ludwig y ser nombrado Caballero de la Legión de Honor: nuestro filósofo se convirtió pues en F.W.J. *von* Schelling. Una primera ocasión de lucimiento le fue dada con motivo del cumpleaños del rey Maximilian Joseph, al pronunciar en la Academia de Bellas Artes el discurso: *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza* (12 de octubre de 1807). Pero ese mismo año vería la separación definitiva entre Schelling y Hegel. Ya en otoño de 1806 se había producido una clamorosa ruptura de Schelling con Fichte, al publicar aquél su *Exposición de la verdadera relación de la Filosofía de la Naturaleza con la doctrina mejorada* [o corregida: *verbesserten] de Fichte*. De manera sutilmente venenosa, el nervioso Schelling concede al antiguo maestro (a la vista de los escritos fichteanos, «populares» y religiosos, de 1805 y 1806) una sustancial mejora de la doctrina... por haber plagiado el propio sistema schellingiano. Una acusación insostenible, ante la que Fichte reaccionó con una dignidad que ciertamente faltó a nuestro suabo, el cual se pasaría por lo demás buena parte del resto de su vida acusando a los demás de plagio (como veremos, ello se convirtió en una obsesión enfermiza en el caso de Hegel) o de haber malentendido o degradado una doctrina ciertamente fluctuante. Así que no es extraño que a esa separación entre los antiguos aliados siguiera inmediatamente otra más dolorosa, esta vez con Hegel. Es verdad que éste, que había permanecido en Jena, no había contestado a la propuesta de colaboración en los *Anales de la Medicina como Ciencia*. Schelling le envió su escrito polémico contra Fichte, y esta vez sí contestó Hegel, excusando su silencio anterior por haber estado preparando una obra de inmediata aparición (la *Fenomenología)*, y reiterando su amistad (3 de enero 1807; *Briefe*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburgo 1969³; I, 132). El 1 de mayo de ese año le avisa del envío de la obra, advirtiéndole que los feroces ataques del Prólogo contra quienes mezclan poesía y filosofía (sin ser por tanto «ni carne ni pescado») y usan un huero formalismo no van dirigidos en absoluto contra el propio Schelling, sino contra sus secuaces. Esta *excusatio non petita* puede ser sin embargo sincera, ya que Hegel pide indirectamente a renglón seguido al amigo que le escriba una recensión de la obra: «Tampoco sabría de nadie mejor para introducir este escrito entre el público», le dice (Br. I, 162). Schelling se tomó su tiempo para contestar. Sólo el 2 de noviembre, aprovechando el envío de su discurso académico sobre las artes y la naturaleza, le dice en breve y fría carta que sólo ha leído el Prólogo, y le advierte con toda razón que allí no se hace diferencia alguna entre la propia doctrina schellingiana (nunca explícitamente nombrada, ni en la *Fenomenología*, ni en ninguna publicación hegeliana ulterior) y las deformaciones de los secuaces. Entre amigos –le dice– todo se puede conciliar: «salvo una sola cosa. Así, confieso no haber comprendido hasta ahora el sentido en que tú opones el *concepto* a la intuición. Bajo aquel término tú no puedes querer decir desde luego otra cosa que lo que tú y yo hemos llamado idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un lado por el cual es concepto, y otro por el cual es intuición.» *Ex ungue leonem*. La sola lectura del Prólogo ha llevado a Schelling a captar el motivo profundo de la disensión: el sistema de la identidad ha sido roto por Hegel. La carta termina: «Deseo que te vaya bien; escríbeme pronto. Cuenta con tu afecto tu sincero amigo Sch.» (*Br.* I, 194). La carta quedó para siempre sin respuesta. Muchos años después, en 1829, se volvieron a ver brevemente en el balneario de Karlsbad. Ambos cuentan el encuentro a sus respectivas esposas de muy diferente manera. Schelling: «Figúrate que estaba ayer en el balneario cuando oigo una voz un tanto desagradable y medio conocida, que preguntaba por mí. Luego, el desconocido dijo su nombre: era *Hegel*, de Berlín,... como hasta ahora no se ha llegado entre nosotros a una discusión científica –algo a lo que yo tampoco habría estado dispuesto–... he charlado a gusto con él un par de horas por la tarde.» (*Aus Sch. Leben*; III, 147). Hegel, en cambio: «ayer por la tarde me he encontrado con un viejo conocido –con Schelling– ... Ambos nos hemos alegrado del encuentro y juntado como viejos amigos de la misma cuerda.» (Br. III, 270). Schelling, cuya carrera inicial había sido fulgurante, no podía perdonar a Hegel su triunfal ascenso como catedrático en Berlín, mientras que él no podía –o no quería– impartir clases y tampoco parecía capaz de redondear su sistema ni darlo a la luz pública, como veremos. Ya llegaría la hora de la venganza – Pero volvamos a los primeros años de Munich. En 1809 hizo publicar Schelling un volumen colectivo: *Philosophische Schriften. I* (sólo aparecería el primero), donde se encuentra, junto con escritos ya publicados, la obra más bella, acabada y profunda del filósofo: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (hay excelente edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, con introd. del último y de Volker Rühle. Barcelona 1989). No es exa-

gerado decir que con esta breve obra (aparentemente, un escrito de circunstancias, motivado por las críticas de Eschenmayer) se coloca Schelling de golpe a la misma altura de los mayores pensadores. Pero el verano de ese mismo año ocurriría algo terrible, de lo que –también sin exageración– podemos decir que el filósofo nunca se repondrá por completo. En una macabra repetición de lo acaecido con Fichte y su esposa, Schelling se sintió enfermo y se trasladó con Caroline a Maulbronn, a casa de los padres del filósofo. Este mejoró rápidamente, pero Caroline, tras una breve excursión de tres días a pie, enfermó de disentería (la misma pestilencia por la que había muerto su hija Auguste) y murió el 7 de septiembre de 1809. El dolor de Schelling no conoció límites. Mandó erigir un monolito en el lugar, cuyas últimas líneas rezan: «Dios me la ha dado / la muerte no me la puede arrebatar.» En 1810 escribiría una extraña y mística novela en honor de la amada muerta: *Clara, o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus*. En ese mismo año, en Stuttgart, y retirado con licencia de sus cargos muniqueses, dictaría nuestro camaleónico autor unas lecciones privadas sobre el sistema de la identidad (las llamadas *Stuttgarter Privatvorlesungen*, editadas en Turín, 1973), que son sencillamente un prodigio de claridad de expresión, de exposición rigurosa y de ubicación histórico–filosófica del sistema (muy al contrario de la novela, donde aparecen curanderos, magos, niños a pique de morirse, etc.). Y la noche del 15 de septiembre de 1810 empezó a escribir una obra que le llevaría toda la vida y nunca publicaría: *Die Weltalter* («Las edades del mundo»), que habría de ocupar tres libros (sobre el pasado, el presente y el futuro). De ella existen tres versiones (aparte de las continuas reformulaciones a que sometió el proyecto) La última está recogida en la edición de su hijo (ver el final de la nota). Las dos primeras fueron editadas por M. Schröter en 1946. Esta gigantesca obra se empezó a escribir a la vez que la *Ciencia de la lógica* hegeliana, y en la mente del autor debería haber constituido en efecto un antídoto contra el idealismo que él mismo profesara, y que –según él– Hegel había llevado a extremos grotescos – En octubre de 1810 regresó Schelling a Munich, justo a tiempo para asistir a otro mazazo, esta vez contra su filosofía. El infatigable inquisidor Jacobi publicaría en 1811 *Von den gottlichen Dingen* (lit.: «De las cosas divinas», o sea: de las postrimerías), y allí acusaba de herética la doctrina de la identidad. Schelling, miembro de la Academia de Ciencias, no dudó en rebelarse contra su Presidente mediante un durísimo escrito: *Memorial del escrito sobre las postrimerías del Señor F.H. Jacobi*, aparecido a fines de enero de 1812 causando un gran escándalo. En junio de ese año, Schelling se casaría con Pauline Gotter. Fue en principio un matrimonio casi místico. Ambos adoraban a Caroline (amiga, confidente y por así decir «madre adoptiva» de Pauline, a la sazón de 23 años) y se unieron en un obsesivo culto a la memoria de la musa común. No obstante, el nuevo matrimonio traería estabilidad a la atormentada personalidad de Schelling (¡y Pauline le daría además seis hijos!). En todo caso, es claro que la muerte de Caroline influyó decisivamente en el profundo giro religioso experimentado por el otrora filósofo de la naturaleza y médico (algo diletante, a la verdad). El viraje, que venía incubándose desde 1804, se hizo público (para desilusión de muchos seguidores) en un extraño discurso académico de 1815: *Sobre las divinidades de Samotracia*. Por sus páginas brincan los «cabiros», la tríada mistérica Deméter, Perséfone y Dioniso, y una misteriosa divinidad principal: Hermes, sobre la cual se halla empero otro dios aún más misterioso y extramundano: el Demiurgo (éste es un fruto de la lectura del *Timeo* como obra «cristiana», según ya dijimos). La reacción fue desigual. El místico Franz von Baader alabó –como es natural– la obra, mientras que Goethe la parodiaría en su famosa «Noche de Walpurgis» de la segunda parte del *Fausto*, donde las Sirenas mencionan a los cabiros, y el propio autor hace aparecer a Proteo –en donosa alusión a Schelling–, transigurándose primero en una tortuga gigante, luego en delfín, y al fin en «figura de noble» (recuérdese que Schelling había sido nombrado caballero). Sea como sea, en el discurso se halla ya en germen la futura Filosofía de la Mitología, que –junto a la Filosofía de la Revelación– será el grande y obsesivamente repetido tema del último Schelling.– En 1816 se le ofrece a Schelling una cátedra en su antigua universidad: Jena. Pero éste la rechaza. Su hipocondría se acentúa, con continuas recaídas. En 1819 se le aconseja alejarse del clima muniqués. El gobierno le concede una licencia indefinida, pero le deja el sueldo percibido por sus cargos en las dos Academias. De modo que el filósofo pasa a Erlangen a fines de 1820. Y allí, en esa Universidad, imparte por fin lecciones universitarias (¡tras quince años de inactividad docente!), pero de manera voluntaria y extraoficial. Constituyen el ciclo de lecciones: *Initia philosophiae universae* (desde enero de 1821), donde nuestro «Proteo», sorprendentemente, parece tomar de nuevo conceptos y hasta terminología fichteana. El curso de verano de ese año vuelve empero a enseñar sobre «Sentido y surgimiento de la mitología». En general, impartirá lecciones en Erlangen hasta el invierno de 1823.– Pero en 1825 muere el rey Maximilian Joseph y lo sucede Ludwig I, profundo admirador de Schelling (confiará a éste la enseñanza filosófica del *Kronprinz*). Lo primero que hará este gran monarca será fundar la Universidad de Munich, llamando a las grandes luminarias del momento (todas ellas, conservadoras y viradas a lo religioso y aun místico, ciertamente: von Baader, Oken, Schubert, Joseph Görres; de modo que entre estas figuras resalta Schelling, no sólo por la talla filosófica, sino también por la orientación liberal). Nuestro filósofo conoce la gloria: en mayo de 1827 es nombrado *General–Konservator* de todo el patrimonio científico del estado, y en agosto, Presidente de la Academia de Ciencias de Munich (Schelling tendría el placer en su larga vida de ocupar los puestos importantes de sus grandes rivales: le había ocurrido antes con Fichte, ahora ostentaba el puesto de Jacobi, y luego ocuparía la cátedra de Hegel). De modo que no tuvo más remedio que asentarse definitivamente en Munich (en octubre de 1827), e impartir lecciones universitarias (44 lecciones de «Introducción a la filosofía», publicadas postumamente como *Zur Geschichte der neueren Philosophie*: «Historia de la filosofía moderna»). Sin embargo, él había anunciado clases sobre las *Weltalter*. En vano. También en 1829 volvería a ofrecer esta temática, sin impartirla. En cam-

bio, obtuvo de nuevo permiso para trabajar en la inconclusa obra (como Fichte, también la escribía siempre *ab ovo)*. Paulatinamente, iba fraguándose en el interior del filósofo el nuevo Sistema: el *System der positiven Philosophie*, que habría de constar de una Introducción histórico–filosófica, una parte «metafísica» (que habría de equivaler, *mutatis mutandis*, a la *Ciencia de la lógica* hegeliana, pero justamente como una filosofía «positiva», o sea, partiendo de la existencia y de una «experiencia» superior, no del concepto), la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación.– Mientras tanto, y ya desde 1834, había ido recibiendo noticias sobre una posible llamada a Berlín, para ocupar la cátedra vacante del odiado Hegel. Llamada a la que se resistía Schelling, que entre tanto podía darse el lujo de algo de lo que un filósofo no gozaba desde Aristóteles: ser el mentor del Príncipe heredero, Maximilian (que, por sus testimonios escritos, realmente adoraba a Schelling). Sin embargo, en 1840 accede al trono de Prusia Federico Guillermo IV, también gran admirador de Schelling y deseoso de hacerlo venir a Berlín para acabar con «la semilla del dragón del panteísmo hegeliano». La tentación era grande: sentarse justamente en la cátedra del enemigo muerto. Y Schelling sucumbió de grado a ella. En octubre de 1841 se traslada a Berlín, y el 15 de noviembre (exactamente diez años después de la muerte de Hegel) pronuncia su lección inaugural, con un éxito atronador. Entre los oyentes estaban (la lista es casi un compendio de todas las grandes figuras de la cultura alemana del momento): Friedrich Engels, el anciano Wilhelm von Humboldt, Kierkegaard, Cieszkowski, Michael Bakunin, Ferdinand Lasalle, Leopold von Ranke, Jacob Burkhardt, Droysen, Savigny, Trendelengurg y el amigo de siempre: Heinrich Steffens. Sin embargo, el éxito público duró poco (no el apoyo gubernamental, desde luego: fue nombrado *Geheimer Oberregierungsrat*; algo así como Consejero de Estado). Su «Filosofía de la Revelación» sonaba a algo añejo y, si se permite la expresión, a «música celestial» para los oídos prusianos. Mayor éxito tuvo la «Filosofía de la Mitología», impartida en 1842. En 1843, sin embargo, otro hecho desagradable venía a enturbiar la gloria del ascendente filósofo «oficial». Schelling, como estamos viendo, no se decidía a publicar ninguna de sus lecciones, en asombrosa antítesis con su frenética actividad de juventud. De modo que el perverso Paulus, el enemigo de siempre, lo hizo por él, publicando clandestinamente un *Mitschrift* o apunte de las lecciones sobre Filosofía de la Revelación, con un sardónico y larguísimo título: «La por fin revelada Filosofía positiva de la Revelación o Historia de la Creación, texto literal, enjuiciamiento e informe del descubrimiento schellingiano sobre la filosofía en general, Mitología y Revelación del cristianismo dogmático en el curso berlinés de invierno de 1841/42. Presentado al examen público por el Dr. H.E.G. Paulus». Schelling se encolerizó. Llevó a juicio a Paulus, y perdió, lo cual contribuyó aún más a su retraimiento y misantropía. Además, y ante las críticas de los hegelianos, comienza a obsesionarle un pensamiento, en una frenética huida hacia adelante, que sólo acabará con la muerte: antes de presentar al público la filosofía positiva, piensa, hay que terminar el sistema de la filosofía negativa («esencial» o «conceptual»). En una palabra, hay que ser como Hegel, pero mejor. Así que vuelve a la filosofía de la naturaleza (de ello da fe el curso de invierno de 1843/44: *Darstellung des Naturprozesses)*, como primera parte del sistema de la filosofía negativa, mientras sigue prometiendo dar a la imprenta todas sus obras inacabadas. Desde luego, en vano. En 1846 cesa su actividad docente. Y en 1848 sufre la Revolución, contra la que escribe un violento libelo conservador. Por fin, exhausto, ve acercarse el fin ya desde febrero de 1853. Sorprendentemente, el anciano es capaz de expresar sus ideas con una claridad hasta entonces inusual, en una nota sobre la ordenación de su futuro legado: «En la filosofía negativa –dice– o sea en la ciencia racional, lo ente es lo primero; y aquello que lo ente Es (Dios), lo *posterior*. El final de la filosofía negativa tiene lugar al requerir el Yo la inversión, la cual, por consiguiente, es al pronto un mero querer (análogamente al postulado kantiano de la razón práctica, pero con la diferencia de que no es la razón, sino el Yo –devenido práctico– el que, al ser él mismo personal, requiere personalidad, y dice: *Yo quiero*, lo cual está por encima de lo ente). Pero esta voluntad es sólo el *inicio*. Para que esto que está por encima de lo ente se pruebe como existente, para que haya una ciencia del existente (o sea, una filosofía positiva), debe haber algo, en lo cual él se pruebe como existente; y ese algo es, de nuevo, lo ente, sólo que ahora como posterior y *consequens* de aquél.» (En: *Schellingiana rariora*. Ed. de X. Tilliette. Turín 1977, p. 671s). Pero si ésta es la condensación más precisa de aquello que él, Schelling, debiera haber desarrollado de tener fuerzas para ello, todavía hay otra confesión más impresionante. Se dice que se acaba como se comienza. Y Schelling no deja de ser un «vástago» del *Pantheismusstreit* entre Mendelssohn y Jacobi, con la formidable confesión spinozista de Lessing que ya conocemos. Pues bien, en marzo de 1854, el viejo filósofo, al borde de la muerte, escribe a su hijo, el futuro editor de sus obras: «Hen kai pan, no sé otra cosa, dijo en su tiempo Lessing. Tampoco yo sé otra cosa.» (En A. Gulyga, *Schelling*. Stuttgart 1989, p. 377). Bien podemos considerar esas palabras como el testamento filosófico de nuestro «Proteo», el amado por reyes y príncipes, el odiado por los racionalistas y por las mentes piadosamente religiosas, el poeta, novelista, formidable polemista, excelente profesor, el otrora infatigable publicista y luego incapaz de dar a la imprenta ninguna obra. Schelling, el inclasificable. Murió en el Balneario suizo de Bad Ragaz, el 20 de agosto de 1854. El rey Maximilian, su pupilo, hizo erigir allí un monumento a su memoria. En su pedestal, una simple y orgullosa frase: «Al primer pensador de Alemania». También en Munich se alza una estatua suya, en la que figura altivamente Schelling como si fuera un tribuno romano, con un rollo de papel en la mano (no podía ser un libro publicado, claro). No está mal para un filósofo.– Su hijo, Karl Friedrich August, publicó en Cotta las *Samtliche Werke* (Stuttgart–Augsburgo 1856–1861; cit. en texto simplemente por vol. y pág. Hay edics. más asequibles, pero parciales, con la misma paginación: *Ausgewahlte Werke*, en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt; y *Ausgewählte Schriften*, en Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985). Posteriormente, Manfred Schröter publicaría las *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*.

pas, las cuales pueden llegar incluso a constituir una verdadera antítesis (más cerca de nuestros días, el caso del «primer» y «segundo» Wittgenstein es a este respecto paradigmático). Sin embargo, con el quehacer intelectual de Schelling ocurre algo realmente espectacular. No sólo nos vemos forzados aquí a quebrar –contra el uso establecido– la presentación unitaria de sus concepciones, debiendo intercalar entre el «segundo» y el «tercer» Schelling nada menos que la entera filosofía de Hegel, sino que incluso debieran ser colocadas las últimas producciones del pensador como pórtico de una historia de la filosofía contemporánea: fuera, pues, del círculo que este tratado viene estudiando[492]. Con todo, ningún manual de historia de la filosofía se ha atrevido a dar este paso, que aquí tampoco se va a dar. Tanta es la fuerza de la costumbre, por un lado, y sobre todo la natural extrañeza y aun escándalo que suscitaría, por otro, ese *interrumpere orationem* (que diría César), «partiendo» y dislocando así una obra que, al menos tendencialmente, no dejó de ser unitaria y de estar guiada por una Idea: la búsqueda de unidad entre los distintos elementos de la filosofía, primero, y de equilibrio interno de la filosofía consigo misma, en segundo lugar. Valga a pesar de todo esta cautela.

Con Schelling tenemos un verdadero «Jano» del pensamiento; es él quien rompe la vía *especulativa* del Idealismo Alemán, cuyo trazado tan poderosamente había ayudado él mismo a diseñar; y más: es él quien se separa abruptamente del «cartesianismo» que preside la filosofía moderna, desconfiando del poder de la humana razón para dar cuenta –siquiera formalmente– de sí misma y, de consuno, de la *existencia*. Si se quiere –con una formulación simplista y manida–, en el último Schelling la «existencia» es previa a la «esencia», guía a ésta y le confiere sentido, de modo que son muchos los que ven en el pensador maduro la primera presentación de la *filosofía existencial*. Sin embargo, un profundo hilo conductor une a Schelling con Descartes, asegurando la continuidad de la «metafísica» en un punto clave, mas al pronto poco atendido: el «voluntarismo», o sea, la primacía de la «voluntad» sobre el «intelecto». Cuando, al cabo de la calle, aquélla se identifica con el Ser y con el Fundamento, podemos decir que la metafísica ha entrado en la recta final que lleva a su culminación, y también a su consumación[493].

V.1.– EL «PRIMER» SCHELLING: LA BÚSQUEDA DEL ABSOLUTO.

Hace algún tiempo se tenía por un lugar común la dependencia estrecha del joven Schelling respecto a Fichte, hasta el punto de afirmar que sus obras de 1794 y 1795 se limitaban a comentar, glosar y ordenar las concepciones del «maestro»[494], de modo que no dejaba de causar asombro que sólo dos años después iniciara Schelling una serie des-

Munich 1965. Desde 1976 está en curso la *Historisch-kritische Ausgabe* (Stuttgart–Bad Cannstatt), a cargo de una Schelling-Komission en Munich, ed. por H.M. Baumgartner *et al*. Son muy importantes las publicaciones de inéditos alentadas por Luigi Pareyson en Turín, así como la ya cit. ed. de *Die Weltalter* a cargo de Schroter, a cuya obra dedicará Horst Fuhrmans una monumental *Schellings Philosophie der Weltalter*. Dusseldorf 1954. También Fuhrmans ha editado los *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bonn 1969.

[492] Pionera en este sentido fue la obra de Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Colonia 1955.

[493] Esta es la tesis, muy digna de atención, defendida por Martin Heidegger en *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* Frankfurt/M. 1988 (G.A. 42; corresponde al Curso de Verano de 1936; hay tr. en la ed. Monteávila, de Caracas) y en *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt/M. 1991 (G.A. 49; Curso de 1941).

[494] Ver p.e. E. Cassirer, *op.cit.*; III, 266: «los primeros escritos de Schelling... son un comentario ideal a la teoría de la ciencia. Nada indica, por cuidadosamente que los leamos, que entre ellos y el objeto de que tratan medie ninguna diferencia esencial.» (Téngase en cuenta que la ed. orig. de este vol. de *El problema del conocimiento* es de 1920).

lumbrante de escritos sobre una *Naturphilosophie* que parecía atentar contra los presupuestos últimos del fichteanismo[495]. Por otra parte, mayor asombro causa aún que Fichte no percibiera hasta la raya del nuevo siglo atentado alguno contra su filosofía por parte de Schelling; muy al contrario, el epistolario entre ambos prueba la estrecha afinidad que ambos jóvenes (Fichte tenía treinta y cinco años cuando aparecieron las *Ideen* de Schelling, a la sazón de veintidós años) sentían que reinaba entre sus concepciones, hasta el punto de que Fichte haría llamar a Jena en 1798 a Schelling para estrechar aún más la colaboración entre ambos. Obviamente, nosotros leemos e interpretamos *a tergo*, mirando hacia atrás, o sea desde el conjunto de la obra de los dos pensadores, con su respectiva evolución; y lo hacemos también *a través* de la «historia efectual» que esas obras y su recepción exegética han ido tejiendo. Desde esta doble perspectiva, basta una lectura medianamente atenta de las primeras publicaciones schellingianas para encontrar, por debajo de la terminología común, un mar de fondo muy distinto al del «idealismo crítico» fichteano. Y no sólo eso: preciso es advertir que *Sobre la posibilidad*... y *Del Yo*... fueron escritas cuando su autor conocía de Fichte –además de la *Reivindicación* y de la *Crítica de toda Revelación*: esta última, juzgada bien poco favorablemente[496]– el opúsculo *Sobre el concepto de la D.c.* (1794)[497], ya que el *Basamento* no había sido aún publicado en su integridad[498]. Curiosamente, será más adelante, y exactamente a la vez que Schelling escribe sus grandes obras sobre *Naturphilosophie*, cuando intente poner a prueba un «idealismo trascendental» cercano a los términos y conceptos fichteanos[499], pero

---

[495] El propio Cassirer tiene que echar mano a un supuesto «cambio radical... que sólo puede explicarse por el hecho de que, entre tanto, han pasado a ocupar su puesto en el horizonte visual de Schelling nuevos círculos de problemas y nuevos intereses problemáticos.» (*op. cit.*, III, 275). Claro que eso no es una «explicación», sino una tautología: es como decir que Schelling ha cambiado porque en él se han producido cambios, originados por problemas e intereses venidos «de fuera». Como si Schelling fuera el «saltamontes» de la filosofía.

[496] A Hegel, 4 de febrero de 1795 (en Hegel, *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 59): «Tú mismo escribes que mientras la lógica que Fichte introdujo en la «Crítica de toda Revelación» –quizá por acomodación o para divertirse con la superstición y recibir a mandíbula batiente el agradecimiento de los teólogos– siga pasando por válida, seguirá también en pie la locura filosófica.»

[497] Quizá no sea casualidad que sea precisamente en esta obra –y no en el *Basamento*– donde se traten con relativa extensión cuestiones de ciencia natural (*W.* I, 64–66) y donde, a pesar de conceder obviamente absoluta necesidad sólo a la *Wissenschaftslehre*, se proceda luego a una división que bien pudo influir en las dos «esferas» schellingianas: la de la naturaleza y la de la conciencia. Así, dice Fichte: «Todas las demás ciencias están abiertas a la libertad, tanto la de *nuestro espíritu* como la de la *naturaleza*, completamente independiente de nosotros.» (I, 66; subr. mío).

[498] Ver carta a Hegel, en la noche de Reyes de 1795 (Hegel, *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 53): «Acabo de recibir el comienzo de las explicaciones de Fichte mismo, los «Fundamentos generales (*sic* en la trad., F.D.) de la doctrina de la Ciencia». (Ya lo habrás visto anunciado... Pero no va a ponerse a la venta y dicen que sólo son apuntes para sus discípulos). Leyéndolo me he dado cuenta de que no me había equivocado en mis profecías.» A renglón seguido, dice Schelling: «Actualmente trabajo en una Ética a lo Spinoza. Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y práctica.» También el Prólogo de *Vom Ich* (fechado el 29 de marzo de 1795) concluye con la esperanza de «hacer realidad la idea de establecer un correlato (*Gegenstück*) a la Etica de Spinoza.» (I/1, 39).– El interés por ensamblar las doctrinas de Kant y de Spinoza era preponderante en Schelling, que desde luego no deseaba convertirse en un «propagandista» de ideas ajenas. Adviértase además que, intereses aparte, entre las dos primeras publicaciones media la Disertación en Teología *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*, de modo que –a pesar de su legendaria rapidez en escribir– poco tiempo podía quedarle a Schelling para estudiar las primeras entregas del *Basamento*. Es más: hablando de las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo* (1795), comunica irónicamente Schelling a Fichte (que lo acusaba de no haber «penetrado» en la DC): «Bien puede haber sido éste el caso, dado que, cuando aparecieron dichas Cartas, de hecho yo conocía de la Doctrina de la ciencia sólo los primeros folios.» (A Fichte, 3 de octubre de 1801. *Briefwechsel*. Ed. por W. Schulz, Frankfurt/M. 1968, p. 138). Sabemos con certeza, por lo demás, que Schelling no leyó la tercera parte del *Basamento* hasta principios de 1796 (carta a Niethammer de 22 de enero de 1796).

[499] Los *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (título dado a la 2ª ed., en 1809, tres años después de la definitiva ruptura con Fichte; el título original era *Allgemeine Uebersicht der neuesten*

establecido como una parte del Sistema que por entonces se estaba ya perfilando: el Sistema de la Identidad.

En la formación filosófica del joven Schelling se entremezclan aguas de tres corrientes principales: estudios bíblicos exegéticos, con atención predominante al cristianismo primitivo[500], la vía «sustancialista» lessingiano–spinozista[501] y el criticismo kantiano[502] (con las aportaciones del Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de 1793, y del opúsculo fichteano de 1794). De modo que puede desecharse sin exageración la cómoda imagen que habitualmente se tiene de los idealistas como participantes en una «carrera de relevos», según la cual Fichte habría prolongado a Kant, Schelling habría surgido de Fichte y Hegel de Schelling. En verdad, los tres estudiaron con ahínco las obras kantianas (si se quiere, con algo de simplicidad: Fichte está influenciado sobre todo por la *Crítica de la razón práctica*, Schelling por la *Crítica del Juicio*, y el joven Hegel por la *Religión, dentro de los límites de la mera razón)*. Y todos ellos tuvieron que enfrentarse con la primera *Crítica*, en búsqueda de una unidad –para ellos, rota– que relampagueaba, escondida, en pasajes de la «Deducción trascenden-

---

philosophischen Literatur) fueron publicados en el *Philosophisches Journal* en 1797 – El nuevo título *a posteriori* parece querer dar a entender que era él, Schelling, y no Fichte ¡el que tenía una concepción correcta de lo que debía ser la *D.c.!* Y el *System des transcendentalen Idealismus* de 1800, que marca ya el paso definitivo hacia la *Identitätslehre*, está hasta tal punto contagiado –no sólo terminológicamente– de «fichteanismo» que el propio Schelling, mirando hacia atrás sin ira, reconoce en 1827: «por aquel entonces sólo quería explicar el sistema de Fichte... Tal realización del idealismo de Fichte está contenida en mi Sistema del idealismo trascendental, aparecido en 1800.» (Schellings *Werke*. Ed. de M. Schroter; V, 166).

[500] 14 de febrero de 1795, Schelling confiesa a Hegel que le habría gustado reducir «toda la dogmática... a razones prácticas de la fe». Pero reconoce que le falta tiempo, y generosamente deja que el amigo dé los primeros pasos: «la cosa tiene que ser abordada en serio y de tu mano, amigo, espero el comienzo.» (En Hegel, *Escritos de juventud*, cit., p. 59).

[501] En la misma carta cit. en nota anterior, Schelling apunta: «Tampoco para nosotros (o sea, para Hegel y para él, F.D.) valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* del ser personal. ¡Entre tanto, me he hecho spinozista!» (p. 59).

[502] La lectura que desde Spinoza –siempre según la importante carta de 4 de febrero de 1795, en *op.cit.*, p. 59s– hace Schelling de Kant muestra cuán lejos se halla de los presupuestos de éste, y de Fichte. Así, muy «románticamente», lo que Schelling llama «Yo absoluto» es el Ser incondicionado, «puesto por la *Libertad*. El A y Ω de toda filosofía es Libertad.» Y como una temprana muestra de la subordinación del «Yo pienso» al «Yo soy», sigue diciendo: «El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto». Inmediatamente después se hace evidente el abandono de la perspectiva «finita», propia del criticismo kantiano–fichteano. Puesto que en el ámbito teórico (el de la *existencia*, dice) lo absoluto se estrella frente a las limitaciones, «*debemos* echar abajo estas barreras, es decir, debemos salir del ámbito finito al infinito (*filosofía práctica)*. Esta, *exigiendo* por tanto la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo suprasensible.» Acercándose vertiginosamente a un nihilismo cumplido, Schelling va así amontonando aniquilaciones: primero, de todo lo finito (y por ende de toda teoría); después, de la propia personalidad y de la conciencia (puesto que ésta «es imposible sin objeto»), es más: «nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad» (véase al respecto, *infra* nota 523). La meta es la «transición al ámbito absoluto del Ser», al cual nos acercamos indefinidamente por la *praxis* (así entiende Schelling, respectivamente, el «Yo» fichteano y el postulado kantiano de la inmortalidad).– Por lo demás, el sagacísimo Holderlin –que sí pudo asistir a las clases de Fichte en Jena– había sacado ya las consecuencias extremas de esta (forzada) coincidencia entre Spinoza y Kant. El 26 de enero de 1795 escribe a Hegel, sobre Fichte: «Su Yo absoluto (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto.» Hasta aquí había llegado también, por su cuenta, Schelling. Pero Holderlin continúa, implacable: «como Yo absoluto no tengo conciencia y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada.» (En Hegel, *op.cit.*, p. 57). ¡Así que Jacobi tenía razón! La novísima filosofía conducía necesariamente al nihilismo, y era insensato calificar al principio supremo («Yo es Yo») justamente de «Yo». Fichte, y no Kant, merecería entonces el epíteto de «Omnidestructor», que Mendelssohn aplicara al de Königsberg.

tal» y de los «Paralogismos»: el principio de la *autoconciencia*. Veamos cómo «lee» Schelling a Kant.

V.1.1 – La retorsión schellingiana del kantismo.

Dieter Henrich[503] ha sabido exponer de forma insuperablemente precisa lo que une y a la vez separa al idealismo de Fichte, Schelling y Hegel. Los tres estarían de acuerdo en: «pensar lo Absoluto en el Yo». Pero Fichte subrayaría el *Yo*, Schelling lo *Absoluto* y Hegel el *pensar*. Los tres partirán de Kant. En la primera *Crítica*, éste había señalado que si cada una de mis representaciones va acompañada de conciencia, para ello es preciso «que yo *una* una representación a otra y sea consciente de la síntesis de las mismas.» (*KrV* B 133). Es decir, es preciso que me represente la *identidad* de mi conciencia en las representaciones cambiantes. Tal es la unidad *analítica* de la autoconciencia, ya descubierta por Descartes (el «Yo pienso» –recuérdese– que debe poder acompañar a toda proposición con sentido), gracias a la cual es posible pensar como *concepto* algo común a diferentes representaciones. Pero a su vez, tal unidad analítica debe *presuponer* una *unidad sintética de apercepción*, patente en cada caso de conciencia de la síntesis de diversas representaciones. Tal «principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano.» (*KrV*, B 135). Ahora bien, ¿hay conciencia de esa unidad sintética? En otras palabras: ¿se nos da la unidad *sintética* de la autoconciencia? Para Kant, tal unidad es un «presupuesto» último para todo conocer: el foco del que irradian las categorías. Pero no es un principio *autorreferencial*. El conocer no se conoce a sí mismo. De una manera ciertamente desmañada (al menos terminológicamente), Kant había afirmado: «La unidad sintética de apercepción es pues el *punto supremo* del que ha de depender todo *uso* del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa *facultad* es el entendimiento mismo.» (*KrV*, B 134, n.; subr. míos). Pero, ¿cómo puede estar un «punto», por supremo que sea, fuera del edificio que él remata?, ¿cómo va a ser tal punto, identificado con la «facultad» del entendimiento –que por lo demás parece no «entenderse» a sí mismo–, el ápice de la entera filosofía trascendental? Ya sabemos que Kant admitía otros principios, a partir de este presunto «punto supremo»: por «abajo», el de la *sensibilidad* receptiva, que debería estar ligado con el del entendimiento en una incognoscible «raíz común». Por «arriba», Kant necesitaba de un principio de cierre de todo conocimiento: la *razón*, la cual, sin embargo, ¡sería –al menos para nosotros, hombres– algo incognoscible! Demasiadas «cosas» incognoscibles (¿inconscientes?) eran éstas para una filosofía que se pretendía «racional». Era como si Kant, absorbido por el problema de cómo conocer con verdad los fenómenos, hubiera desatendido el modo de proceder del conocimiento mismo: algo inadmisible en una filosofía que se autodenominaba «trascendental» (o sea, dedicada precisamente al modo de conocer *a priori* objetos posibles, y no al conocimiento efectivo de éstos). De ahí la famosa queja de Schelling: «La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando. ¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?... ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía!»[504]

¿Cómo ir «más lejos» que Kant? La unidad analítica de la autoconciencia entrega un «Yo» vacuo = X; ella se limita a señalar la *copertenencia* de una cláusula lógica con una serie de representaciones. Pero para que tal concordancia exista no basta con postular una cerrada (e incognoscible) *identidad* de la autoconciencia frente a la *multiplicidad* de repre-

---

[503] En sus lecciones de Heidelberg (1965/66), según testimonio de Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* Frankfurt/M. 1985, p. 24.

[504] Carta a Hegel (Reyes de 1795). En: Hegel, *Escritos de juventud*. México 1978, p. 53.



El Convictorio de Tubinga. Grabado de Partzschefeld, 1802.

sentaciones, dadas desde «fuera». Para conciliar la mismidad de la primera con la diversidad de las segundas es necesario poner ambos extremos en un mismo plano: el de la *existencia*. Aquí tropezamos con dificultades casi insuperables. Pues no se trata de la existencia empírica, fenoménica, del «yo», sino de la del «Yo» puro e incondicionado, el cual no puede ser susceptible de conocimiento objetivo; de otra manera, dejaría de ser «Yo» para convertirse en una «cosa»[505]. Y sin embargo, *ha de existir*; de lo contrario, tendríamos por un lado un fenómeno (el sujeto empírico) que parecería surgir, hiperfantasmáticamente, de la nada, y por otro una función lógica (la unidad analítica) de la que no se alcanza a ver en absoluto cómo podría garantizar la *síntesis* de las intuiciones. Ante este dilema, el propio Kant, como acorralado, admite una «existencia» del «Yo» que no es categorial (no es pues ni «realidad efectiva» ni «existencia óntica» o *Dasein)*: es la mera constatación de una existencia, a saber: del hecho de «que yo soy» *(dass ich bin)*, sin que podamos decir nada respecto a «cómo yo sea en mí mismo» ni «de qué modo aparezca» *(KrV*, B 156). Se trata de un *Aktus* de pura «espontaneidad», por el cual me es dada la existencia, pero sin que pueda determinar el modo en que deba poner en mí lo múltiple perteneciente a esa existencia. Para ello, advierte Kant, haría falta una «autointuición» *(Selbstanschauung)* *(KrV*, B 157, n.).

---

[505] En *Vom Ich*, Schelling juega muy bien con el idioma alemán: «Llamamos *bedingen* (condicionar) al acto por el cual algo deviene *Ding* (cosa)... lo cual es tanto como decir que nada puede ser puesto *por sí mismo como Ding* (cosa), o sea: *ein unbedingtes Ding* (una cosa incondicionada) representa una contradicción. Así que *Unbedingt* (incondicionado) es aquello que de ningún modo puede hacerse *Ding* (cosa). Por consiguiente, el problema que nos proponemos solucionar se torna así en el problema, más preciso, de *hallar algo que no pueda en absoluto ser pensado como cosa.*» (I/1, 166). Lo incondicionado, según esto, no puede ser ni una cosa ni tampoco algo que pueda llegar a serlo (un Objeto). Sólo puede serlo pues aquel «Yo» que no puede aparecer fenoménicamente ni ser una mera cláusula lógica, *relativa* a la multiplicidad de representaciones; el «Yo» que es presupuesto del sujeto empírico y del «Yo» lógico, a saber: la autoconciencia en cuanto unidad sintética de apercepción; o bien, como Schelling lo llama: el *Yo absoluto*, determinable al pronto sólo de un modo negativo, como «*aquello que de ningún modo puede llegar a ser Objeto.*» (I/1, 167).

Aquí es donde interviene decisivamente Schelling. Claro está que es posible determinar el modo de poner en mí lo «múltiple», siempre que por tal entendamos, no las intuiciones sensibles (que por definición no podrían «pertenecer» a la existencia del «Yo»), sino las purísimas relaciones o formas de juzgar: las categorías. Kant admite que: «El sujeto de las categorías no puede, porque él las piensa, obtener por sí mismo, en cuanto Objeto de las categorías, un concepto.» (*KrV*, B 422). Ni tampoco puede determinar su existencia en el tiempo, porque «la representación del tiempo tiene originariamente su fundamento» en el sujeto mismo (*ibid.*). ¿Cuál es la única solución que nos queda? Ir con Descartes más allá de éste (y, con Schelling, más allá del propio Kant). Inmediatamente después, reconoce en efecto Kant que: «El "Yo pienso" es... una proposición empírica y contiene la proposición "Yo existo" (*Ich existiere*) dentro de sí.» (*KrV*, B 422, n.). Ahora bien, continúa Kant, de ello no se sigue la existencia, como si ésta fuera una propiedad del pensar. La proposición «Yo pienso» es «idéntica» (*identisch*) a la proposición «Yo existo» (*ibid.*). Hasta aquí, seguimos en aguas cartesianas (a pesar de que Kant cree estar corrigiendo aqui a Descartes). Sin embargo, Kant añade que tal proposición («Yo pienso = Yo existo») «expresa una intuición empírica indeterminada». Esta afirmación parece desalentadora; ¿cómo va a haber una intuición «empírica» del «Yo», sin convertir a éste, *eo ipso*, en fenómeno y sujetarlo al tiempo (algo que había sido enfáticamente negado poco antes)? Pero, como vamos a ver, es claro que Kant quiere decir aquí algo para lo que no dispone de términos precisos. En efecto, leamos el entero pasaje, absolutamente capital (de él procede la concepción unitaria de Schelling, hasta sus últimos esfuerzos intelectuales): «Ella [la proposición] expresa una intuición empírica indeterminada, esto es, una percepción (con lo cual, esa proposición demuestra sin embargo que ya la sensación, perteneciente en consecuencia a la sensibilidad, está a la base de esa proposición existencial –*Existenzialsatz*–); pero una percepción que es *previa a la experiencia*, la cual debe determinar el Objeto de la percepción por la categoría en vista del tiempo, *y la existencia (Existenz) no es aquí aún ninguna categoría*, ya que ésta no se refiere a un Objeto dado indeterminadamente, sino sólo a un Objeto del que se tenga un concepto y del que se quiera saber si está además puesto fuera de este concepto, o no. Una percepción indeterminada significa aquí solamente algo real (*etwas Reales*), algo dado, y dado ciertamente sólo al pensamiento en general; por consiguiente, no como fenómeno ni tampoco como cosa en sí (noúmeno), sino como algo que de hecho existe (*in der Tat existiert*) y que en la proposición "yo pienso" viene designado como tal. Pues hay que notar que cuando yo he llamado empírica a la proposición: "yo pienso", no quiero decir por ello que el *Yo* de esta proposición sea una representación empírica; más bien es ella puramente *intelectual*, por pertenecer al pensar en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto (*Aktus*) "Yo pienso" sin una cierta representación empírica, que entregue la estofa para pensar, y lo empírico es sólo la condición de aplicación o uso de la pura facultad intelectual» (B 422s, n.; salvo «*Yo*», los subr. son míos).

Cabe sospechar que todas estas explicaciones intentan ocultar un inadmisible «salto de género». La «representación empírica» es sólo «condición de aplicación», y en ningún caso puede identificarse con la representación del «Yo», que es puramente intelectual. Si lo que Kant quiere decir es que, para que yo piense, hace falta que me sea dado algo que pensar, algo empírico, la inversa vale también, *a fortiori*, y con mayor razón[506]. De

---

[506] Ya Leibniz había observado que nada hay en el intelecto que no se halle en los sentidos, *excipe ipse intellectus*; una cosa es que yo no pueda «ejercer de hecho» mi facultad pensante sino *con ocasión* del dato –algo que la filosofía sabe desde Platón–, y otra muy distinta es que la «existencia» del pensamiento esté constituida o configurada por esos datos: eso es algo que ni el más tosco empirista se ha atrevido nunca a defender.

lo contrario, no se ve cómo pueda ser la autoconciencia el «punto supremo» de la filosofía trascendental, ni tampoco por qué la «percepción» de mi existencia (obsérvese que Kant usa el neologismo *Existenz*, para no confundir aquélla con la *realitas* o el *Dasein* categoriales) ha de estar a la base de toda sensación, o en una palabra: ser *a priori*. Así que tal «intuición» no puede ser a su vez empírica (aunque sólo tengamos conciencia de ella *con ocasión* de un uso empírico), sino puramente *intelectual*. Y puesto que, según Kant, esa intuición es además *indeterminada* (o sea: no le afectan ni la materia ni la forma lógica del pensar), la *identidad* aquí afirmada entre «pienso» y «soy» no puede de ningún modo corresponder a uno o al otro extremo, sino... ¿a qué? ¿A qué puede corresponder esa «conjunción copulativa» entre el pensar y el ser, sino al *acto de espontaneidad* gracias al cual, en cada caso, mi pensar se realiza y la realidad deviene pensada, esto es: asimilada por mí? Ahora bien, el término exacto para tal acto es: *voluntad*. Entiéndase: no la voluntad de querer tal o cual cosa (pues entonces estaría determinada por ésta, o por su representación imaginada), sino la pura *fuerza de voluntad*, o sea: la *libertad absoluta*. ¿No había dicho acaso el propio Kant que la libertad era «la *clave de bóveda (Schlusstein)* del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa» (*KpV*; V, 3s)?

Esta es justamente la interpretación que Schelling hace del difícil y confuso pasaje kantiano que acabamos de examinar. Gracias a ella cree poder anudar lo separado por Kant, y calificado sin embargo de igual manera: de un lado la autoconciencia (respecto teórico) como «punto supremo» de la filosofía, del otro la libertad (respecto práctico) como «clave de bóveda» de ésta. Es más: con su interpretación, Schelling va más allá del propio Fichte, para el cual la libertad se agotaba en un «deber ser» nunca del todo realizable, sin lograr pues una identificación *absoluta* de «pensar» y «ser», admitida sólo como un postulado. En efecto, de la misma manera que la «intuición empírica» del «Yo existente» kantiano no representaría sino una grave imprecisión terminológica, y debiera denominarse más bien: *intuición intelectual*, fácticamente ejercida *con ocasión de* y *en favor de* la experiencia, así la «intuición intelectual» schellingiana poco tiene que ver con el término homónimo fichteano. Para Fichte, la intuición consiste en darse cuenta, *en el acto*, de la acción misma de pensar, esto es: del «hecho» de salir «fuera de sí», *en vista* de un Absoluto que viene postulado.[507] Para Schelling, la intuición intelectual es –siguiendo la sugerencia del propio Kant– «indeterminada» (o mejor, como él dirá: *in–diferente*, o sea no diferente del pensar o del ser «de hecho», a cuya base está «de derecho»). Pero su «in–determinación» no ha lugar por defecto, sino por ser *incondicionada*, o sea: por ser la *intuición del Yo absoluto*, «en el cual co–inciden el acto consciente y aquello de lo cual tiene conciencia el acto, desvelándose así como dos caras de lo uno y lo mismo.»[508] No es lo mismo tener conciencia *en* el acto (Fichte) que tener conciencia *del* acto y de lo en él consciente (Schelling).

Ahora, tras este laborioso examen, estamos en disposición de entender el asombroso texto de Schelling, en el que interpreta los pasajes kantianos citados. Después de señalar que sólo en la *libertad absoluta* se encuentra el «punto arquimédico», el principio supremo que vincula el mundo de la «pura conciencia» y el de las «cosas»[509], dice

---

[507] Y ya vimos que, en la *Tathandlung* o «acción de hecho», es para nosotros siempre demasiado tarde para, por así decir, «mirar a nuestras espaldas» y captar el *origen* de esa acción originaria de nuestro «saber hacer» de cada caso.

[508] M. Frank, *op.cit.*, p. 44. He seguido la extraordinaria sugerencia de este autor respecto a la compaginación de los pasajes kantianos con Schelling, aunque he desarrollado mi argumentación de forma independiente.

[509] Preciso es advertir, por si aún cupieran dudas, que tal libertad no es ni una «posesión» nuestra ni una característica de las «cosas»; al contrario, ella nos «posee» y nos constituye, de la misma manera que «hace ser» al mundo.

Schelling: «Ahora bien, de esta libertad absoluta no somos conscientes sino por el hecho *(That)*. Deducirla más allá de esto es algo imposible. La fuente de la autoconciencia es la *voluntad (das Wollen*[510]*)*. Pero en la *voluntad absoluta* intima inmediatamente el espíritu consigo mismo, o sea tiene una *intuición intelectual de sí mismo*[511]. Este conocimiento se dice *intuición* por ser *inmediato*; *intelectual*, por tener como Objeto una *actividad* que sobrepasa con mucho todo lo empírico y no es nunca accesible por *conceptos*. Lo expuesto en conceptos *está en reposo*. Conceptos sólo hay pues de Objetos, y de aquello que está *delimitado* y viene *sensiblemente* intuido[512]. El concepto del movimiento no es el movimiento mismo, y sin intuición no sabríamos lo que es movimiento. Pero la *libertad* sólo es conocida por libertad, la *actividad* sólo aprehendida por actividad. Si no hubiera en nosotros[513] ningún intuir intelectual, estaríamos presos para siempre dentro de nuestras representaciones objetivas, no habría tampoco ningún *pensar trascendental*, ni imaginación trascendental, ni filosofía, ya fuere teórica o práctica.»[514] Así, la intuición intelectual es el principio supremo tanto de la unidad *objetiva* de la apercepción como de su correlato *subjetivo:* el «Yo pienso». En y por la intuición del «Yo» se pone a sí mismo el Sujeto–Objeto absoluto.

Algo así debía de buscar Kant una y otra vez, en sus refundiciones de la «deducción trascendental». Dejemos estar las muy buenas razones por las que él no podía aceptar una «intuición intelectual», que para él significaba algo así como un divino acto *creador* del mundo de las «cosas en sí», en virtud de la mera intelección espontánea de los objetos (algo en lo que desde luego tampoco cree Schelling). Pero en todo caso, es claro que difícilmente podría aceptarse –de seguir la «letra» de Kant– que el conocimiento *objetivo* surgiera de la síntesis –en última instancia, inexplicable– de una intuición sensible (de suyo, *ciega)* y de un concepto puro (de suyo, *vacío)*. Pues no se ve cómo de la conjunción de ceguera y vacuidad puede surgir ningún conocimiento «claro y distinto», a menos que *presupongamos* una «predisposición» de esa materia ciega y una «aplicabili-

---

[510] Sería más apropiado verter literalmente: «el querer», si no fuera por lo desgastado de esta expresión en español (p.e.: «las cosas del querer»). Pero adviértase en todo caso que «voluntad» no mienta aquí una «facultad» *del* hombre, al lado de otras (p.e. del entendimiento), sino la *fuerza incondicionada* por la que alguien o algo «hay». El «querer» o la «voluntad» no es ni siquiera el ser *de* lo ente, sino la «fuerza infinita de ser» (*Wollen* es verbo *infinitivo* substantivado), *gracias a* la cual hay algo así como ente –es efectivamente una «gracia»; no es posible «dar razón» del «querer»–. Como diría Humpty–Dumpty, la cuestión es aquí *quién manda*, no *qué* es lo que hay.

[511] Orig.: *seiner selbst*. Forzando el idioma (y para evitar la recaída en la intuición fichteana), habría que entender aquí que el espíritu tiene intuición *de su sí–mismo* (si pudiéramos expresarnos en latín: *sui ipsius)*, o sea: de aquello por y en lo cual él consiste. De nuevo viene aquí a las mientes el discurso paulino en Atenas, sobre el «dios desconocido». En la hermosa versión latina: «In ipso enim vivimus et movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: «Ipsius enim et genus sumum».» *(Act.* 17, 28). Pero ni ser de estirpe divina significa ser sin más Dios, ni tener la intuición del Absoluto significa ser sin más el Absoluto. Ni San Pablo (claro está) ni Schelling son panteístas.

[512] Ahora cabe comprender en todo su alcance el reproche de Schelling a Hegel que citamos en la nota inicial de este capítulo, sobre la confusión de «concepto» e «intuición». Pero aquí hay también un malentendido terminológico: *Begriff* no significa ya para el Hegel de la *Fenomenología* «concepto», en el sentido empleado en este texto por Schelling.

[513] Orig.: *Gäbe es in uns*. Literalmente: «Si no se diera en nosotros». Se trata de un «don», gracias al cual *existimos*, no de una «facultad» nuestra, de la que podríamos disponer a nuestro antojo.

[514] *Abhandlungen zur Erlauterung des Idealismus der WL* (1796/97); I/1, 401. Para eliminar toda duda respecto a los pasajes kantianos que tan fructíferamente está interpretando Schelling, dice poco después: «Es verdad que la proposición: Yo pienso, es meramente *empírica*, pero el *Yo* de esa proposición es una *representación puramente intelectual*, porque precede necesariamente a todo pensar empírico.» (I/1, 401s). Y añade en nota al pie: «Abermals *Kants* eigene Worte [«Pero éstas son, de nuevo, palabras del propio Kant»], Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm.» (I/1, 402; adviértase que la paginación de Kant es la misma para la 2ª ed. –por la que citamos– y para la 3ª).

dad» de esa vacua forma. O dicho de otra manera: a menos que afirmemos una «concordancia» *previa* entre Naturaleza e Inteligencia[515]. Y a su vez esa concordancia, probada en cada acto de conocimiento, remite en general a una *identidad* radical de ambas esferas. Tal es, *in nuce*, la «filosofía de la identidad» schellingiana.

V.1.2 – Más allá de Fichte: del Yo al Ser.

En la primera publicación schellingiana (*Sobre la posibilidad...*) se afirmaba que la proposición suprema: «Yo = Yo» co–implicaba toda la irradiación categorial, absorbiendo desde luego también el rubro de la «modalidad» (que para Kant parecía constituir la «aplicación» –como desde «fuera»– de los puntos de vista del sujeto al modo de presencia de los objetos). Schelling argumenta así: dado que tal principio está incondicionadamente puesto, tiene la forma de la «posibilidad». Pero en la medida en que su «contenido» (el «Yo absoluto») está condicionado por la sola forma (el ser igual a sí), y ésta coincide con aquél, se sigue que está a su vez *«condicionado por sí mismo»*: de este modo, alcanza «realidad efectiva». Y en cuanto que la proposición, en forma y contenido, se da a sí misma su propia condición de posibilidad y efectividad, es «necesaria». Así, «Yo = Yo» no se limita a ser un juicio *idéntico*[516] (dado que éste puede estar subordinado a una proposición más alta, en virtud de la cual se establezca la identidad de sujeto y predicado), sino que tiene la forma «del *incondicionado estar–puesto* (*Gesetztseyns*[517]) *en general*, la protoforma (*Urform*) de toda filosofía.» (I/1, 109). Entiéndase: de toda filosofía, y de todas las formas de ésta, ya que la meta entrevista por Schelling es la «unidad del saber, del creer y del querer» (I/1, 112), con atención predominante a «los destinos de nuestra entera especie» (*ibid.*). La mira está puesta en la unificación de los principios–guía de las tres *Críticas* kantianas (algo que sólo alcanzará expresión madura en el *System* de 1800). Pero para llegar a esa unidad será preciso abandonar la filosofía de la conciencia y de la *reflexión*: esa posición «finita» que Fichte se niega a abandonar.

Ya desde su primera publicación pone Schelling en entredicho el «segundo principio» fichteano. Entre el «Yo absoluto» y el «Yo» opuesto al «No–Yo» hay un hiato insalvable. Este último es relativo, y en un doble sentido: está condicionado por el «Yo» –del que procede– y por el «No–Yo» –al que se contrapone–. En consecuencia, ni siquiera debiera ser denominado «Yo», sino más bien ¡»No–Yo»!: «También el Yo, condicionado en la representación por el Yo absoluto, viene a ser por ello, y también sólo por ello, un No–yo» (I/1, 100, n. 2). Es preciso pues ir más allá del «sujeto» y aun de la «autoconciencia», siempre mudable y, por ende, condicionada por el *inmutable* «Yo absoluto». Más aún: hay que ir más allá de todo pensar y de todo representar, si quere-

---

[515] Que es, como hemos dicho repetidas veces, *el* problema de Kant, al cual intentará dar solución, meramente *subjetiva*, en la *Crítica del Juicio*. Sólo que el Sujeto–Objeto schellingiano (la Identidad o el «punto de In–diferencia») está más allá de todo cauto «como si». Para Kant, debemos «pensar reflexivamente» el mundo «como si» estuviera hecho por una actividad inteligente y libre, «como si» fuera un organismo *análogo* a la obra de arte. La analogía entre Naturaleza y Técnica (o más exactamente: Arte) ha de remitir, según Schelling, a un fundamento común, *absolutamente* presente en cada respecto (en esto se distingue Schelling de Fichte, para el cual el No–Yo es sólo el campo de resistencias, para «lucimiento» de la actividad subjetiva). Y ese fundamento es la Libertad, un puro Acto de Voluntad.

[516] Para evitar confusiones terminológicas, adviértase que «juicio idéntico» mienta aquí una clase de los juicios *analíticos* (cf. I/25). La proposición «Yo pienso» es, por sí sola, idéntica. Pero «(Yo pienso = Yo soy) = (Yo = Yo)» es, por el primer miembro (*cogito*), analítica; por el segundo (*sum*), sintética. En «Yo = Yo» se identifican la unidad analítica de la conciencia y la unidad sintética de la apercepción.

[517] Recuérdese que, en alemán, «ley» se dice: *Gesetz*, o sea, el conjunto de «posiciones» por las que se da razón de algo. El «ser o estar–puesto en general» es, pues, la «ley» que otorga validez a toda otra ley. Un *principio de razón determinante* (si queremos decirlo con Kant) que ha absorbido en sí al *principio de identidad*.

mos acceder a ese Absoluto (que sólo equívocamente, y hasta 1800, se empeña Schelling en seguir llamando «Yo»). Véase la audaz confesión «existencial», ¡de 1795!: «*¡Yo soy!* Mi Yo contiene un ser que es previo a todo pensar y representar.» (*Vom Ich*; I/1, 167). Obviamente, este «Yo mío» poco tiene que ver con «mi yo», esto es: con el «yo» condicionado y consciente de sí, que Reinhold había elevado a principio supremo de la filosofía. Más kantiano (o más spinozista, si queremos) que Kant, Schelling no puede admitir que el «Yo» pueda ser puesto como Objeto, ¡ni aun en y para sí mismo!: «la *autoconciencia* implica el riesgo de perder al Yo. Ella no es ningún acto *libre* de lo Inmutable, sino un desquiciado esfuerzo del *Yo* mudable, condicionado por el No–Yo, de salvar su identidad... (¿os *sentís* de verdad libres en la autoconciencia?)» (I/1, 180s)[518]. Es más: si queremos acceder al Absoluto –si queremos sentirnos de verdad «libres»– es preciso sobrepasar la mismísima razón: «Todo aquello que no es explicable a partir de nuestro puro ser, de nuestra esencia absoluta, está marcado por pasividad... Ahora bien, la razón no es concebible a partir de nuestro ser absoluto, sino por *restricción* del Absoluto en nosotros.» (*Phil.Br.*; I/1, 324)[519].

¿A dónde va a parar Schelling? Su ansia de incondicionado –que el prudente Kant supo refrenar–, ¿no lo envía directamente a una Noche mística, en la que –como dirá Hegel en la *Fenomenología*– todas las vacas son negras? Más allá de la razón está la *libertad:* absoluta... ¡e inconsciente![520] Sólo que, como sabemos, Schelling cree estar en posesión de un «órgano» de acceso al «Yo» (en el cual se pierde románticamente nuestro propio «yo»): la intuición intelectual.[521] Adelantando el «ansia de muerte» novalisiana, Schelling se asoma al «hondón» (*Tiefe*) del Absoluto: «Si yo prosiguiera la intui-

[518] En nota al pie, señala Schelling: «El carácter de la finitud consiste en no poder poner nada sin *contraponer* a la vez.»

[519] Adviértase que todos estos pasajes proceden de obras de 1794 y 1795, o sea justamente de esos escritos en los que, según Cassirer: «Nada indica, por cuidadosamente que los leamos, que entre ellos y el objeto de que tratan (o sea, la D.c. fichteana, F.D.) medie ninguna diferencia esencial.» (*op.cit.* III, 266).

[520] *Ph.Br.* (Carta 8ª); I/1, 204: «*Donde hay libertad absoluta, hay bienaventuranza absoluta*, y a la inversa. Pero con la libertad *absoluta* es impensable ya ninguna autoconciencia. Una actividad para la que no hay ningún *Objeto* ni resistencia no retorna jamás a sí misma. Sólo por el regreso a sí mismo surge la *conciencia*. Sólo una realidad *limitada* es *realidad efectiva* para nosotros.» El Ser es pura radiación, *diffusivum sui*. Todas las cosas retornan a El: el Eterno «fuera-de-sí».

[521] *Vom Ich* (I/1, 181): «Donde hay Objeto, hay intuición sensible, y viceversa. Así que donde no hay ningún Objeto, e.d. en el Yo absoluto, tampoco hay intuición sensible; por tanto, o no hay ninguna intuición, o hay *intuición intelectual. El Yo está pues determinado para sí mismo, en cuanto mero Yo, en la intuición intelectual.*» Adviértase que ese término había sido usado por Fichte en su *Recensión del Enesidemo* (1792; *W.* I, 10, 16, 22), y luego desechada –con acierto–, para hablar sólo de «intuición interna» (p.e.: *Grundlage*; *W.* I, 88). Es la influencia de Schelling sobre Fichte la que hace que éste, en 1797, vuelva a esa peligrosa –para las intenciones «críticas» de Fichte– expresión. Cf. *Zweite Einl.*; *W.* I, 463s. En la intuición fichteana, el Yo se capta a sí mismo internamente («piénsate a ti mismo, construye el concepto de ti mismo, y observa cómo lo haces.» *W.* I, 458). En la intuición schellingiana no hay tal captación –y menos, conceptual–. Plotinianamente hablando, podríamos decir que el «Yo absoluto» se «siente o toca» a sí mismo en el «yo relativo» que, por esto, se sabe «condicionado» por algo superior a él y que por definición es incognoscible. Ese «Ser» –o «Dios»– es tan *libre* que ni siquiera puede conocerse a sí mismo, pues entonces sería Objeto de su visión y estaría contrapuesto a algo, aunque fuera a sí mismo. Nosotros no intuimos al Absoluto: éste se intuye en nosotros (y en toda cosa). Estamos directamente abocados al «caos» romántico: «La intuición fundamental del caos se halla en la intuición de lo Absoluto. La esencia interna del Absoluto, en el cual se halla todo como uno y uno como todo (¡*εν και παν* lessingiano!, F.D.), es el caos originario mismo; pero justamente aquí nos encontramos con esa identidad de la forma absoluta y de la carencia de forma; pues ese caos en el Absoluto no es *mera* negación de forma, sino carencia de forma dentro de la forma más alta y absoluta, y a la inversa, la forma más alta y absoluta dentro de la carencia de forma: forma absoluta, porque en cada forma todas están configuradas y todas en cada una; carencia de forma, porque justamente en esta unidad de todas las formas no se diferencia ninguna en particular.» (I/5, 465). *Omnia ubique!*, podríamos exclamar con Leibniz, y con Anaxágoras.

ción intelectual, dejaría de vivir. ¡Iría «del tiempo a la eternidad»!» *(Ph.Br.* I/1, 205)[522]. Sólo la *reflexión* nos «salva». Y no hay reflexión sin Objeto. Gracias a ambos: «Despertamos de la intuición intelectual como de un estado de muerte.» *(ibid.)*. ¿Acaso el Absoluto es la Muerte? Al menos, lo es para todo lo finito (como veremos también al analizar el escrito sobre la libertad, de 1809). Así que el Schelling de 1795 parece aceptar orgullosamente el «cargo» que Jacobi hacía a toda filosofía: el nihilismo[523].

Claro está: si Schelling se hubiera detenido en ese punto, no ocuparía lugar en una historia de la filosofía, sino a lo sumo en una de la mística (y bien negativa, por demás). Lo importante no es desde luego «soñar» con la disolución de todas las cosas en el Absoluto, sino hacer ver –si tal intuición es, después de todo, verdadera– por qué todos nosotros estamos «fuera» de ese «abismo»: por qué nos empeñamos en mantener nuestra identidad, en ver «cosas» fuera de nosotros que son –al menos aparentemente– independientes de nuestra conciencia, y aun bien separadas y distintas unas de otras. En una palabra: hay que dar razón de por qué el «sentido común» ve el mundo como lo ve. Para ello, Schelling se apoyará en Kant y en Fichte[524].

Del primero, sabemos que «recortó» el vuelo infinito del pensamiento mediante la sensibilidad, precisamente para evitar la caída en un idealismo dogmático: a saber, que el «mundo externo» se dedujera sin resto de una Subjetividad infinita. Pero Kant distingue cuidadosamente entre la «existencia» del mundo (que acepta, naturalmente, en cuanto «posición absoluta», pero cuyo origen le resulta teóricamente inexplicable) y su «objetividad», la cual resulta de la aplicación de las categorías a lo dado por los sentidos. O sea: la objetividad es inconcebible sin una subjetividad *constituyente*. De modo que el mundo de los Objetos depende de nuestro conocimiento para ser *conocido* como tal; pero el mundo de las «cosas» no depende de nuestro «yo» para *ser*, simplemente. Ahora, Schelling sigue *suo modo* esta distinción. Con Fichte, acepta que la *reflexión* es la ley suprema de todo conocimiento. Pero ésta se halla indisolublemente ligada a la intuición.[525] El subitáneo (y efímero) acceso al Absoluto es *eo ipso* conciencia (bien dolorosa) de nuestra finitud: conciencia a la vez de objetos y de sí misma. La propia expresión «intuición intelectual» es, para nosotros, *dual*.[526] En cuanto intuición, implica un «desligarse» de lo finito, un «estar sobrecogido» por el absoluto Exceso. Momento, pues, de *receptividad* (nosotros no «somos», de verdad; sólo el Absoluto «es»). Pero en

---

[522] Para no hacerse ilusiones sobre un «reino celestial», Schelling identifica allí esa «eternidad» con una vacua «extensión infinita».

[523] Y hace entrar al mismísimo Kant en la corriente nihilista: «Uno de los sabios chinos –dice Schelling– se diferencia muy ventajosamente del resto por su *sinceridad* *(Aufrichtigkeit)*, dado que él hace consistir el bien supremo, la bienaventuranza absoluta... en la nada.» (I/1, 207). Y remite en nota: «Ver trat. de *Kant sobre el final de todas las cosas*.» Injustamente: Kant había atribuido esas quimeras, en general, a la «*mística*» y tachado a sus defensores de soñadores: «A ello se debe lo monstruoso *(das Ungeheuer)* de *Lao–Tse* respecto al *bien supremo*, que según él consiste en *nada*, o sea en la conciencia de *sentirse* engullido en el abismo *(Abgrund)* de la divinidad mediante la confluencia con la misma y, por consiguiente, mediante la aniquilación de su personalidad.» (Ak. VIII, 335). Ya vemos de dónde sacaba (dándoles la vuelta) sus argumentos sobre la aspiración suprema: la «destrucción de nuestra personalidad» (véase *supra*, nota 502).

[524] Como este último dirá en la *Nova methodo*: «Partimos de la acción originaria *(Thathandlung)* y llegamos a los hechos.» (Ed. cit. de J.L. Villacañas, p. 18). O sea, hay que ligar concepto e intuición, haciendo ver cómo «ambos tienen que ser al mismo tiempo».

[525] *Nova methodo* (ed. J.L. Villacañas, p. 26): «la ley de la REFLEXIÓN de todo nuestro conocimiento, a saber, *no conocemos lo que algo sea* sin pensar también lo que *no sea*, no es un POSTULADO establecido por nosotros, sino que es cosa de la intuición. Y precisamente esta manera de nuestro conocimiento de conocer algo por medio de su opuesto significa DETERMINAR algo.» Aquí se halla el germen del método *dialéctico*.

[526] Algo análogo sucedía –recuérdese– con la intuición kantiana, la cual era a la vez intuición formal y forma de la intuición.

cuanto intelección, nos sentimos *en el acto* libres[527], «comulgamos» por así decir con la libertad absoluta. Momento de *espontaneidad*. En la intuición intelectual se borran las artificiales barreras de lo «sensible» y lo «inteligible» (establecidas como si se pudiera, primero, ver y tocar, sin más; luego, reflexionar –o sea, reconocer algo conceptualmente–; y sólo después, en consecuencia, actuar inteligentemente). La unidad del Absoluto, atisbada en la intuición intelectual, implica pues, de rechazo, la dispersión de las cosas y la finitud del yo.

¿A qué se debe, entonces, la creencia –por demás irradicable– en la existencia de «cosas» externas al «yo», así como la no menos firme conciencia de que «yo» no soy desde luego el Absoluto? Schelling sigue aquí los pasos de Fichte. Según éste, en primer lugar, toda conciencia de algo (diríamos, con un término ulterior: toda conciencia *intencional*) incluye la conciencia inmediata de sí. No hay conciencia sin autoconciencia. Incluso el término más «bajo»: la *sensación*, implica no sólo que «hay» algo, sino a la vez e indisolublemente que «yo» *siento* algo. La sensación no es meramente pasiva: es una *recepción*; si queremos, una «acción de recibir»[528]. En segundo lugar, la conciencia *de algo* está condicionada en su posibilidad misma por la conciencia *de sí*[529]. Obviamente, un Objeto inconsciente no puede ser Objeto en absoluto. Para ser tal, ha de ser pensado. Y el pensamiento implica ya un *obrar*, una espontaneidad, limitada en cada caso por el contenido. Pero la conciencia no podría «sentirse» limitada si no tuviera a la base una autoconciencia, en principio *infinita*, de la cual es la primera –a cada golpe de pensamiento– «restricción», o sea, mediación: «Por consiguiente, la autoconciencia es inmediata; en ella están unificados indisolublemente lo subjetivo y lo objetivo y son absolutamente Uno.»[530] Así pues, la actividad pura, ilimitada, ¡necesita de la restricción para ser *intuida!* Actividad y reposo (gnoseológicamente hablando: intuición y concepto) son términos complementarios, se necesitan mutuamente: «Somos capaces de obtener una intuición –dice Fichte–, una conciencia de nuestra actividad mediante el abandono del reposo y el tránsito a un estado opuesto. Sólo por medio de este estado opuesto se nos hace evidente qué sea un actuar...; por el ser FIJO, por el reposo, podemos pensar la actividad, y a la inversa, sólo por la ACTIVIDAD podemos pensar el reposo. ... Ambos siempre están por tanto vinculados entre sí: concepto e intuición coinciden en uno.»[531] Así que no necesitamos de la hipótesis de «cosas en sí» que afectan desde fuera a nuestra conciencia. Hasta aquí, Fichte.

Schelling está de acuerdo con esa «deducción de la cosa en sí»[532], sólo que añade una pregunta inquietante: ¿cómo es que hay «verdad», o sea, concordancia entre las representaciones que restringen y el «yo» que determina, entre el Objeto y el sujeto? (cf. Syst.; I/3, 339) ¿De dónde procede la adecuación, expresada en la *cópula* del jui-

---

527 Adviértase que la «intelección» no es una mera y pasiva contemplación de algo, sino la actividad –por pura espontaneidad– en y por la cual resulta («existe») algo. En la «inteligencia», la comprensión es ya *eo ipso* acción.– Véase la *Antikritik* (de 1796) al *Vom Ich* (I/1, 122s): «la verdadera filosofía sólo puede empezar con actos libres... él (el autor, F.D.) tiene a la filosofía por un producto puro del hombre libre, digamos: por un acto único *(Einen Akt)* de libertad... El primer postulado de toda filosofía [es] obrar libremente por sí mismo.»

528 En alemán, el término es aún más claro: *Emp–findung* remite a la vez a «recibir» y a la acción de «hallar» *(Findung)* algo en mí: Novalis hablaba de una *Selbst–innen–findung*; el término es intraducible: algo así como in–volucrarse a sí mismo en el encuentro. (cf. M. Frank, *op.cit.*, p. 80). No hay «cosas» ni «yo» sueltos, sino ya desde el principio interdependencia, *continuum* quiasmático de actividad y pasividad, de expansión y contracción.

529 Para estos dos puntos, ver de Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der WL* (1797); *W.* I, 521s.

530 *op.cit.*; *W.* I/1, 528.

531 *Nova methodo*, ed.cit., p. 16s.

532 Así la llama en el System. I/1, 346.

cio? No puede proceder de ninguno de los dos extremos. Y a la vez, sería un *asylum ignorantiae* el conformarnos con decir que proceden de una incognoscible Mismidad. El problema no es que ambos extremos se disuelvan, en el fondo, en lo Mismo, sino que nosotros no lo vemos así, sino al contrario: tendemos a creer sin remedio en dos mundos, separados y bien distintos. Si esto es una ilusión, ¿de dónde procede? No basta con decir que eso que llamamos «cosas» son representaciones del pensar subjetivo, acompañadas por un sentimiento de *necesidad*, como Fichte hace. Hay que mostrar la razón de ese sentimiento. Para ello, Schelling encuentra una doble vía, de muy fructíferas consecuencias, gracias a la cual escapará también del peligro de misticismo nihilista que le rondara hacia 1795. La influencia latente de Spinoza se alía ahora con otras sombras, más risueñas y versátiles: son los manes de Leibniz[533] y del Kant de la *Crítica del Juicio*.

V.2.– NATURALEZA Y ESPÍRITU EN CUANTO SENTIDOS DE DIRECCIÓN ÚNICA.

Si Schelling aprovechó en 1796 su estancia en Leipzig –recién salido del Convictorio tubingués– para estudiar en esa Universidad (marcada indeleblemente por el genio de Leibniz) ciencias naturales, matemática y medicina, ello no se debió a capricho ni azar del destino. Era necesario «mediar» entre Spinoza y Fichte, para resolver el problema de la verdad (o mejor, de la verdad que transparece en las creencias del «sano sentido común»). Pues aunque se estuviera de acuerdo con Fichte en que toda representación ha de ser derivada en su posibilidad de la autoconciencia inmediata, con ello no se explicaría la *coerción* que experimentamos en las representaciones, por muy conscientes que éstas sean. Y por otra parte, si el «yo relativo», en cuanto contrapuesto al «no–yo», era (según el Tercer Principio del *Basamento)* el resultado de una posición –por contraposición– en el «Yo absoluto», ¿cómo no habría de ser verdadera la proposición inversa, a saber: que el «no–yo» no se limita a estar *pasivamente* contrapuesto, sino que se contrapone *activamente* al «yo relativo», en el seno o fondo del «Yo absoluto»? O dicho de otro modo: si, en virtud de su contraposición, el «yo» merecía ser denominado «no–yo» (como vimos), ¿por qué el «no–yo», a su vez, no habría de ser también, de alguna manera, él mismo «yo»? Si el juego en que se entrega la «realidad efectiva» a la «conciencia» consiste en una perenne *expansio* y *contractio*, actividad y restricción, ¿por qué habría de adscribirse unilateralmente la primera sólo al «yo» y la segunda sólo al «no–yo»?

A todas estas preguntas responde Schelling conjurando una fuerza de proporciones gigantescas: la Naturaleza[534]. Todavía en la *Carta X sobre criticismo y dogmatismo*, y al

---

[533] *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (I/2, 20): «El *primero* que, con plena conciencia, vio a espíritu y materia como Una sola cosa, a los pensamientos y la extensión como meras modificaciones del mismo principio, fue *Spinoza*. Su sistema fue el primer proyecto audaz de una imaginación creadora que, en la idea del infinito, puramente como tal, comprehendió inmediatamente lo finito y reconoció a éste solamente en aquél (en la 1ª ed. de 1797: de una imaginación creadora, que pasaba de lo infinito en la idea a lo finito en la intuición). Llegó *Leibniz* y tomó el camino opuesto. Ha llegado la hora en que es posible restablecer su filosofía. ...El perteneció a esos pocos que tratan a la ciencia como una obra libre (en la 1ª ed.: que divisan todo, aun la verdad, *bajo sí)*.» Las modificaciones de la 2ª ed. (1803) muestran –no sólo en este pasaje– a la vez el despego de Fichte y la influencia de Hegel.

[534] A. Leyte acaba de publicar una importante recopilación (con estudio introductorio y notas) de *Escritos sobre filosofía de la naturaleza de Schelling* (Alianza. Madrid 1996), a saber: *Erster Entwurf eines Systems der NPh* («Primer proyecto, etc.», de 1799), *Einleitung zu dem Entwurf*... («Introducción al proyecto, etc.», de igual fecha), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* («Deducción general del proceso dinámico», de 1800) y *Ueber den wahren Begriff der NPh* («Sobre el verdadero concepto de *NPh*», 1801).



Jena. Mercado. Grabado de Schenk, hacia 1790.

hilo de un agudo análisis de la tragedia y el arte griegos, se plantea el filósofo un dilema inmutable, propuesto por el dogmatismo a sus propios seguidores para hacer despertar a la razón de su sueño: «La razón tiene que renunciar, o a un mundo objetivo e inteligible, o a la personalidad subjetiva; a un Objeto absoluto, o a un Sujeto absoluto: a la libertad de la voluntad.» (I/1, 338). Aquí, por un lado, da todavía sus últimos coletazos la serpiente del «nihilismo»: la tentación trágica de renunciar a toda acción para disolverse en la *heimarméne* del Absoluto (si hay Ser, entonces la libertad es algo nulo, como había visto Spinoza). Por otro, el sistema fichteano de la *acción* exigiría una «raza de titanes, y sin esta suposición acarrearía indudablemente la más grande perdición de la humanidad.» *(ibid.)*.

Es obvio que no cabe aquí elegir uno de los «cuernos» del dilema. De modo que Schelling cogerá a este terrible toro por los dos cuernos a la vez. El Objeto y el Sujeto no son ni absolutos ni relativos, sino (en una inteligente modificación de los dos atributos spinozistas) *vías de manifestación del único Absoluto, en las cuales se expone enteramente éste, sin resto*. Sólo es posible escapar de los «terrores del mundo objetivo» (I/1, 337; una afortunada expresión, de la que Hegel se apropiará) si sabemos reconocer cómo en ese «Objeto ya no *representable*» se van dibujando, por su sola fuerza, nuestros propios rasgos. Y sólo podremos escapar de la «furia de la destrucción» del formalismo subjetivo si, al contrario, vemos cómo a través de nuestros actos libres se va configurando la necesidad misma de las cosas. Apropiarnos de algo es ser apropiado para ello. Y al contrario, toda propiedad me «apropia», me asienta y da peso. Son dos sentidos de una misma dirección (no dos vías distintas en mero paralelismo, como en Spinoza). Pero entonces, los términos gnoseológicos «sujeto» y «objeto» dejan de ser apropiados para designar los sentidos de este *movimiento* o *proceso* único; su lugar va siendo desplazado por los términos, mucho más ricos, de *naturaleza* y *espíritu*.

Ambos términos son «dialécticos»: la Naturaleza no es un mero conjunto de fenómenos, mecánicamente ordenados por nuestras representaciones, en base a la mera *refle-*

xión (en el sentido caro a Fichte)[515], sino: la *Naturaleza* del espíritu finito (*Ideen*; I/2, 38). De modo que: «El sistema de la Naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu, y sólo ahora, después de haber completado la gran síntesis, retorna nuestro saber al análisis (a la *investigación* y al *experimento*).» (I/2, 39). Y a la inversa, el *Panorama* o *Allgemeine Uebersicht* –un escrito estrictamente contemporáneo de *Ideen*, como prueba de la «doble vía»– designaba el punto de identidad «en nosotros» del Sujeto y el Objeto, del intuyente y de lo intuido, como *Espíritu*: «Llamo *Espíritu* a aquello que no es sino *su propio* Objeto.» (I/1, 366). Claro está que contra esto cabe levantar objeciones graves: ¿no había insistido el propio Schelling en que el Absoluto no puede ser Objeto, ni siquiera de sí mismo? En la vacilante respuesta que se da ahora se adivinan, empero, los rasgos fecundos del futuro sistema. En nota al pie, se matiza: «muchas veces he repetido que Espíritu significa para mí lo que es *para sí mismo*, no para un ser ajeno, o sea que *originariamente* no es en general ningún *Objeto*, y menos un *Objeto en sí*.» (I/1, 367). Y continúa en el *corpus*: «El Espíritu debe ser Objeto *para sí mismo*, y sin embargo, no es en esa medida *originariamente* Objeto, sino *Sujeto* absoluto, para el cual *todo* (incluido él mismo) es *Objeto*.» Poco después se apunta el viraje decisivo: si Objeto (en el sentido fichteano) es lo muerto y en reposo, el objeto del obrar, el Espíritu, en cambio: «puede ser aprehendido solamente *en su obrar*... está pues en *devenir*, o mejor: él mismo no es otra cosa que un *eterno devenir*. ... Para sí mismo, el Espíritu debe pues – no *ser*, sino *devenir* [o llegar a ser: *werden*] Objeto.» (*ibid.*).

La «doble hélice» está, así, por fin perfilada: la Naturaleza es *en sí* Espíritu (o si se quiere: «Yo absoluto») que pugna por llegar a ser *para sí* Objeto de sí. ¡Pero ese Objeto (o, jugando con el término: ese «objetivo») de la Naturaleza es precisamente el Sujeto, la autoconciencia, en el que aquélla se reconoce! Y a la inversa, el espíritu (finito) es ya *en sí* Naturaleza (el llamado «mundo objetivo») que pugna en sus obras (aun y precisamente en las más elevadas: historia, política, religión, arte) por «encarnarse» en y como Naturaleza; que –como dice Schelling– *debe* (con esto salva el momento fichteano) llegar a ser para sí mismo sólo en lo –aparentemente– ajeno y extraño. Aquí no hay ya ni contemplación estática ni acción cuya consecución viene siempre pospuesta, sino una *doble* Historia: la evolución de la Naturaleza hasta reconocerse en el Espíritu (la pujanza «ascendente» de una fuerza inconsciente que se abre al fin en la actividad humana) coincide con la historia de la autoconciencia como reconociéndose espiritualmente en *su* Naturaleza (el consciente «descenso» *ad inferos* por parte del artista –el prototipo máximo de lo humano, en la concepción de 1800–, que hace irrumpir en la obra genial la fuerza natural).

Y así, en palabras inolvidables, dice Schelling: «La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la *odisea del espíritu* que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca.» (*System*. I/3, 628; subr. mío). Un camino de ida y vuelta, pues. Un camino que «da lo Mismo», pero que no «da igual», sino que va pro-

[515] En la ed. de 1797, todavía bajo el influjo de Fichte, Schelling decía: «La *mera* especulación es pues una enfermedad mental del hombre, y más cuando toma posesión del hombre entero, matando en germen su existencia superior y de raíz su vida espiritual, que procede solamente de la Identidad.» (I/2, 13). Pues bien, en 1803 aparece «reflexión» en lugar de «especulación»; y una nota al pie avisa de que todas las ocurrencias de los términos «especulación» y «especular» han sido sustituidas por «reflexión» y «reflexionar». Es evidente que de este modo se ataca a Fichte (con quien Schelling rompe definitivamente en 1802) y se propulsa la nueva concepción de Hegel, para quien la «especulación» es precisamente el momento más alto del conocer racional.

gresando en su devenir: la «materialidad» final de la obra de arte es ya toda ella «contenido espiritual», reconocimiento *en* el artista[516], por parte del Espíritu, de sí mismo y para sí mismo; la «materia» inicial del filósofo sería en cambio vacua «forma» (recuérdese el espacio y el tiempo, en Kant), sólo que transida de una espiritualidad originaria que el filósofo *reconoce* pero no «insufla» en ella, como desde fuera (no se trata pues de una «aplicación» de las funciones cognoscitivas sobre la «multiplicidad» venida sabe Dios de dónde, sino pura correspondencia o *copertenencia)*. Naturaleza y Espíritu no son, pues, «atributos» de una sustancia que, incólume y *au–dessus de la mêlée*, asistiera a los dolores de parto de la una y a las gestas del otro, sino dos *perspectivas* de una sola Identidad *productiva*. Contra Spinoza, ninguno de estos «sentidos» de una y la misma «dirección» puede ser explicado por sí mismo sin degradar la Naturaleza a mero *mecanismo* muerto (como en la «física de los registros y las tablas», de la que se burla el *Ältestes Systemprogramm)* y rebajar el Espíritu a mero *activismo* de la reflexión (Vico había hablado incluso de «barbarie de la reflexión»), o peor: a la más peligrosa «enfermedad mental» del hombre, empeñado en el dominio de la Tierra (como se apunta, según acabamos de ver, en *Ideen*, de 1797). Los dos extremos, aislados, conducen (por defecto de tosco materialismo o por exceso de *virtu* «robespierreana») a lo mismo: «los horrores del mundo objetivo». Una muerta maquinaria o una máquina de muerte.

Todo esto, por lo demás, resulta bastante palmario, hoy. No hay (ni nunca ha habido) una Naturaleza «virgen», horra de toda actividad y empeño humanos. La única «virginidad» pensable es la del Caos originario (¡no meramente inicial, porque sigue y seguirá manifestándose *negativamente* –a través de lo «conformado» y «limitado», o sea de lo que *no* es Caos– en la generación y en la destrucción y muerte de todo lo finito!).[517] Lo que «hay» son mitos, ciencia, técnica, arte, etc.; en suma: metamorfosis *de* (genitivo subjetivo y objetivo) la Naturaleza. Tampoco hay (ni nunca ha habido) un Espíritu «puro», un *deus otiosus* apartado de las vicisitudes del mundo de los hombres y ajeno a ellas. La única «pureza» pensable es la de la Libertad absoluta (que sólo se manifiesta *negativamente*, a través de los obstáculos que los hombres deben vencer en su historia, no para reconocerse a sí mismos, sino para reconocer al *Sí–mismo*, al único «Yo absoluto», según la terminología todavía empleada por Schelling en 1800).

La Naturaleza es, así, la pura *productividad* que opera en la conciencia, sin ser nunca enteramente tematizada por ésta, sino sólo sentida como una «restricción» que es, *eo ipso*, estímulo para la acción *exterior* (si *per impossibile* fuera la Naturaleza absolutamente tematizada, habría llegado «el final de todas las cosas», la johánica *restitutio in Unum)*. Y el Espíritu es a su vez –a la vez– la pura *productividad* que (se) da cuenta de sí en la *autoconciencia* de los hombres libres; una productividad intuida así como «actividad», como rectilíneo «vector» expansivo, al que se opone la fuerza «muerta» de la reflexión (aquí, la tendencia a la Libertad está siempre *internamente* contrarrestada por el cálculo egoísta, interesado en mantener y prolongar la «propia» y cerrada individualidad, tras la cual se delata la «pesantez» natural; si se realizara la Libertad absoluta, la actividad sin límites se tornaría *eo ipso* en «inercia»; y ya sabemos que esa «extensión infinita» equivale a la Muerte). En una palabra, lo que llamamos «mundo de las cosas» y «concien-

---

La verdadera y más alta «materia» de la obra de arte perfecta sería, pues –de ser ello posible–, el *artista* mismo. Tal fue el sueño de un Goethe.

Así empezó –y así debiera seguir siendo– la filosofía. Sus palabras aurorales, las primeras conservadas, son: «[las cosas] pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.» (Anaximandro, Diels–Kranz 12B1; tr. de C. Eggers Lan y V.E. Julia en: *Los filósofos presocráticos*. Madrid 1978; I, 129).

cia» no son sino efectos –o mejor, *pliegues y repliegues*– de una actividad suprema, que ambos expresan sólo imperfectamente y siempre *in partibus infidelium*, inmiscuidos el uno en el otro (una idea seguramente procedente de Holderlin). Con expresión exacta, llama por eso Schelling a lo finito: «existencia abstracta» (*abstrakte Existenz*; en *Aphorismen über die NPh*. § CCXXXI; I/7, 241).[538]

Aquí tenemos pues, por así decir, el anverso y el reverso de una «banda de Moebius»: podemos partir del Objeto (de eso que tanto Fichte como Schelling llamaban justamente hacia 1797 el «ser»: algo muerto, inactivo) y desvelar cómo tal aparente inactividad no es sino la «retención» (*Hemmung*) de la actividad omnivivificante –cómo el «ser objetivo» no es sino la corteza de un «ser vivo», superficialmente olvidado al *fijarse* en él la «reflexión» de la conciencia finita, y al *fijarlo* así–. Tras esta actividad se esconde el «espíritu universal» de la Naturaleza, operante mediante un *nisus formativus* o «impulso configurador»[539] –correlato objetivo de la imaginación creadora en el respecto subjetivo–. Así, podemos ir examinando los distintos estratos de la ciencia natural, y «construirlos» como las diversas determinaciones en que la Naturaleza hace «acto de presencia», hasta llegar a perfecta concordancia con el Sujeto (o mejor, hasta llegar a «poner» –y a ponerse como– el Sujeto que la investigación desde el inicio presuponía): tal es el cometido de la *Naturphilosophie*[540]. O bien, podemos partir del Sujeto y seguir la historia de la concien-

---

[538] Sin embargo, ya por estas fechas (entre 1806 y 1813) va a dar Schelling un giro «místico» a su doctrina, en una suerte de hiperleibnizianismo de regusto neoplatónico, por el cual se «duplica» el universo, separándose en dos mitades enfrentadas: la «eterna», que siempre «es», y la mundana, que siempre «deviene», con lo que se pierde el rico juego de «exposición» (en todos los sentidos del término) del Absoluto, al que se apuntaba en el cambio del siglo XVIII al XIX (será Hegel quien recoja la antorcha de lo infinito como *positivamente* inmanente a lo finito y lo finito como trascendiendo *negativamente* a lo infinito). Véase este ilustrativo pasaje: «La vida que tienen las entidades del universo, de un modo mutuamente relativo, está contrapuesta a su vida en Dios, en donde cada una existe como libre, y aun infinita; en ese sentido, la vida es, para ellas, una vida caída (*abgefallenes*) y separada (*abegtrenntes*).» (*Aphor. zur Einl. in die NPh.*; I/7, 190). La «duración» de las cosas y los hombres es justamente eso, una vida «dejada de la mano de Dios». Y la tarea del filósofo consiste en descifrar esa vida «eterna» en esta vida aparente, sin que se aprecie muy bien la «razón» del desdoblamiento.

[539] *Erster Entwurf* (1799); I/3, 33: «La *entera* naturaleza... debe equipararse a un producto que está siempre *en devenir*. Toda ella tiene que estar pues en formación (*Bildung*) constante, y todo ha de estar comprehendido en ese proceso universal de formación.» La Naturaleza es vista así como un único y gigantesco proceso de organización, regido por la polaridad de fuerzas antitéticas y en constante complejificación gradual: «Pues toda la multiplicidad de órganos y partes no muestra otra cosa que la multiplicidad de *direcciones* en las que el impulso configurador (*Bildungstrieb*) se ve forzado a actuar en cierto nivel evolutivo (o potencia, F.D.). *Toda formación acontece pues por epigénesis* (por metamorfosis o evolución dinámica).» Como reconoce Schelling en la nota anterior al pasaje y en otra *ad loc.*, término y concepto fueron introducidos en la biología por Johann Friedrich Blumenbach (1752/1840). Ha de ser distinguido de las «fuerzas configuradoras» (que son sus manifestaciones «retenidas», en los niveles mecánico y químico), ya que ese «impulso» (el término *Trieb* resulta altamente interesante para Schelling por su ambigüedad: designa también las tendencias psíquicas y prácticas) guía todo desarrollo vital y empuja a la reproducción y al ascenso a estratos más elevados. Puede entenderse pues como una fuerza *productiva* (atenta, más que a la conservación del individuo como tal, a la de la especie, y a su través, a la cohesión del todo natural).

[540] Aunque la sutil distinción entre *Naturphilosophie* y *Philosophie der Natur* escapa a toda traducción en castellano, adviértase que el primer término –propio de Schelling y Baader, y de la cohorte de sus seguidores– mienta algo así como una «inmersión» simpatética en el desarrollo de una Naturaleza entendida como un Organismo autoproductor, en el que el hombre descubre una analogía con el desarrollo de sus gradaciones psíquicas, gnoseológicas y prácticas. *Philosophie der Natur*, en cambio, apunta más bien a una «aplicación» de esquemas lógicos sobre los distintos niveles científicos, a fin de entresacar retroductivamente de éstos sus presupuestos metafísicos. La diferencia terminológica delata pues una diferencia radical de enfoque, tal como encontramos, por un lado, en Schelling, y por otro en Kant y Hegel.– Un caso extremo es el de Fichte, que no aceptaría ninguno de estos enfoques. El de la *Naturphilosophie* no sería sino un «pensar de la locura» (de ahí la ruptura con Schelling). Si la supuesta «naturaleza» no es sino producto de una actividad inconsciente del «Yo», presente en cada caso como *Anstoss* o «choque» que debe ser salvado en y por la praxis, todo retor-

cia hasta hacer ver cómo se adecúa a su Objeto (o más exactamente, cómo la conciencia –ese presunto «mundo interior»– se «encarna» o realiza objetivamente). Schelling llama a esta vía, con términos kantianos: *Filosofía trascendental* o *Idealismo trascendental*[541].

En ambos casos, las diferencias entre los «seres» o «pensamientos» es puramente *cuantitativa:* son diversos grados de intensidad, concentraciones o restricciones de la actividad del Absoluto o del Uno. Y como en las mónadas leibnizianas, esos «momentos» presentan en escorzo todo el Universo, reflejando además analógicamente el estadio correspondiente del «otro lado» (es decir: cada grado «físico» remite a su *pendant* «anímico», y viceversa). En cada grano de polvo, en cada estado de la conciencia, está ya presente la Identidad, pero expresada *parcialmente*. Por eso llama Schelling a las distintas intensidades de determinación con un término matemático: *potencias*. Una buena definición al respecto se encuentra en la *Filosofía del arte*, de 1802/03: «En verdad y de suyo, hay solamente un único Ser *(Wesen)*, un [ser] único absolutamente real; y en cuanto absoluto, este ser es indivisible[542], de modo que no puede pasar por división o separación a [convertirse en] diversos seres; y como es indivisible, la diversidad de las cosas es posible en general sólo en tanto que esta Integridad *(das Ganze)*, este Individuo (casi literalmente: *Ungetheilte*; F.D.), venga puesto bajo diversas determinaciones. Llamo a tales determinaciones: potencias. Ellas no cambian absolutamente nada en el Ser *(Wesen)*, éste sigue siendo siempre y necesariamente el mismo, y por eso se llaman determinaciones *ideales*. P.e. lo que nosotros conocemos en la historia o en el arte es en esencia lo mismo que lo que igualmente hay en la naturaleza: en efecto, cada uno tiene en él de manera innata la íntegra absolutidad *(Absolutheit)*, pero esta absolutidad está en la naturaleza, la historia y el arte en distintas potencias. Si se pudieran suprimir éstas para ver sin velos al *puro Ser*, habría entonces en todo, de verdad, Uno *(Eins)*.» (I/5, 366).

En estas potencias se van configurando los «entes» que llamamos finitos. En general, las ciencias –y *a fortiori* la filosofía– comienzan por la desconfianza respecto a la solidez, independencia y por así decir «acabado» de tales entes. En verdad, las supuestas «cosas» y «pensamientos» (o «acciones») autónomos se despliegan en *series*, que manifiestan en su inacabamiento (en eso que Hegel llamará después: «infinito malo») la intuición *externa* de la *«infinitud absoluta (intelectual)»*, la cual es accesible sólo cuando la serie que la imaginación tiene en vista queda aniquilada[543]. La única forma de «hacer acto de

no a la naturaleza no es sino una regresión a lo obtuso y lo amorfo: a lo muerto, y por ende locura (el mismo Hegel no estará lejos de esa concepción). De modo que: «todo delirio es y resulta necesariamente filosofía de la naturaleza.» (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804; *W.* VII, 118). En cambio, una *Philosophie der Natur*, aunque más aceptable, no sería sino un caso de lógica aplicada: «el mundo sensible, o sea la naturaleza, no es otra cosa que aparición *(Erscheinung)* justamente de la luz inmanente (al saber, F.D.). Aunque una filosofía de la naturaleza pueda ciertamente partir del concepto ya completo e inmóvil de naturaleza, tal concepto y su filosofía están ya en un sistema del saber; íntegramente determinados por el Absoluto X, han de ser deducidos por las leyes de la razón finita. Un idealismo que tolerase cabe sí un realismo no sería nada, o si acaso, lógica formal general.» (*Briefwechsel*. Ed. de H. Schulz. Leipzig 1925; II, 456)

[541] También podría haber llamado a ese respecto o «lado»: *Doctrina de la ciencia*. La nueva denominación en 1809 del *Panorama* de 1796/97 («Tratados para la explicación del idealismo de la Doctrina de la ciencia») parece apuntar en esa dirección. Y a la inversa: Fichte había llamado a su *D.c.*, en 1797: «Sistema del idealismo trascendental» (*Zweite Einl.*; *W.* I, 512). No creo que sea casual que Schelling se apoderara de ese título: él creía ser la «verdad» de Fichte, como éste creía haber sido la «verdad» de Kant. De hecho, tras la Pascua de 1795, Hölderlin habría dicho a su ambicioso e inquieto compañero del Convictorio: «Estáte tranquilo, tú has llegado justamente tan lejos como Fichte; se lo he oído decir a él mismo.» (*Aus Sch. Leben*; ed. Plitt; I, 71). Sólo que él quería desde luego llegar *más* lejos.

[542] Recuérdese al respecto la formulación fichteana del Tercer Principio del *Basamento*.

[543] Schelling se inspira aquí en un famoso motivo de la *Ética* de Spinoza, que también Hegel recogerá en su *Lógica* (ver G.W. 11, 112s.) Según Spinoza: «La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber:

presencia» lo infinito en la intuición empírica tiene lugar: «a través de una *finitud* nunca acabada, es decir, *ella misma infinita*; con otras palabras, a través de *lo que deviene infinitamente (das unendlich Werdende)*, allí donde la intuición de lo infinito no está en ningún momento singular, sino que *debe ser generada* en un progreso infinito[544]: en un progreso que ninguna imaginación puede abarcar, por lo que la razón se determina entonces, o bien a aniquilar la serie[545], o bien, como hace el matemático cuando toma una magnitud como infinitamente grande o pequeña, a admitir un límite ideal de la serie.» (*Erster Entwurf*, 1799; 1/3, 15).

Con el establecimiento de esta doble y quiasmática vía de acceso al Sistema de la Identidad (todavía, en 1800, no escrito), restaura audazmente Schelling el lado «objetivista» de la filosofía, que el famoso *giro copernicano* de Kant parecía haber desterrado para siempre. Naturalmente, el viraje subjetivista o de filosofía de la conciencia se mantiene, pero sólo como un *respecto*. Si el idealismo ha de ser *absoluto* (y tal es la pretensión de Schelling), no puede conformarse entonces con la ecuación crítica: «idealismo trascendental» = «realismo empírico», sino que ha de manifestarse como un *Ideal–Realismus* y un *Real–Idealismus* (yendo más allá de un «criticismo» aferrado a la autoconciencia y la reflexión, y de un «dogmatismo» no menos apegado a la cosa en sí). Si queremos, Schelling propone ahora –en 1800– un redondo giro *copernicano–ptolemaico*, cuyo eje o gozne está constituido por un espectacular reingreso de la «armonía preestablecida» leibniziana.

Como antes apuntamos, la filosofía no puede imponer dogmáticamente sus concepciones sobre el Absoluto, despreciando olímpicamente al sentido común, ya que en definitiva surge de las contradicciones en que dicho sentido (por «sano» que sea) está enredado. De modo que, según ya sabía Spinoza, la verdad ha de dar cuenta de sí misma y a la vez, inescindiblemente, de lo falso, es decir de las opiniones a las que se aferran los hombres de ordinario. ¿Cuáles son esas contradicciones? Por un lado, todos estamos convencidos de la existencia de un mundo exterior e independiente de la conciencia, así como de que en las cosas no hay nada más (digan lo que quieran los metafísicos) que lo que nos representamos en ellas. Podemos equivocarnos en nuestras apreciaciones, pero el resultado de nuestras pesquisas, más atinadas, no dejará de ser una *representación* que sigue coincidiendo con la «cosa» (ahora, ella misma mejor presentada). Por más vueltas que le demos, el sentido común no aceptará nunca que por un lado haya una «teoría» (lista para usar, diríamos) y por otra un «mundo» separado de aquélla, al cual aplicar «desde fuera» nuestros pensamientos, para ver si –por suerte– coinciden con él. O sea, el sentido común no es «kantiano» (al menos, en el sentido vulgarizado del término).

---

abstracta o superficialmente, es decir cuando nos la imaginamos, o como sustancia, algo accesible al solo intelecto. Así que, si atendemos a la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia–, aparecerá entonces finita, divisible y compuesta de partes; si en cambio atendemos a ella tal como se da en el intelecto y la concebimos como sustancia –cosa muy difícil–, aparecerá infinita, única e indivisible. Esto es algo que a todos los que sepan distinguir entre imaginación e intelecto resultará bastante claro.» (I, Prop. XV, Sch.; hay tr. de V. Peña. Madrid 1975, p. 68). Que la cantidad como sustancia *a solo intellectu fit* es una de las razones de que Schelling coloque a la verdadera infinitud sólo en el intelecto (la otra es, obviamente, que él sigue siendo fiel al idealismo: todavía en 1800 es el Absoluto mentado como «Yo absoluto»). Véase la nota 545.

[544] El texto original dice: *endlichen*, pero debe tratarse de una errata por: *unendlichen*. El ejemplo aducido por Schelling es justamente el de las series matemáticas, que no proceden por acumulación o yuxtaposición, sino por *Evolution* de una magnitud que ya en el punto de partida es infinita y que atraviesa la entera serie, de modo que las «sucesiones» (números, o puntos) no son sino interrupciones o suspensiones (*Hemmungen*) de una expansión infinita.

[545] Una importante nota a pie de página señala que, en este caso, no quedaría sino el sentimiento, en nosotros mismos, de la tendencia infinita: «De ahí resulta con claridad que, originariamente, toda infinitud se halle propiamente *en nosotros mismos*». Ver nota 543.

Para él, «ser» (en sí) y «aparecer» (en y para nosotros) son cosas idénticas.[546] Y llama a esa identidad: *experiencia*. Según esto, la filosofía *teorética* habrá de limitarse a investigar la posibilidad (la legitimidad) de la experiencia.

Pero por otro lado, convicción no menos irradicable del sentido común es también la de que hay en nosotros representaciones que surgen por *libertad* (o sea, que no son reacciones mecánicas a estímulos exteriores), y que esas representaciones pueden «encarnarse», o sea «saltar» (no se sabe bien cómo) «del mundo del pensamiento al mundo real y alcanzar realidad objetiva.» (*Syst*. I/3, 347). Del estudio de la posibilidad de esta *acción* (de esta nuestra intervención e mmiscusión en la experiencia) se encarga la filosofía *práctica*.

La contradicción con la convicción primera es patente: creemos que los objetos son como son de suyo (o sea, que están omnímodamente determinados, «en sí») y que, por tanto, no queda sino adecuarse pasivamente a ellos (nuestras representaciones se limitan a «reflejar» esas existencias autónomas: cuando lo logran, decimos que estamos en la verdad[547]). Pero a la vez, ninguna elucubración filosófica, por refinada que sea, nos hará apartarnos de la idea de que podemos modificar la realidad según nuestras intenciones, hasta hacer que «coincida perfectamente con lo pensado» (*ibid.*). En una palabra: decimos atenernos a los «hechos» (o sea: creemos que las cosas ya están hechas) y por otra afirmamos que hay que «hacer cosas» (o sea: creemos que las cosas no están hechas; al menos, no del todo).[548]

Pues bien, resolver esta contradicción es, según Schelling, «la tarea *suprema* de la filosofía trascendental» (I/3, 348). El «giro copernicano» queda entonces contrarrestado por un «giro ptolemaico»[549]: «*¿cómo pueden pensarse las representaciones rigiendo a los*

---

[546] Cf. *Syst*. I/3, 346s. De modo que, paradójicamente, el bueno de Berkeley tendría al cabo razón en sus protestas de que sólo su filosofía se adecuaba al sentido común: *esse est percipi*.

[547] Adviértase que, dejando aparte el complejo fenómeno de la mentira (que es un problema *moral*), si el sentido común fuera coherente consigo mismo debería reconocer que siempre estamos, en cada caso, en la verdad. El engaño o la equivocación se descubre sólo retroactivamente, cuando nuestras expectativas sobre cómo debiera «funcionar la cosa» se ven defraudadas. Los sentidos no engañan (como señaló Kant en su *Antropología*); es siempre una prospectiva o «adelanto» de «cierre» de lo percibido (recuérdese a Maimon) lo que, ante una nueva percepción de la supuesta «misma» cosa, nos hace ver que *estábamos* en un error. Es en definitiva la *voluntad* la que guía al juicio (según sabía ya Descartes), y la que nos lleva a error – mas también a una verdad más alta que la de: «al pan, pan y al vino, vino». Si nos atuviéramos a ella, no podríamos –ya no hablar– sino ni siquiera mover un dedo, como hacía Crátilo.

[548] El idioma alemán encubre un tanto la aporía, al designar a las cosas (objetos de experiencia) como *Dinge* y a las cosas (en cuanto asuntos prácticos) como *Sachen*, mientras que el castellano tiene un solo término (tan «cosa» es el pan como las «cosas de la vida»). Sería muy fácil el querer eliminar la contradicción hablando de mera «homonimia». Si las cosas-*Sachen* no están realizadas, materializadas en cosas-*Dinge*, las despreciamos con razón como elucubraciones, como «cosas» que se le ocurren a uno. Y al revés: cosas que no sirvan absolutamente para nada, que no nos sean ni obstáculo ni acicate, no son de verdad «cosas» (en una encuesta, oída por la radio: «Señora, ¿cree Vd. que hay vida inteligente fuera de la Tierra? Respuesta: «Claro que sí. Yo creo en Dios». Pregunta y respuesta, en su disparidad, apuntaban a un «enlace» entre la teoría y la praxis). Y es justamente el problema de esa doble «encarnación» y «espiritualización» (valga el término, en el sentido schellingiano) lo que ni la teoría ni la praxis, tomadas aisladamente, saben resolver.

[549] Entendido, desde luego, fichteanamente. Si los objetos han de adecuarse a nuestras representaciones es porque *queremos* que se adecúen. No se «está» en la verdad: la verdad se *conquista* en la acción – Por lo demás, tómense las metáforas sobre el doble «giro» *cum grano salis*. Ni el «dúo copernicano» Kant–Fichte creía que las cosas se adecúan sin más a nuestros «cálculos» (en sentido teórico y práctico), pues de lo contrario sobrarían investigación científica y acción política (y todo sería entonces «pintar como querer»), ni Ptolomeo admitiría que los movimientos aparentes de los cuerpos celestes revelaran sin más la «verdad» de las cosas: él se limitaba a «salvar los fenómenos». De todas formas, es cierto que Kant–Fichte afirmaban que en las cosas no hay «de verdad» sino lo que nosotros hemos «puesto» en ellas (por aplicación teorética o por imposición práctica), mientras que Ptolomeo (y con él, todo realismo; la polémica duhemiana entre epistemólogos «positi-

objetos y a la vez los objetos rigiendo a las representaciones?» (ibid.)[550]. Obviamente, el problema no se resuelve reduciendo un miembro de la pregunta al otro (digamos, inclinándose por Fichte o por un naturalismo mecanicista). Es necesario encontrar entre y para ambos mundos, ideal y real, un *Mittelglied*, un eslabón mediador. Hay que admitir en suma una: *«armonía preestablecida.» (ibid.)*.[551] Y esto significa que la actividad por la que es producido el mundo objetivo es *originariamente idéntica* a la manifiesta en nuestros actos cognoscitivos, volitivos y, en general, prácticos. De este modo, el filósofo *comprende* a la Naturaleza, tanto en sus productos como en su integridad, a manera de una «obra» libremente producida, sin que ello obste para que el científico –y el hombre ordinario– *entiendan* (esto es: a nivel de la reflexión) y expliquen tales productos de manera mecánica.

En suma, la «hazaña» schellingiana del *Sistema del idealismo trascendental* consiste en unificar las tres *Críticas* kantianas, ubicando en el ápice una transformación (por inversión, y esto es bien significativo) de la *Crítica del Juicio:* no es en efecto la teleología (después de pasar por las sucesivas síntesis teoréticas y prácticas) la que corona el *Sistema,*

---

vistas» y «realistas» no deja de ser una querella de familia) creería que nos regimos por lo que las cosas, o sus manifestaciones fenoménicas, «ponen» en nosotros. Deferentes y epiciclos se construyen para «salvar» las apariencias, no para negarlas o explicarlas como una subrepticia ilusión.

[550] En el fondo, la pregunta es más kantiana de lo que parece. En su formulación, recuerda –con una complejificación mayor– al Principio supremo de los juicios sintéticos a priori (y a su través, al *principium rationis* lebiniziano), según el cual las condiciones de (o sea: *en favor de)* la experiencia en general (Fichte y Schelling podrían «traducir»: las normas para toda acción con sentido, libre) son *al mismo tiempo* condiciones *de* los objetos de experiencia (o sea: lo que los constituye de verdad). Así interpretada, la cuestión schellingiana no es sino otra fórmula de la grande aporía kantiana: cómo conciliar *libertad* (Espíritu) y *necesidad* (Naturaleza).

[551] Recuérdese que estamos dentro del sistema del idealismo trascendental: la «armonía» aquí postulada sirve de guía y conexión entre «potencias», todas ellas *subjetivas*, por las cuales la conciencia «vulgar» va tomando plena conciencia *de sí* (o lo que es lo mismo: se toma conciencia «filosófica») hasta el ápice supremo: la actividad artística. En absoluto se pasa, digamos, de la «materia» bruta a la obra de arte (ello sería una *μεταβασις εις αλλο γενος*), sino que aquí se recorren las seis «potencias» del espíritu finito: acto originario de la autoconciencia, sensación, intuición productiva, organización, conciencia y genio. Para la *Naturphilosophie* sería pues necesario postular una correspondiente «armonía preestablecida» (digamos: de la «materia» a la «comunidad mundial», entendida ésta quizá al modo griego: como el «ser viviente» más perfecto). Y ambas, a su vez, postularían una armonía preestablecida *originaria*: en términos de las *Untersuchungen* de 1809, podríamos decir: entre el «fondo» y la «existencia» de Dios. Sólo que en el Schelling maduro no hay armonía preestablecida, sino conflicto (dicho con todo respeto, y exactitud: ni Dios está en paz consigo mismo). La armonía se desplaza románticamente en todo caso –como ideal de un «futuro eterno»– al final de los tiempos: *arqueología del futuro*.– Sobre la «armonía preestablecida» leibniziana puede consultarse el *Systeme nouveau de la Nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695), donde aparecen efectivamente conceptos y temas que resuenan en Schelling: «Hay que decir pues que Dios ha creado al inicio el alma, o toda otra unidad real, de tal suerte que todo le debe nacer de su propio fondo (*de son propre fonds*; aquí está la «matriz», nunca mejor dicho, del *Grund* schellingiano: la raíz de las cosas remite a una abismática «raíz» divina, F.D.) por una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma, y sin embargo con una perfecta *conformidad* a las cosas de fuera.» (§ 14; en: *Opuscules métaphysiques*. Ed. H.H. Holz. Frankfurt/M. 1965, p. 218). (Obsérvese por lo demás hasta qué punto sigue Schelling la argumentación leibniziana). El concepto aparecía ya preanunciado como *hipótesis de la concomitancia* en el *Discours de Métaphysique* (1686) y en la *Correspondance avec Arnauld* (hay una buena ed. conjunta en Vrin. París 1988). Pero el famoso término aparece en el (18) del *Eclaircissement du Nouveau Système*: «Creo ciertamente que hay acciones (*efforts*; en la ed. bilingüe cit. se vierte: *Wirkungen*, «acciones» y «efectos», según el punto de vista, F.D.) en todas las sustancias; pero esas acciones se hallan propiamente sólo en la sustancia misma; y lo que de ellas se sigue en las otras (el efecto que causan, F.D.) no se da sino en virtud de una *armonía preestablecida*, si me es permitido emplear este término, y de ninguna manera por un influjo real o por transmisión de alguna especie (la *species* escolástica, F.D.) o cualidad. Como ya he explicado lo que es la actividad (*action*) y la pasión, se puede inferir también lo que es la acción y la resistencia.» (*op.cit.*, p. 234). A la vista de textos como éste es bien fácil adivinar el origen de términos y conceptos tan importantes en Schelling como «actividad» (*Thätigkeit*), «impulso» (*Trieb*), «tendencia» (*Streben*; cf. el *effort* lebiniziano), «retención» (*Hemmung*), etc.

sino la filosofía del *arte*, en cuanto que allí el «genio» se reconcilia con la Naturaleza; sus productos son, por así decir, la toma de conciencia de lo Inconsciente mismo: «De esta independencia respecto a fines externos nace esa santidad y pureza del arte que va tan lejos que rechaza no sólo la afinidad con todo lo que es placer meramente sensible..., sino que incluso rechaza la afinidad con todo lo que pertenece a la moralidad, y hasta deja muy atrás la ciencia –por su desinterés, la más cercana al arte–, sencillamente porque ella se encamina siempre a un fin exterior a sí y, en definitiva, sólo ha de servir como medio para lo supremo (el arte).» (I/3, 622s). De esta manera enlaza coherentemente Schelling con lo postulado en el *Ältestes Systemprogramm*: al final, la ciencia habrá de retornar a la poesía. Pero –con un matiz «novalisiano»[552]– ya no se tratará de un «espíritu superior» enviado por Dios. La «nueva mitología» no será ya «invención de un poeta (en el sentido fuerte del término griego *poietés*: «creador», F.D.) particular sino de una nueva generación que no será sino la representación, por así decirlo, de un único Poeta.» (I/3, 629). Ese único Poeta es, obviamente, el Espíritu o «Yo» absoluto mismo, reconciliado por fin consigo mismo *en y para sí* a través de una nueva generación de hombres.

No hay pues, así –contra Fichte–, superioridad *esencial* del Yo sobre el No–Yo[553]. Como estos ámbitos proceden –en la perspectiva de la filosofía trascendental– de una armonía preestablecida, la cual apunta por su parte a lo Uno inefable, la Naturaleza es ya, en esencia, algo «conforme al Espíritu» (*geisthaft*), mientras que el Yo es producto de la Naturaleza, de modo que si quitáramos al Yo *su* naturaleza, lo privaríamos de su *basamento existencial*. Y es que Naturaleza y Espíritu, tomados cada uno de por sí, de forma aislada, se degradan inmediatamente a meros «conceptos de reflexión». En verdad, cada uno necesita del otro para ser, y para ser concebido. Sin embargo, sus esferas no se despliegan dinámicamente en una igualdad indiferente (como en el paralelismo spinozista), sino que sus respectivas potencias están regidas por un exponente distinto. En y como «Yo», la síntesis de infinito y de finito tiene lugar bajo el predomino de lo infini-

---

En *Die Christenheit oder Europa*, de 1799 (aunque no publicado por entonces, este grandioso poema filosófico era conocido y comentado en el *Symphilosophiren* de Jena, el Círculo al que pertenecía Schelling), Novalis atisba la venida de un «nuevo Mesías en los mil miembros» de una «individualidad universal, una nueva historia, una nueva Humanidad.» (*Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Ed. de H.–J. Mähl y R. Samuel. Munich/Viena 1978; II, 745). En la misma época, y bajo la sombra común del Lessing de *La educación del género humano*, Novalis y Schelling postulan lo mismo para el final de los tiempos: un *comunismo de los espíritus*.

Al contrario, la Naturaleza, con su actividad inconsciente, constituye el *pasado trascendental* de la autoconciencia. Y ello se refleja en el tiempo (¡no en la esencia, donde ambas vías coinciden! Justamente se separan en su *Nicht–Wesen* o «no esencia», o sea: en el mundo aparente, fenoménico). El hecho de que no poseamos consciencia de esa actividad real implica la anterioridad de ésta con respecto a la actividad ideal (Fichte, por el contrario, pretendía reducir la primera a la segunda, o mejor, «deducir» aquélla de ésta: si hay aire –pensaba, p.e – es *para que* podamos respirar; y esto, para poder pensar, etc.). Schelling es *evolucionista* en Filosofía de la Naturaleza: «La primera potencia tiene que preceder, según su naturaleza, a la segunda: entre ambas hay pues una prioridad y una posterioridad; lo real es *naturâ prius*, lo ideal *posterius*». (*Stuttgarter Privatvorl.* I/7, 427). Es más, lo que posibilita y permite la conciencia de sí es justamente la Naturaleza: «El mundo exterior yace abierto ante nosotros (como un libro, F.D.), para que reencontremos en él la historia de nuestro espíritu». (*Abhandlungen*; I/1, 383). Hay incluso motivos para pensar que, en el fallido intento del Schelling de los años cuarenta por reescribir la «filosofía negativa» (el sistema de la identidad) la primera parte de ésta debiera haber sido la *Filosofía de la Naturaleza* (de la misma manera que las *Ideen* de 1797 preceden al *System des transc. Idealismus* de 1800). De todas formas, el *idealismo absoluto* de Fichte exige que lo primero en el tiempo, y en el conocimiento finito, sea secundario en *dignidad* (otro punto en común con Hegel, que ambos comparten con Aristóteles: lo primero «para nosotros» es lo último *κατα φυσιν*, entendiendo aquí desde luego por *physis* la Suprema Identidad: algo muy distinto al «ser objetivo» o Naturaleza): «Lo más bajo viene ciertamente puesto *antes* de lo más alto, pero no según su dignidad –ello entrañaría ciertamente una contradicción–, sino según la *existencia*.» (*Stuttg. Privatvorl.* I/7, 427).

to, esto es: de la actividad y la unidad. En y como «No–Yo», esa síntesis está bajo el predominio de lo finito, esto es: de la retención y la diferencia. Ambos extremos exponen, con todo, un juego recíproco de constante autocreación y continua autoaniquilación (siempre parcial, como restricción o pliegue de la expansión), de modo que el esquema global de productos naturales y espirituales nunca conoce *privación* (como en el caso de: «1 + 0 = 1, 1–1 = 0»; I/3, 381) sino siempre y en cada caso una oposición *real*, como en la serie: «1 – 1 + 1 ...», la cual: «*infinitamente* pensada, no es = 1 ni = 0», sino «= 1/2». La razón de este «cartesianismo» (todo ser finito oscila entre el ser y la nada) es que: «hay Una sola magnitud absoluta (= 1), que en esta serie siempre se aniquila y siempre retorna, y que por este retorno no se produce a sí misma, sino el término medio *(das Mittlere)* entre sí misma y la nada.» *(Einl. zu der Entwurf eines Systems der NPh*; I/3, 289).

V.2.1 – A la luz de la Identidad no hay vaca del todo negra.

Con estas consideraciones, nos hallamos ante el umbral de eso que el Schelling maduro denominará su «filosofía negativa». Negativa, porque en ella se hace abstracción de la existencia, para atender a la *idea* del Absoluto. Aunque toda demarcación de límites en Schelling es imprecisa[554], podríamos decir que la «doctrina de la Identidad» madura en los años de Jena –significativamente, a partir de la colaboración estrecha con Hegel y la ruptura con Fichte– y Würzburg (1801–1806), aunque la formulación seguramente más clara del Sistema se halle en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810. De hecho, Schelling nunca renegará de su *Identitatslehre*, aunque ulteriormente la considere como una mera «parte» de un sistema omnicomprensivo (que nunca llegaría a escribir).

Por lo demás, esta concepción va a ser decisiva (en el sentido literal de «cortar», «separarse terminantemente de algo»), marcando tanto una proximidad máxima como una extrema diferencia entre Schelling y Hegel.[555] Con todo, durante largo tiempo, la

---

[554] Al final de su vida quiso reescribir la filosofía negativa, en 1832 pronuncia un discurso sobre el electromagnetismo de Faraday, en 1843 imparte lecciones en Berlín sobre *Darstellung des Naturprozesses* («Exposición del proceso de la Naturaleza»), etc. Y al contrario, los escritos de 1804 y 1809 pueden considerarse ya inmersos en la «filosofía positiva».

[555] Un rencoroso Schelling acusará constantemente a Hegel de haber copiado sus concepciones. Curiosamente, las posiciones de ambos podrían retrotraerse a dos versiones distintas de un mismo parágrafo de la *Monadología* leibniziana. En el § 40 de esta obra, dice el original francés que la Sustancia suprema: «nada tiene fuera de ella que sea independiente, siendo ella una simple consecuencia del ser posible *(et étant une suite simple de l'être possible)*». (Ver la ed. trilingüe, trad. y anotada por J. Velarde. Oviedo 1981, p. 106). Esta concepción es coherente con la idea general del propio Leibniz, como se ve por el anterior § 37: «Es preciso, pues, que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la sucesión o *serie (SERIES)* de este pormenor de contingencias, por infinito que pudiera ser.» A ello se atendrá Schelling (hay un Infinito verdadero, intuible de modo inmediato, y «fuera» de él un «infinito devenir»: el «mal infinito» hegeliano). Pero se enfrentará de este modo a una dificultad casi insuperable (al fin, la serie está formada por posiciones y negaciones de la única magnitud absoluta – 1). En cambio, la versión latina del § 40 dice de la Sustancia que es: «la simple serie de las cosas posibles *(simplex rerum possibilium series)*». Más que apuntar «a un panteísmo de tipo espinosiano» (nota 34 del tr., p. 109), esta formulación parece adelantar la idea hegeliana del Absoluto como complexión o *Inbegriff* de la generación y muerte de las cosas finitas. En este caso (y de acuerdo ahora con el final de esa nota, si entendemos «límite» en el sentido del *calculus)*: «Dios será, en este sentido, el límite de la serie indefinida, cuyos términos son los seres posibles.».– Por lo demás, hay que reconocer que el propio Leibniz es ambiguo. Así, en § 47 (§ 48 en la vers. lat.) dice –en términos de evidente resonancia en Schelling–: «Así, pues, sólo Dios es la Unidad Primitiva o la sustancia simple originaria, de la que son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas; éstas nacen, por así decir, por continuas Fulguraciones de la Divinidad, de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada.» ¿De dónde surgiría esa esencial limitación, sino de una libre *restricción* del propio Dios, como Wolff sostuvo y Schelling corrobora? La restricción *(Beschränkung)* está *en* las criaturas, pero viene de Dios. ¿O acaso es, ella también, Dios o su «fondo» negativo? En carta a Remond de Montmort (4 de noviembre de 1715), Leibniz había advertido que Dios no es «un Ser vago y nocional, como es el género en la Lógica... sino el Ser absoluto, que difiere de los Seres

época consideró que ambos decían en esencia lo mismo[556]. Y es que los dos se enfrentan a un mismo problema: afirmar el Absoluto y evitar el panteísmo. Sólo que para el Hegel maduro (a partir de la *Fenomenología* de 1807), el Absoluto será exclusivamente la *autonegación de lo relativo*; así que, lejos de ser Dios todas las cosas, «Dios» (por hablar representativamente) es el «no ser» de todas las cosas, aunque todas ellas estén «en» él o ello (por eso reivindicará Hegel a la filosofía spinozista como un «acosmismo», no como un panteísmo). «Dios» es lo que las cosas *esencialmente* no son: aquello por lo que éstas «merecen» ser finitas y morir[557]. Por contra, para Schelling parece cernirse el Absoluto como «por arriba», incólume y ajeno a toda destrucción. El no *consistiría* en ser la destrucción de las cosas (debida a ellas mismas, en todo caso), o sea, de lo relativo, «agotándose» por así decir en esa incesante generación y corrupción; sino –muy neoplatónica, agustiniana y leibnizianamente– la «salvación» de éstas, al menos en sus *veritates aeternae*.[558] Para el implacable Hegel, la negación del «no ser» en que consisten las cosas es ya su «ser» (negación de la negación). Y la *omnitudo negationum* es *eo ipso* el Ser cumplido, la Idea o «lo» Absoluto[559]. Para Schelling, en cambio, lo que de «ser» encontramos en lo ente es ya «el» Absoluto. Todo lo «demás» es... nada –lo cual es muy cristiano y cartesiano–; pero una nada «activa», surgida de las profundidades de Dios, no una mera *privatio*. Lo finito tiene una vida *sólo aparente*, lo cual probaría *ex negativo* la «existencia» de esas *mismas* cosas en una Vida absoluta. El propio Schelling ha hablado al respecto, en 1804, de una «doble vida» (*gedoppeltes Leben*), a saber: «una vida en el Absoluto –tal es la vida de la idea, que justamente por eso fue también descrita como la disolución de lo finito en lo infinito, de lo particular en el todo (*All*)– y una vida *en sí misma*, la cual le adviene verdaderamente, empero, solamente en la medida en que ella (se entiende: la vida de la idea, F.D.) está a la vez (*zugleich*) disuelta en el todo; separada de la vida en Dios, ella es una mera vida aparente.»[560] Ese *zugleich* –más cercano ya al *exaiphnés* del *Parménides* de Platón que a la famosa partícula de enlace del Principio kantiano de los juicios sintéticos– implica entonces que ¡vivimos «eternamente» en el tiempo o «temporalmente» en la eternidad!

---

particulares, limitados (*bornes*), como el Espacio Absoluto y sin límites difiere de un Círculo o de un cuadrado.» (*Phil. Schr.* Ed. Gerhardt; III, 659; cf. nota 35 de J. Velarde a la ed. cit. de *Monadología*). Por seguir con el símil: el círculo o el cuadrado, ¿se delimitan y distinguen por sus solas «fuerzas» del espacio que está a su base, o son «recortados» por un «repliegue» del propio espacio? Hegel sostendrá lo primero (advirtiendo desde luego que esas fuerzas son «negativas», no sólo del espacio, sino de sí mismas: autonegación de lo finito). Schelling, lo segundo.

[556] Y puede que, durante mucho menos tiempo, ambos lo creyeran también, pues que publicaban conjuntamente –sin distinción de autor– el *Kritisches Journal der Philosophie*.

[557] Adviértase que uno de los términos en alemán para «morir» es *zugrunde gehen*: «ir al fondo».

[558] Como señala agudamente M. Frank (*op.cit.*, p. 127), el Absoluto schellingiano es «algo que hay que añadir a la autotravesía de la finitud».

[559] Por eso puede resultar conveniente traducir *das Absolute*, en Hegel, como «*lo* Absoluto», en neutro (dejando la expresión «el Absoluto» –una denominación que apunta a una Existencia personal, más allá incluso del Ser– para el Dios schellingiano). Al fin, *neutrum* procede de: *ne uter*, «ni una cosa ni otra». La Posición absoluta de lo Absoluto hegeliano es la negación de todo lo relativo (negación respecto a Ello, y de las cosas entre sí).

[560] *System der gesammten Philosophie*... (son las lecciones de Würzburg de 1804; I/6, 187). Como si dijéramos, dejando escapar resonancias religiosas (especialmente, paulinas y luteranas): la muerte de lo finito, y la perseverancia en esa «muerte», es ya la vida eterna. Y esto vale también para Dios (si por «muerte» entendemos negación activa, absoluta separación de la «vida aparente»). Como dice el coral luterano (mucho antes de que lo introdujera en filosofía Hegel y luego lo radicalizara Nietzsche): Gott *ist tot*. Gott *bleibt tot* («Dios está muerto. Dios sigue estando, o permanece, muerto»). Algunas reflexiones al respecto pueden encontrarse en mi: *El mundo por de dentro*. Barcelona 1995, pp. 14–17.

V.2.1.1.– La fe en la Razón es la razón de la fe.

Parece que, de este modo, Schelling ha superado la tentación nihilista... ¡por exceso, y no por defecto! Quien pierda su vida, la ganará. Y todo, *velis nolis*, está *ab aeterno* a ello destinado. Recordemos el planteamiento inicial del *Sistema del idealismo trascendental:* allí se postulaba una «armonía» como desconocida raíz común del ser y del pensar, la cual permitiría en cada caso una concordancia de ambos por contraposición. Y es necesario que nos preguntemos *a qué* pueda corresponder esa armonía... para «estrellarnos» contra el sentido mismo de la cuestión (pues toda pregunta por un *quid* exige una respuesta *determinada*, o sea: finita). La pregunta por el sentido del Absoluto conduce a un radical sin–sentido[561]: esa suprema Identidad, el «Sol eterno en el reino de los espíritus» (I/3, 600), no puede ser accesible a la conciencia, ya que la condición de ésta es, irremediablemente, la «duplicidad». Ha de ser, pues, lo «eternamente Inconsciente». Tampoco puede accederse a ella en el obrar moral. Al contrario, todo obrar presupone (con Fichte, en este caso) esa actividad infinita. Sólo puede accederse a ella por *fe (ibid.)*. Así que, al cabo, ¿hemos vuelto a Jacobi? No exactamente: el saber no se opone a la fe; al contrario, es posible sólo por ella. Esta (al fin, un nombre que mienta lo Mismo que la «intuición intelectual») es el «fundamento del saber» (*Grund des Wissens*)[562]. Y la fe no es cosa inmediata, si por tal entendemos una imposición directa, empírica (como cuando vemos un objeto; al contrario, es justa y literalmente *argumentum non apparentium)*. Es «in–mediata» *(unmittelbar)*, en el sentido de «no–mediada» *(unvermittelt)*, por ser la base de toda mediación (de todo juicio) posible. No hemos llegado a esa fe en el Absoluto por un *salto mortale*, sino por «licuefacción» de todo pensar y obrar determinados. Hegelianamente hablando, podríamos decir que a la fe se accede mediante un infinito *juicio disyuntivo negativo*, en el cual todo lo aparente se disuelve en la grisalla de la Esencia Suprema[563], a la vez que su verdad se alza, eterna, en el claro día de la Identidad: es aquí, en la noche del «mundo aparente» y la conciencia finita, donde las vacas son negras y los gatos pardos (basta con pensar que «aquí» procedemos mediante conceptos, es decir, dando de lado las diferencias: la «vaca» es cualquier vaca, con tal de que se atenga –ella, y la conciencia, de consuno– a la definición).

Y como hace el mismo Jacobi, Schelling llama a lo patente en esa fe: *Razón*, y Razón *absoluta*[564]. La Razón es así contenido y a la vez forma de la fe; algo, pues, absolutamente incondicionado, que sustituye ahora al unilateral Primer Principio fichteano: «Yo = Yo». Esa suprema Razón es denominada también por Schelling, con expresión célebre,

---

[561] La metáfora no está elegida por azar. Recuérdese que a los dos respectos (real: filosófico–natural, e ideal: filosófico–trascendental) los hemos denominado «sentidos» de una misma *dirección* (o sea, de una misma y única «vía», porque el Absoluto no está en reposo, como si fuera una cosa muerta). Así que el «sin–sentido» de la pregunta no es un «sinsentido» (algo insensato), sino la constatación del «doble sentido» de esa Única Dirección (hablando igualmente en términos «postales», si se quiere: el Absoluto se escribe «cartas» –el mundo fenoménico– a Sí mismo, siendo el remitente la Naturaleza y el destinatario el Espíritu autoconsciente).

[562] I/3, 353. Recuérdese en todo caso que el término *Grund* significa a la vez «fundamento» y «fondo». El saber crece desde su oculta raíz, pero a la vez se *desfonda* en ella.

[563] Así se nombra, literalmente, en alemán al «Ser Supremo»: *Hochstes Wesen*.

[564] No se trata de cambios terminológicos debidos al capricho. «Intuición intelectual», «fe» y «razón» mientan lo Mismo, pero bajo diferentes respectos o estadios. La intuición es presupuesto del pensar (recuérdese que *Ego sum* –en términos kantianos: la unidad sintética de la apercepción– posibilita y da sentido a *Ego cogito* –el «Ich denke»: la unidad analítica de la autoconciencia–). La fe, presupuesto del obrar (obramos porque «creemos» que nuestros pensamientos no sólo son razonables, sino también *realizables)*. La Razón, en fin (y esto sigue teniendo orígenes kantianos: la razón como «facultad de lo Incondicionado»), hace que se conjuguen en cada caso, no sólo pensar y obrar, sino ambos y el mundo. Claro está que, así, la Razón deja de ser una «facultad» (o sea, una capacidad; algo potencial); y menos, humana, para tornarse una actividad infinita: el «Yo absoluto».

el «punto de In–diferencia»[565]: «Llamo *Razón* a la Razón absoluta, o sea a la Razón en cuanto pensada como In–diferencia total de lo subjetivo y lo objetivo... A ella se accede por reflexión sobre aquello que se ubica en la filosofía entre lo subjetivo y lo objetivo, lo cual, evidentemente, debe ser algo que se las ha *(sich Verhaltendes)* in–diferentemente respecto a ambos. El pensar de la razón es algo que hay que pedir a cada uno; para pensar ésta, para acceder pues al punto de vista por mí exigido, hay que hacer abstracción del [ser] pensante. Para quien hace esta abstracción, la razón deja de ser algo subjetivo –que es como se la representa la mayoría–; es más, ya no puede ser siquiera pensada como algo objetivo, dado que lo objetivo –o sea, lo pensado– sólo es posible en oposición a alguien que piensa; y de éste se ha hecho aquí plena abstracción; por ésta, la razón se convierte pues en el verdadero *En–sí*, que cae justamente en el punto de In–diferencia de lo subjetivo y lo objetivo.» *(Darstellung meines System der Philosophie*, 1801; I/4, 114s).[566]

---

[565] Con este término (y sus derivados) se vierte siempre la *Indifferenz* (un neologismo, en alemán), para evitar confusiones con el homónimo (y *toto caelo* distinto) *Gleichgültigkeit* («indiferencia»; lit.: «característica de valer igual»). El primero designa la negación activa de las diferencias en un plano superior, a la vez que se resalta precisamente la mutua contraposición del ámbito respectivo; el segundo, la anulación abstracta de esos ámbitos. La In–diferencia atiende a la identidad de diferencias –recíprocas y sustantivas– en una raíz común (plano vertical), e implica una oposición *real*. La indiferencia, a la igualdad de términos intercambiables (plano horizontal) y sólo en apariencia distintos. En español podría quizá decirse que la diferencia entre lo natural y lo espiritual *«es»* (en sentido transitivo) *lo mismo* (o sea: apunta a una Mismidad, garante –como fundamento común– de las diferencias), mientras que a un comerciante le *da igual*, le es indiferente vender un producto u otro que sea «equivalente», con tal de que ambos «valgan igual» y de ellos se obtenga igual beneficio. Es lo Mismo ser un ejemplar de *homo sapiens sapiens* que ser autoconciencia singular o espíritu finito. Pero no da igual ser tratado como lo primero (recuérdese la «trata» de esclavos, en cuanto *instrumentum vocale*, que decía Varrón) o como lo segundo (piénsese en cambio en la Declaración de derechos del hombre).

[566] Schelling puede reivindicar al «pensamiento» como órgano de acceso a la Razón sólo por vía negativa (como señala justamente la expresión *Indifferenz*). Sólo quien se detiene en la «especulación» unilateral y «fijista» (que fija, no sólo las representaciones de objeto, sino también la diferencia entre lo real y lo ideal), o sea quien se estanca en eso que Hegel llamará «entendimiento», podría pretender que la *fe en la Razón* (y *a fortiori*, la Razón misma) es algo «irracional». De todas formas, hay aquí una cierta vacilación en la terminología. El texto citado es de 1801. Al año siguiente (en la 2ª ed. de *Ideen*), sustituirá Schelling –como sabemos– «especulación» por «reflexión». En 1801, «reflexión» mienta todavía (como residuo terminológico fichteano) la operatividad latente de la acción infinita (la acción que es justamente la Razón –«In–diferencia» no tiene nada que ver con calma o quietud–, y que impulsa a Naturaleza y conciencia *a tergo*, por así decir). Sea como sea, aquí se va a manifestar una decisiva discordancia entre Schelling y Hegel. Para el primero, como vemos por el texto, a la Razón sólo se llega mediante la reflexión; y ésta lleva a su vez a hacer abstracción tanto del sujeto pensante como del objeto pensado (queda solamente, así, el puro Pensar, formulado en la barra que identifica al absoluto «Sujeto–Objeto» –y en la que se «hunden» o «van al fondo» el Sujeto y *el* Objeto–). Para Hegel, en cambio, aunque también la reflexión consciente (el «entendimiento») lleva a la Razón, en ésta no se abstrae del Sujeto y el Objeto; al contrario, la constatación de las contradicciones en que la reflexión cae: la reflexión de la reflexión misma, por así decir –una reflexión *determinante* de la reflexión finita–, es ya la Razón (éste es un punto fundamental para comprender la entraña del método *dialéctico)*. Y es que la barra que brilla en la expresión «Sujeto–Objeto» no sólo identifica, sino que también separa o *diferencia*. Así, lo Absoluto no puede ser meramente la In–diferencia de los extremos que difieren entre sí, sino la *identidad de la identidad y la diferencia*. Según la concepción hegeliana, a Schelling le falta todavía un «bucle», por cuya virtud se restauran, a un nivel más elevado, Sujeto y Objeto: éstos quedan «suprimidos» sólo en su unilateral exigencia de valer y ser por sí mismos; a la vez, resultan «elevados», al asumir cada uno de ellos la contradicción de pretender ser idénticos de manera cerrada, clausa: como si no fueran diferentes, no sólo entre sí, sino dentro de cada uno de ellos: diferentes para sí mismos (tal es el sentido del término *Aufhebung*: «asunción»). Pero, según Hegel, no puede hacerse abstracción de ellos. La unión de dos abstracciones no es sino una abstracción aún mayor, en vez de una Posición absoluta.– Volviendo a nuestro texto: esta reivindicación del pensamiento finito permite alejar del Schelling de principios de siglo toda sospecha de misticismo. Así como sin el «pasado» (el ser natural, objetivo) no habría «conciencia» (el ser ideal, subjetivo), tampoco sin conciencia habría Razón (y no sólo «para nosotros»: no habría Razón en absoluto). No debemos dejarnos engañar por la traducción al castellano de las fórmulas originales. *Das Unbewusste* no es *das Bewusstlose*. Lo primero (lo «In–consciente») está «más allá» de la conciencia, a la que niega activamente (a saber: niega la pretensión de ésta de decir y

El pensar de la razón exige pues una verdadera *abnegatio* del individuo: de sus opiniones y puntos de vista particulares, y hasta de su conciencia y de su propio «yo», tan querido. Pero con la in–diferenciación *(Indifferenzierung)* del «yo» queda negado también lo «objetivo», sólo pensable como correlato de la «Yoidad». Schelling va así más lejos que Spinoza: el punto de In–diferencia no es meramente la *substantia absoluta*, o sea la indiferencia «en la Cosa» de los atributos «extensión» y «pensamiento» (los cuales transcurren paralelamente sin encontrarse jamás, aunque «sean» lo Mismo). Al contrario, en el Absoluto schellingiano sacrifica el «yo» su propia individualidad por un acto *propio*[567], a la vez que la Naturaleza realiza por su parte un idéntico «acto de *abnegación*».

V.2.1.2 – El Saber Absoluto: un saber de lo otro de sí.

Con una torsión extrema del pensamiento y del lenguaje dice Schelling que, en este *saber absoluto*[568], lo real y lo ideal –expresiones gnoseológicas del «Yo absoluto»– dejan de ser, cada uno, lo otro (lo diferente) del otro –pues cada uno no es sino la negación del otro–; «de verdad» o en *su* verdad, lo natural y lo espiritual –expresiones metafísicas del «En–sí absoluto»– son, cada uno, *lo otro de sí mismo*. ¡Vamos más allá del pétreo e inmóvil «Sí mismo»! El Absoluto no «es», sin más, ni «es conocido»: consiste en *revelarse*; y siempre lo hace *sub specie contradictionis* (o sea, como *Revelación*, no sólo de lo que no es Él mismo –pues Él mismo no es nada; nada «determinado»–, sino de aquello que, por su parte, tampoco es en el fondo «él mismo», sino pura remisión y entrega: justamente, lo otro de sí)[569]. Si llamamos «esencia» al ser (o sea: a lo natural) y «forma» al

---

saber *lo que es* la Verdad, obligándola retroductivamente a la vez a reconocer sus limitaciones). Lo segundo sería en cambio algo de suyo «carente o privado de conciencia» (cosa literalmente impensable para el *filósofo* Schelling: la Naturaleza es inconsciente sólo *para sí*, pero no en sí; de lo contrario, no sólo sería incognoscible, sino que tampoco existiría). Así pues, lo «eternamente Inconsciente» lo es por exceso, no por defecto. El Inconsciente schellingiano no es desde luego el *subconsciente*. En todo caso, «subconsciente» sería, exactamente, la Naturaleza.

567 La erradicación del egoísmo es al mismo tiempo la anulación de toda «cosificación». El triunfo de la Razón resulta de una «interiorización» del «yo». Paradójicamente, Schelling puede gloriarse de haber ido más lejos que San Agustín *(noli foras ire)* y que Fichte: «Si no buscas al En–sí fuera de ti ni a ti fuera de él, éste deja entonces inmediatamente de ser algo meramente *para ti*.» *(Fernere Darstellungen*; I/4, 356s).

568 El empleo de este término, tan fichteano: «saber», indica que Schelling pretende exponer la «verdad» de aquello que Fichte sólo alcanzó a balbucear. Lo mismo hará Hegel con Schelling, al emplear la expresión «saber absoluto» como término y condensación de todas las figuras de conciencia, en la *Fenomenología*.

569 Una lectura de la versión luterana de la *Epistola ad Romanos* deja ver hasta qué punto está Schelling interpretando aquí (por no decir «transcribiendo») a San Pablo. Traduzco literalmente de esa versión: «Pues saber que hay Dios les es manifiesto *(offenbar*: les está revelado a los hombres impíos, F.D.), pues Dios lo ha revelado *(geoffenbaret)* a ellos, a fin de que la esencia *(Wesen)* invisible de Dios, la cual es su eterna fuerza y divinidad, sea divisada, de manera que se perciba en las obras, a saber en la creación del mundo... [En cambio, aquéllos,] al tenerse por sabios se han hecho necios y transformado la gloria *(Herrlichkeit)* del Dios imperecedero en una imagen, semejante a los hombres perecederos y a los pájaros, los cuadrúpedos y los reptiles.» (1, 19s; *Novum Testamentum Tetragloton*. Ed. de C.G.G. Theile y R. Stier. Zurich 1868, p. 609–611). Así pues, Dios no está sólo «más acá» de toda imagen (aunque sólo a través de ella resplandezca su gloria: en griego, *δόξα*, «apariencia»), sino que en la profundidad del propio Dios (como «existencia» o hecho, a saber: «que *hay* Dios») «anida» una esencia invisible, que es su *Divinidad*. Así se explica el «escándalo» de que, en las *Erlanger Vorlesungen*, y llevando al extremo conocidas máximas evangélicas, exija Schelling el abandono, no sólo del propio «yo» y de la objetividad de las «cosas» (como pide en 1801) sino... del propio «Dios», entendido como Existente. Pues el Absoluto: «No es nada que sea ni nada que no sea (la formulación es rebuscadamente ambigua: *Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre*. Así que ha de ser leída a la vez: «No hay nada que él sea, y no hay nada que él no sea»; F.D.). Él es en un incesante movimiento, sin estar encerrado en ninguna configuración, es lo incoercible, lo incomprehensible (lo no captable ni comprensible: *das Unfassliche*, F.D.), lo verdaderamente infinito. A esto debe elevarse quien quiera estar a la altura de la ciencia perfectamente libre, que se engendra a sí misma. Aquí ha de ser abandonado todo lo finito, todo lo que sigue siendo un ente, hasta la última adhesión ha de desaparecer; aquí hay que dejar atrás *todo*; no meramen-

conocer (o sea: a lo espiritual), entonces la esencia «es» (o «se da», en sentido transitivo) siempre *formada* (pues una esencia clausa en sí misma sería un absurdo: la esencia es pura actividad de ser, o mejor: de «dejar ser»); y la forma «está configurada» *esencialmente*[570]. ¡Vamos siempre más allá; ahora, allende incluso el misterioso Uno clauso de los neoplatónicos!: «Sola y primeramente con esta In–diferencia de esencia y forma se da también la oposición; pero ella misma, la In–diferencia, no contiene oposición ninguna... Un ser que se limitara a ser *él mismo*, como un puro Uno (si es que algo así es pensable, según aceptamos ahora), no existiría necesariamente en él mismo sin revelación (o sea, no se manifestaría en absoluto, F.D.); pues no tendría nada en lo que revelarse[571]... ni podría, justamente por ello, *ser como* Uno; pues el Ser, el Ser en acto y efectivo, es justamente autorrevelación. Para *ser* como Uno, tiene que revelarse en él mismo; pero él no se revela si se limita a ser él mismo, [o sea] si él no es, en él mismo, Otro y, *en* este Otro, es para sí mismo lo Uno, o sea si no es él mismo en general el vínculo viviente *(das lebendige Band)* de sí mismo y de un Otro.»[572]

---

te, como suele decirse, mujer e hijo, sino todo aquello que sólo Es, incluso *Dios*; pues también Dios, desde esta perspectiva, no es nada más que un ente. ... A saber, el Sujeto absoluto no *es* [lo que] no [es] Dios *(ist nicht nicht Gott)* y sin embargo tampoco es Dios, [pues] es también lo que Dios no es. Es pues, en este sentido, sobre Dios, y si uno de los más excelsos místicos del pasado (se refiere a J. Böhme, F.D.) se ha atrevido a hablar de una *Supradivinidad (Uebergottheit)*, también ello nos será permitido; y aquí hay que hacerlo notar expresamente, a fin de que el Absoluto –ese Sujeto absoluto– no venga justamente confundido con Dios. ...De modo que aun a Dios debe abandonar aquél que quiera ponerse en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre.» *(Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, 1821; I/9, 217). El Absoluto sería pues la negación de que haya Dios y la Creación, como si fueran dos cosas: una la «verdad» y otra su imagen o apariencia. La Verdad absoluta no es ni la Esencia invisible, por un lado, ni la Creación visible, por otro, sino la *Revelación* de aquélla en ésta. No sé si estas elucubraciones fueron leídas por el último Heidegger. Pero se comprende mucho mejor a este último desde Schelling.

[570] De este modo, cada supuesto «término» (en todos los sentidos de la palabra) es mutuamente la negación del otro; pero como cada uno está *en* el otro (al que niega), cada uno se niega en el *fondo* a sí mismo (o sea: niega ser «sí mismo», niega ser un «término» o un extremo). Por difícil que sea esta concepción, a Schelling le parece desde luego que sólo con ella cabe escapar de la aporía kantiana: si el conocer es conocer, y nada más (una forma *vacía)*, y el ser es ser, y nada más (un contenido *ciego)*, es imposible que de su síntesis salga algo concreto, bien determinado y con sentido.

[571] No deja de haber aquí una resonancia –en un territorio muy distinto– de aquella famosa concepción kantiana que tantas críticas suscitara, a saber: que si hay fenómenos (lit.: «apariciones») debe haber *algo* (las cosas en sí), de lo que ellos son aparición. Justamente es así, diría Schelling: sólo que ese «algo» no es ni mucho menos una «causa» del fenómeno, algo que podría existir «aparte», hubiera o no fenómenos (y es discutible que el propio Kant creyera esto), sino la *fuerza de aparición* de cuanto aparece, el «hacer acto de presencia» de lo presente. Lo presente es deudor de la presencia (algo de eso sabían los griegos, cuando hablaban de *physis)*.

[572] *Darlegung des wahren Verhaltnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806); I/7, 54. Los idealistas y románticos anduvieron siempre tras las divinas huellas de Platón y su: *ο καλλιστος των δεσμων*, «el más hermoso de los vínculos», al que también Goethe hace alusión en la célebre escena entre Mefistófeles y un estudiante *(Faust I*, vv. 1936–1939):

«Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.»

«El que pretende conocer y describir algo viviente,
Lo primero que intenta es expulsar el espíritu,
Entonces tiene las partes en su mano,
Falta sólo, ¡ay!, el vínculo espiritual.»

En todo caso, Schelling está siguiendo aquí muy de cerca el texto original *(Timeo*, 31c2–3). No es posible, dice Timeo, que dos cosas puedan conjuntarse sin una tercera; pues tiene que haber un vínculo intermediario que conecte ambas. Y sigue: *δεσμωων δε καλλιστος ος αν αυτον και τα ξυνδουμενα ο τι μαλλιστα εν ποιηι*, «pero el más hermoso de los vínculos es aquél que hace [que sean] Uno él mismo y los términos conectados.»

Ese «Otro», la manifestación o revelación de Dios, es a la vez e inescindiblemente Creación del Mundo y «restricción» de sí por parte del propio Dios. Schelling toma al respecto una difícil y sutil vía, mediadora entre tres posiciones: la idea «metafísica» de Dios como una: «Esencia originaria *(Urwesen)* acabada e inmutable»[573], la concepción cristiana de Dios como «persona», y el panteísmo, según el cual Dios y Naturaleza son una y la misma cosa. Cada una de ellas fracasa si pretende arrogarse la Verdad, de la cual es manifestación parcial y desviada. En la Esencia de la Divinidad se conjuntan por In–diferencia, y elevados a la máxima potencia, los extremos que, en la consideración del «mundo», habíamos llamado lo «real» y lo «ideal». *En Dios hay* (no es lícito decir que Dios *es*, como si se tratara de un *compositum)* dos «fuerzas originarias» o *Urkräfte*: *Egoismus* y Amor. El primero es lo «real» en Dios; el segundo, lo «ideal». Pues bien, la Creación es obra del Amor: la entrega a un «Otro», sin la cual el mismo Dios no podría *existir*, es decir: ser Persona.

La Creación no es, según esto, ni un acto arbitrario (cuyo producto sería contingente, y debido a una decisión «personal») ni un producto necesario, mecánico. En la *libertad absoluta* no tiene sentido hablar de «decisión» ni de «elección»[574]. Sutil y cartesianamente arguye Schelling: donde hay posibilidad de elección hay duda, y por lo tanto no se es completamente libre; allí, uno está pendiente de las «razones» ofrecidas por una u otra opción. En cambio: «Quien de verdad *quiere* no *elige*: quien elige no sabe lo que quiere, y por tanto tampoco quiere [realmente].» *(St.Pr.*, p. 122). ¿Qué quiere Dios al crear el Mundo? Quiere ser *sí mismo*, revelarse a sí mismo: ser–en lo Otro de sí. Pero eso Otro no puede existir ahí «fuera», con independencia de Él (ni viceversa: en ambos casos, la cosa –estéril y vacua– «daría igual»). Ni tampoco puede el mundo ser ya Dios. Al respecto, las representaciones tradicionales de la «trascendencia» y la «inmanencia» se quedan cortas. El mundo no es exterior *a* Dios, sino el exterior *de* Dios. Ahora bien, el «exterior» de algo (piénsese en una figura corporal, o incluso en el exterior de un edificio) es la manifestación de su *interior*. Si recordamos que Schelling piensa analógica y *orgánicamente*, podríamos decir –con Aristóteles– que el *schéma*, la figura externa de un ser vivo, es la revelación *en el límite* de una contraposición entre la *morphé*, la «forma» *existencial* propia de ese ser, y su *hylé* o «materia», la potencialidad o determinabilidad *esencial* que va configurándose: el progresivo *devenir* de esa conformación que es a la vez materialización y «encarnación» es lo que los griegos –y Schelling con ellos– llamaban: *Vida*. Todo ser viviente surge de un estado de *carencia de conciencia*, de un «magma» que, siéndole propio, es la condensación en escorzo –egoística, puntualmente concentrada, podríamos decir– de todo el Universo (justamente por ello está ese ser «vivo», es decir, en comunión con el Todo). Y, como en *I prigioni* de Miguel Ángel, el ser vivo va haciendo «de necesidad, virtud», va surgiendo de ese magma al ponerlo por así decir «fuera» de él mismo: un «afuera» que es él mismo en y como lo Otro (decimos entonces, vulgarmente, que él va «haciendo su vida» o se va «realizando»). Y llamamos justamente *finitud* a la radical incapacidad del ser vivo para reconocerse a sí mismo por completo, es decir: para alcanzar una perfecta *identidad, en el límite*, entre el «afuera» que él va extrayendo de sí a cada golpe de vida y el «afuera» por él encontrado, como un ancho «mundo» ajeno y externo. La «membrana» o umbral de interconexión no es aquí –por desventura– «el más hermoso de los vínculos». Ella (ya sea el «alma» del ser viviente o la «persona» del ser finito) no puede llevar a perfecta identificación su propia *naturale-*

Stuttgarter Privatvorlesungen. Ed. de Miklos Veto, Turín 1973, p. 127. (Cit.: *St.Pr.)*.

[574] Paradójicamente, la *Indifferenzierung* de Schelling lo lleva a rechazar radicalmente toda *libertas indifferentiae* en Dios: como si a El le «diera igual» crear o no el Mundo.

za interior (ese «submundo» tenebroso de fuerzas pulsionales), inconsciente para cada ser particular, y la *Naturaleza* exterior, inconsciente para ella misma. Por eso, el destino de todo ser limitado, finito, es la muerte, ese fracaso en la fusión de las dos Alteridades en la Mismidad del Umbral.

Ampliemos ahora esta Idea *al Absoluto:* Dios mismo no puede «fracasar». El no puede morir, porque tampoco es un «ser vivo». Dios es la *Vida* misma, en toda su integridad (lo cual implica, desde luego, la muerte de todos los seres). Su «naturaleza» interior (cuya manifestación *ad extra*, en constante configuración, es justamente lo que llamamos, en general, Naturaleza) es el *eterno inconsciente*, la «materia prima», la determinabilidad del Universo. La materia no es, desde luego, Dios. Pero tampoco «es» materia la Naturaleza (ni siquiera hay «materia pura», sin más, en ella; *eso* lo hay solamente en Dios). Según esto, es evidente que Dios *no crea* la materia: ella es el *fondo* de Dios, el abismo del que fluye su *Existencia* (y con ésta, el mundo de los «entes»). Ahora bien, entrega a lo Otro es aquí, inmediatamente, donación de lo Otro: *ipso facto*, conformación de eso Otro como «sí mismo». Por lo tanto, la Creación *de* Dios (genitivo subjetivo y objetivo) es circular: la «materia», el fondo o *Grund* de Dios[575], no queda «ahí atrás», abandonada y «dejada de la mano de Dios»; al contrario, cuanto más deviene la Existencia divina tanto más se va conformando el fondo[576]. La «materia» no es un mero comienzo, sino *arché*, Principio de determinabilidad: «Este [elemento] oscuro, inconsciente *(Bewusstlose)*, eso que Dios, en cuanto Esencia *(Wesen)*, *busca* constantemente repeler de su propio interior, eso que busca excluir de sí, es la *materia* (naturalmente, no la materia ya formada); la materia no es pues sino el lado *(Theil)* inconsciente de Dios. Pero, al buscar de una parte excluir de sí a la materia, busca de otra atraerla de nuevo a sí, configurarla *(bilden)* elevándola a sí, transfigurarla –aunque de manera subordinada– en su esencia más alta, evocando *a partir de* este elemento inconsciente, *a partir de* la materia, lo consciente.» (*St.Pr.*, p. 130). No sólo para el filósofo ha de preceder la Filosofía de la Naturaleza a la trascendental (aunque ésta sea al cabo *dignitate prius*): también para Dios *en persona* rige esta precedencia. *Naturalmente*.

¡Las tensiones internas a la «filosofía de la identidad» le han llevado bien lejos a Schelling (y a nosotros con él, siguiendo trabajosamente sus pasos)! Tan lejos, que la explicación –siempre indirecta y negativa, desde luego– de la In–diferenciación *esencial* de lo real y lo ideal lo han obligado a introducir un *tertium quid* (un «tercero», al

---

[575] Así «pensada» –casi por un «razonamiento bastardo», como se capta la *χώρα* del *Timeo*–, ¿no será ya acaso la «materia» esa Supradivinidad que está por encima de Dios mismo, y de la que éste surge? Esa tentación «materialista» es demasiado fácil (aunque explica que un Engels y un Lasalle fueran a oír las lecciones berlinesas de Schelling). La Supradivinidad es la In–Diferenciación de «materia» y «forma», o sea: de eso que, en su primera contradistinción, se llamará «fondo» y «existencia». Si queremos, la Esencia *(Wesen)* de Dios es aquella Identidad originaria, no uno de los extremos (si Schelling no ha caído en la trampa reduccionista para la explicación del Mundo, menos puede hacerlo respecto del Absoluto; una poderosa intuición *trinitaria* se lo impide: el Padre es *coeterno* con el Hijo, aunque éste sea el «eternamente engendrado»).

En la perspectiva del ser finito, también se puede decir que lo que él hace no es sino exteriorizar (hacer *para sí)* su fondo o *pro–grama* (su *en sí)*. Piénsese en las mónadas leibnizianas. Achacamos que esa exteriorización no sea plena y perfecta (que no sea absoluta) a la «inmiscusión» de otros seres, cada uno con su «programa» inconsciente. Pero Dios no tiene «al lado» otros seres. Esos «otros» son *su Otro*. Su propia «programación» se realiza *en sí* y *para sí*, y se revela en lo Otro. Pero de nuevo tropezamos aquí con una dificultad, que va a ser «levantada» –sería demasiado fácil decir: «resuelta»– por Hegel. Sin salirse del marco idealista, parece que la única manera de evitar «dos mundos»: el eterno, en el cual todos esos acontecimientos han «tenido ya lugar», y el fenoménico y temporal, en donde esa revelación está sucediendo, es admitir que no se trata en verdad de dos mundos, sino de dos perspectivas o consideraciones de un Mundo único: la «ideal» o abstracta (expuesta en la *Lógica)* y la «real» o mundana (expuesta en la *Filosofía real)*. Schelling no escribió una *lógica*. Y ello no puede desde luego imputarse a incapacidad, sino a un presupuesto metafísicamente más profundo.

pronto y para nosotros, claro está) que no se deja reducir a cada uno de los extremos ni se desfonda en la In–diferenciación *arcóntica*, pues que –muy al contrario– pugna por «diferenciar», por distinguir y «dilucidar» ese fondo originario y, de consuno, por distinguirse y *personalizarse* a sí mismo. Hay un «vínculo» aún más hermoso y más alto del que pudiera soñar Platón, con toda su filosofía: un *vínculo dialéctico*, móvil, que «religa» lo natural y lo ideal por *contradistinción* de ambos, creando «centros» de expansión–y–resistencia, de recepción–operativa. Un Vínculo–Umbral: la *Existencia*. En virtud de este descubrimiento podría decir Schelling, con Virgilio: *opus majus moveo*. Comienza la filosofía *positiva*. Pero nosotros, en este capítulo, nos limitaremos a inspeccionar su pórtico: la filosofía de la *libertad*.

V.3.– EN CAMINO A LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL.

Ya advertimos al comienzo del apartado anterior de la dificultad de separar cronológica y aun temáticamente las diversas posiciones de Schelling: así, el pórtico de la filosofía positiva (ejemplificado en tres obras: el *Bruno* de 1802, *Filosofía y religión* de 1804 y las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de 1809) se da a la vez que el ahondamiento en la «filosofía de la identidad»; no es que sea paralelo a ésta, sino que se inmiscuye, serpentea y desquicia las abstractas especulaciones y el rígido *mos geometricus* que Schelling tomara prestado de Spinoza. Junto a esta influencia, y a la kantiana (los dos grandes manes schellingianos), conviven –a menudo de manera forzada– las especulaciones del *Timeo* platónico, Plotino y el hermetismo renacentista (como da fe el título mismo del diálogo de 1802). Sólo que las «alas» que quería otorgar el *Aeltestes Systemprogramm* a la muy pesada y terrestre «física» de los registros y las tablas amenazan por hacer de la filosofía schellingiana un globo aerostático, a la merced de vientos encontrados.

V.3.1.– Menosprecio de mundo y alabanza de Idea: la tentación gnóstica.

Bruno es un producto extraño[577]. Los participantes en este diálogo: Anselmo, Luciano y Alejandro (y luego Bruno), comienzan por plantearse *el* problema moderno por excelencia, de Descartes a Kant, a saber: el sentido de la *certeza* imperecedera, frente a la transitoria. Pero enseguida se abandona la tierra, tan hollada a estas alturas del *fundamentum inconcussum* del sujeto, para aceptar con Platón justamente lo por Kant tenido por incognoscible, y admitido sólo hipotéticamente como «concepto problemático»: la existencia de un *entendimiento arquetípico*[578], creador de las «cosas en sí», de las cuales contemplamos aquí abajo las meras copias. Coherentemente, Anselmo propone distinguir entre el conocimiento finito, ligado al tiempo, y el absoluto, eterno, ajeno a todo cambio y variación. Y de nuevo reaparece la vieja distinción (que Spinoza remozara) entre la *natura naturans* y la *natura naturata* (I/4, 223). La primera, en su sabiduría y arte, engendra los «modelos de las cosas»; por así decir: «los hijos y vástagos directos de Dios» (*ibid.*), mientras que «esta» Tierra (reflejo de la eterna, «que no ha sido hecha, y ni ha nacido ni perecerá jamás»; I/4, 224), o sea: el mundo creado, es una «copia muerta».[579]

---

[577] Su propio traductor, F. Pereña, advierte del «tono arbitrario y asociativo, no argumentativo, de muchos de sus pasajes, que provocan una inevitable sensación de tomadura de pelo.» (Intr. a *Bruno*. Barcelona 1985, p. 15).

[578] *Bruno*; I/4, 220; cf. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* § 76; Ak. V, 402s.

[579] Curiosamente, Schelling emplea conceptos y terminología kantiana para saltar las bardas del corral crítico. Al distinguir entre conocimiento «histórico» (*ex datis*) y «racional» (*ex principiis*), Kant había señalado que el primero viene de una imposición externa: «ya sea por la experiencia inmediata, por una narración o a

Pero no es el conocimiento «científico», argumentativo, el que se enseñorea de estos pasajes, sino la captación intuitiva de esa *belleza inteligible* cantada por Plotino, ligada por demás en Schelling al recuerdo de los *misterios eleusinos* (¡el grupo aristocrático de las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller se transforma en un puñado de «*epoptes* iniciados»!)[580]. Y la filosofía se acerca a esa «progresiva Poesía universal» (en el sentido griego de *poíesis* o «creación»), postulada contemporáneamente por Friedrich Schlegel. Una embriaguez semejante a la sufrida por Sócrates a orillas del Iliso, en el *Fedro*, corre por estas páginas exultantes. De manera que cuando Bruno se propone hablar a sus amigos, no de la filosofía de los Misterios, sino «de aquélla que sé es la verdadera» (I/4, 235), el lector de «cabeza fría» se tranquiliza y dispone a escuchar con atención, tras tantos ditirambos, algo con fundamento. Y ya podemos colegir que el «fundamento» de esa «filosofía verdadera» será la doctrina de la Identidad: a saber, la defensa de la unidad del pensar conceptual y de la intuición, o sea de lo universal y lo particular, de la determinación en suma de la *in–diferencia* y de lo sometido a la diferencia. Se trata de la ya conocida unidad en y de lo contrapuesto, a saber la unidad de la Idea: «es necesario que de todo haya Una sola Idea, y a la inversa, que todo sea en una Idea». (I/4, 243).

Ahora bien, con un evidente giro kantiano[581], apunta Bruno de inmediato que, para el conocer finito, esa Idea –continente de la unidad conceptual y la diversidad intuitiva– hace ver la unidad como una «mera posibilidad infinita», mientras que la «pluralidad contiene la realidad efectiva de las cosas». Pero enseguida se pasa abruptamente a Platón, para afirmar que en el entendimiento finito, comparado con la Idea suprema y en las cosas contenidas bajo ella: «todo aparece al revés y como puesto de cabeza, más o menos como las cosas que uno ve reflejadas en la superficie del agua».[582] En efecto, en el mundo finito y fenoménico (al cual, cognoscitivamente hablando, se atiene el criticismo kantiano), la «realidad de verdad» es la del fenómeno «bien formado»: una intuición determinada según ley. Lo meramente pensable, en cambio, bien puede ser considerado como infinito; pero sólo en cuanto «posible»: como *ens rationis*.

Sin embargo, si la Idea schellingiana es la unidad del pensar y la intuición, y esta última es siempre limitada y finita, se sigue que, en la Idea misma, lo finito sigue siéndolo: ¡*pero de un modo infinito*, ajeno al tiempo! De esta forma –altamente paradójica para el sentido común– «salva» Schelling la pluralidad de las «cosas eternas»: «Una finitud, empero, que según su esencia es infinita, nunca puede, de ninguna manera, dejar de ser

---

través de un adoctrinamiento». Y poco después añade que quien se limita a aprender (a *aprehender*, diríamos) de esta guisa: «es una copia en yeso de un hombre viviente.» (*KrV* A 835/B 864).

[580] «El fin de todos los Misterios, empero, no es otro que mostrar a los hombres los prototipos (*Urbilder*) de todo aquello de lo que están acostumbrados a ver sólo las copias.» (I/4, 233).

[581] Recuérdese que, para Kant, el *pensar* se extiende al infinito, pero sólo alcanza la posibilidad de las cosas (esto es, todo aquello que no contiene en sí contradicción), mientras que el *conocer* (dirigido a la realidad objetiva de los fenómenos) supone la restricción del pensar por las condiciones de la sensibilidad (la intuición, sea empírica o pura).

[582] La alusión al «mundo del revés» va a ser recogida por Hegel en los famosos pasajes del *verkehrte Welt* de la *Fenomenología* (G.W. 9, 96–99). Pero Hegel exige *pensar la contradicción* entre el mundo suprasensible, *esencial*, de las leyes (el infinito) y el mundo sensible, en lugar de fijar *in aeternum* el hiato entre ambos.– Por lo demás, el símil del reflejo en el agua remite directamente a Platón y a la famosa *segunda navegación* en busca de la causa. Después de la desilusión sufrida por Sócrates en su lectura de Anaxágoras, aquél decidió en efecto ser más cauto en su investigación sobre «lo ente», *τα οντα* (las «cosas en sí»): «para que no me pasara lo mismo que a quienes contemplan y examinan el eclipse de sol. Pues los hay que pierden la vista si no contemplan *la imagen solar en el agua*.» (subr. mío). De manera semejante, Sócrates temió quedarse «ciego de alma»; y por eso le pareció «que era necesario refugiarme en los conceptos (*εις τους λογους*) y contemplar en ellos la verdad de los entes.» (*Fedón*, 99d). Algún lector malévolo y de mente un tanto analítica podría preguntarse quizá por qué Schelling no siguió el sabio consejo socrático.

finita.» (I/4, 144). Los «hijos directos de Dios» son así realísimos entes *infinitamente finitos* y gozan de una vida eterna (en este sentido, debería hablarse de *panenteísmo*, y no de panteísmo: todo –todo lo verdaderamente real– está *en* Dios, pero no es sin más Dios[583], sino –con expresión neoplatónica y leibniziana– *fulguración* suya). Es más, sólo por esa perfecta *individualidad* «clara y distinta» de las ideas en la Idea, cabe hablar luego –aunque imperfectamente– de individualidad en este nuestro mundo. ¡Es la Idea, no la materia, el verdadero *principium individuationis*!

¿No abandonamos así la filosofía, en cuanto «ciencia del saber» y, por ende, de la conciencia (la unidad del pensar y el intuir), para internarnos en los linderos de la mística? Hay un pasaje en el *Bruno* en el que, mediante el artificio del diálogo, Schelling parece luchar consigo mismo: al filósofo *idealista*, de procedencia –a pesar de todo– fichteana (representado por Luciano) se contrapone Bruno: «las oposiciones del saber y del ser... no tienen verdad alguna fuera de la conciencia, de modo que, aparte de ella, no hay ni un ser como tal ni un saber como tal.» Más aún: Luciano define al punto, con toda exactitud, el principio del *idealismo trascendental*. Todo aquello que nosotros, *qua* hombres comunes, llamamos «real» no consiste sino en una separación –y relativa restauración, gracias al concepto– de la unidad originaria. Pero «esa separación se hace sólo idealmente y en la conciencia; ves así la razón de que esta doctrina sea idealismo: no porque ella determine lo real por lo ideal, sino porque establece la oposición entre ambos sólo de manera ideal.» (I/4, 257).

Bruno, en cambio, que defiende la nueva –y pasajera– posición de Schelling: el *idealismo absoluto*, da al respecto un paso decisivo. Si lo infinitamente finito (digamos, las «cosas» o «ideas» en sí; en la unidad absoluta, esa distinción carece de sentido), aun siendo *realmente* idéntico a lo infinito, sigue siendo *idealmente* finito, no es entonces la conciencia la que pone (externamente, por así decir, como en la «aplicación» kantiana) la diferencia relativa entre lo real y lo ideal: *esa diferencia está puesta por lo infinitamente finito mismo* (cf. I/4, 259). De lo contrario –añadiríamos nosotros– ciertamente en el Absoluto todas las vacas serían negras y los gatos pardos, y sería solamente nuestra conciencia la que estableciera distinciones entre unas vacas y otras, por seguir con el símil. Nunca estuvo Schelling más cerca de lo que ulteriormente consideraremos la posición propiamente hegeliana que en este momento (en 1802 estaban en efecto colaborando estrechamente ambos). Y parece evidente que, según esto, debiera haber procedido entonces Schelling, consecuentemente, a la elaboración de una *lógica*, es decir de la doctrina que explicara las relaciones puramente ideales entre lo infinitamente finito (justamente, las determinaciones lógicas, y especialmente las categorías) y el Absoluto. No lo hace, sin embargo. Al contrario, de esa mera aseveración no probada se pasa directamente a la creación del mundo, en base a que la autoposición de esa diferencia conlleva no sólo la «posición de sí mismo (o sea, de lo infinitamente finito, F.D.) y de su tiempo, sino también, ulteriormente, la realidad efectiva de todas las cosas, cuya posibilidad está contenida en su propio concepto.» (*ibid.*).

No interesan aquí los detalles de la peculiar «cosmología» schellingiana[584], en buena parte tomada en préstamo del *Timeo* (incluyendo la consideración de los astros como «dioses inmortales»; I/4, 262). Lo importante es que esta cierta restauración del «dog-

---

[583] Ni siquiera Dios es, sin más, «Dios» (*ipsum esse*), ya que hemos visto que en el seno in–diferenciado de la Divinidad acontece eternamente una protoescisión entre el «fondo» y la «existencia», entre la Naturaleza *en* Dios y el Ser *de* Dios.

[584] Véase al respecto la excelente ed. de A. Leyte: *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Alianza. Madrid, 1996.

matismo» metafísico, a saber: la separación neta entre el mundo ideal y el empírico, es incapaz de explicar –salvo mediante alusiones míticas– tanto la variedad de las determinaciones ideales en el seno del Uno (tal sería la tarea, como hemos dicho, de la *lógica)* como el paso de esa variedad puramente ideal (la leibniziana *région des vérités éternelles)* a la multiplicidad empírica. No deja de ser decepcionante, al respecto, que el fundamento de la finitud (o sea, de los fenómenos) sea atribuido por Schelling –dos años después del *Bruno*– a una suerte de «pecado original», a una: «*caída (Abfall)* del Absoluto» *(Phil.u.Religion*; I/6, 38), en explícita remisión al mito del *Fedro*.[585]

De modo que el problema no es ya el *crítico*, es decir: cómo otorgar necesidad y universalidad a juicios de experiencia (o bien, cómo ir «traduciendo» o «descifrando» lo empírico para hallar en su entraña la *síntesis a priori*, y los diversos despliegues de ésta). El problema es más bien cómo pasar de lo *metafísico* a lo *físico* y *gnoseológico*. Es como si Schelling, después de ascender por –o profundizar en– los sentidos paralelos de la *naturaleza* y del *idealismo trascendental* hasta llegar a la *Identidad*, no supiera o no quisiera –engolfado en la contemplación de las ideas, como el fugitivo de la caverna platónica– regresar a este mundo, que al cabo es una *nadería*.[586] Bien puede afirmar que lo único importante es el «conocimiento» *esotérico*, o sea: «aquél que expone los prototipos *(Urbilder)* de las cosas en y para sí» *(Bruno*; I/4, 231). Y es cierto que la filosofía jamás se ha conformado con un supuesto conocimiento *exotérico* (o sea, limitado a ver las ideas sólo en los fenómenos, de modo reflejo). ¡Pero su tarea, desde el mismísimo Tales, ha consistido en tender un «puente» argumentativo entre «prototipos» (si queremos, las ideas teóricas) y «fenómenos» (la experiencia habitual), en lugar de afirmar los primeros y negar los segundos! Ciertamente, esta última actitud se entronca ya en una dirección *mística*, no estrictamente *filosófica*. Y en las obras ahora examinadas parece Schelling «coquetear» (por decirlo suavemente) con la posibilidad de engolfarse en los abismos del *Urgrund* o «fondo originario». ¿Qué decir de esta restauración del *éter* griego, más allá incluso del cielo–*ouranós*?: «El mundo verdadero no es aquél que forma para sí lo Singular en el reflejo, y cuya idea toma de lo que está por encima de él, sino el cielo ígneo *(Feuerhimmel)*, inmóvil y armonioso, suspendido sobre todas las cosas y que a todas engloba.» *(Bruno*; I/4, 298).

Desde luego, con este planteamiento queda «superado» el presunto «saber» «de la reflexión o del entendimiento» (I/4, 299); o sea: Schelling abandona la posición *crítica* de Kant y Fichte ¡Pero al precio de abandonar la *lógica!* En efecto: las tres formas tradicionales de ésta eran el concepto, el juicio y el silogismo. Schelling atribuye ahora a

---

[585] La argumentación schellingiana parece ahora destruir el *paralelismo* spinozista, al adscribir el verdadero y eterno *ordo idearum* a la vida eterna de la Idea y el falaz *ordo rerum* al mundo sensible. No hay paso del Absoluto a eso que nosotros llamamos lo «real», dice. En Dios se da el fundamento de las ideas, las cuales producen a su vez, de nuevo, ideas, de modo que no hay «puente de lo infinito a lo finito.» *(Phil. u. Religion*; cit. *Ph.u.R.*; I/6, 38). La filosofía está relacionada sólo negativamente con los fenómenos: no prueba su ser y existencia, sino al contrario, prueba que ellos *no son* (así que estamos a un paso de atribuir a la experiencia el μη ον griego: la raíz del *mal)*. En una palabra: «el origen del mundo sensible es pensable sólo como una perfecta ruptura *(Abbrechen)* respecto de la absolutidad, por un salto.» *(ibid.)*. ¡Schelling ha invertido la posición de Jacobi! El *salto mortale* no es «ascendente» (de los fenómenos, a Dios), sino «descendente» (del Absoluto, al mundo fenoménico).

[586] De este modo, queda sin explicar el orden o relación, tanto de las ideas entre sí y con la Idea (el «mundo» ideal), como el de los fenómenos entre sí y con sus ideas (el «mundo» real): «Así pues, la referencia de la Posición (de una idea eterna, F.D.) a otras Posiciones es, ante Dios y en Dios, puesta eternamente como nula, es increada por Dios; de igual forma, la gravedad crea ciertamente el cuerpo según su realidad, pero no la sombra que éste proyecta sobre otros o recibe de ellos (la gravedad no puede crear esa sombra, porque ésta no es nada), ni en general las propiedades que aquél tiene de modo solamente relacional, y que *para sí* (para la gravedad) no son nada.» *(Aphorismen zur Einl.* § 89; I/7, 160).

cada una, respectivamente, la posición de la *in–diferencia*, de la *diferencia* (que atiende a la conexión entre concepto e intuición) y de la *unidad de ambas*. Pero esa unidad –en sí, racional– sigue estando «subordinada al entendimiento» (I/4, 300).[587] Lo universal (el concepto) de la premisa mayor (p.e.: «Todos los hombres son mortales») está separado por y para el entendimiento de lo particular (la intuición) expuesto en la menor («Sócrates es hombre»). Ambos, ciertamente, son *reunidos* en la conclusión («Sócrates –intuición– es mortal –concepto–»). Pero sólo para el entendimiento[588], al cual está aquí subordinada la razón.[589]

Se sigue necesariamente de esa posición que *si* la *lógica* es: «La doctrina surgida por esta subordinación del todo de la razón al entendimiento» (I/4, 300), *entonces* la filosofía debe abandonar la lógica. Bruno pregunta, retóricamente: «¿Qué esperanza tiene entonces de hallar la filosofía quien la busca en la lógica?». Y Luciano, obediente, responde: «Ninguna.» *(ibid.)*. Pero esta gravísima renuncia –añadimos por nuestra cuenta– no tenía por qué ser la única solución (y por eso hemos presentado el argumento en forma condicional). Pues todo el idealismo alemán, hasta ahora, había consistido en hacer ver cómo *en* el seno de la lógica misma latía una exigencia (el ansia de Incondicionado) que ella, en su forma actual, no podía satisfacer. ¡Por lo tanto, lo que haría falta sería revisar la anquilosada y abstracta figura de la *lógica*, en vez de acabar con ella! Ese es el camino que había seguido Fichte (y al comienzo, el propio Schelling, de forma más o menos explícita[590]) y el que tomará Hegel. Pues estamos viendo con cla-

---

[587] De la resolución de ese problema, sin abandonar empero el plano de la argumentación, surgirá como veremos la *lógica* jenense de Hegel, que justamente por estas fechas encuentra sus primeras formulaciones, y que desembocará en el descubrimiento del «valor especulativo» del silogismo.

[588] Esta es una consecuencia de la doctrina «puntualista» y antirrelacional que vimos en nota 586. Si no hay relación alguna *de verdad* entre las ideas, entonces la conexión entre concepto indiferenciante («mortalidad»), intuición diferenciante («Sócrates») y término medio («ser hombre») es puramente *externa*, puesta por nuestra conciencia reflexiva. De hecho, «ocurre» que ser hombre y ser mortal «coinciden» en la intuición de «Sócrates». Pero el «derecho» a tal coincidencia es algo ignoto.

[589] Ciertamente, para «saltar» por encima de los límites kantianos podría haberse remitido Schelling al propio Kant, en el apartado de la *Crítica* sobre «El uso lógico de la razón» (*Dial. tr., Intr.*, II, B): «En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla *(minor)* por medio del *Juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla *(conclusio)* y, consiguientemente, *a priori* mediante la *razón*.» *(KrV* A 304/B 360s). Sólo que lo subsumido en la menor (o sea, lo enlazado por el término medio) no *es la intuición* (para el caso: el individuo Sócrates), sino un concepto (aquí: «hombre», subordinado en efecto a «mortalidad»). De modo que la intuición no queda, en la conclusión, afectada en absoluto por esa subsunción de «hombre» bajo «mortalidad». Esa subsunción se «aplica» a la intuición como desde fuera. Lo «puesto» o asentado es que en el individuo Sócrates (que ha de tener otros respectos, indefinidamente: *individuum ineffabile)* inhieren esos predicados, cuya relación es determinada por la razón con independencia y como por «encima» del individuo, aunque cada uno de ellos, por su parte, sí inhiera necesaria y universalmente en el sujeto (lo que aquí no es el caso: ni «Sócrates es hombre» ni «Sócrates es mortal» son juicios sintéticos *a priori*). La razón *determina* esos predicados en nombre de una unidad suprema de lo incondicionado y de lo condicionado (en Schelling: de lo infinito y de lo finito, del pensar y del intuir) a la que tiende, pero que jamás podrá alcanzar. Y la intuición es, por su parte, absolutamente «atómica», impermeable a la relacionalidad tejida por la razón. Por eso: «el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y a juicios.» *(KrV* A 306/B 363). Podemos *conocer* que Sócrates es hombre y que es mortal (para el caso, no importa que ambos juicios sintéticos sean o no *a priori)*. Y podemos *pensar* que el concepto «hombre» está lógicamente subordinado al concepto «mortalidad». Pero de ahí no podemos deducir la razón, el derecho (no el hecho) de que Sócrates sea mortal *por* ser hombre. En suma: del silogismo no sacamos conocimiento alguno. El supuesto juicio: «Sócrates es un hombre mortal» es un silogismo encubierto, cuya premisa mayor es un juicio *analítico* («Todos los hombres son mortales»). Aquí, en efecto, la razón está al servicio del entendimiento (el único que conoce algo de verdad, en Kant).

[590] Aparte de en un precioso apunte de raigambre leibniziana (por desgracia, demasiado escueto) en el escrito de 1809, como veremos.

ridad que la renuncia a la lógica (y su degradación a mera «cosa» del entendimiento) conlleva una paralela renuncia a la experiencia (y su degradación a mero conjunto de «cosas» sensibles). Con ello, Schelling corre el peligro de recaer, no sólo en una fase precrítica, sino en una fase *prefilosófica*, en general. ¡Y sin embargo, los reproches y críticas a toda «filosofía de la reflexión» parecen extraordinariamente certeros y agudos! Un filósofo idealista *consecuente* tendría que estar absolutamente de acuerdo con Schelling –salvo en un inciso, subrayado por mí– cuando éste afirma: «Así pues, juzgaremos que todos aquéllos que buscan la filosofía en esta manera de conocer y pretenden probar el ser del Absoluto por este camino, *o en general*, no han traspasado aún el umbral de la filosofía.» (I/4, 300). Cabe, en efecto, abrigar el temor de que aquí se ha procedido a identificar apresuradamente «prueba del entendimiento o la reflexión» y cualquier tipo de «prueba», *en general*. Al respecto, bien puede traspasarse el umbral de la filosofía por una puerta *falsa*, de modo que nuestro paso hacia adelante nos lleve inopinadamente otra vez fuera de ella, pero ahora por exceso, no por defecto de especulación. En 1802 –fecha de publicación del *Bruno*– no había sido publicado todavía el *Fausto* de Goethe, pero circulaban partes de él entre el círculo de allegados de éste, al cual pertenecía desde luego Schelling. Allí podría haber leído esta advertencia, lanzada por un Mefistófeles disfrazado con el «largo ropaje» del *sabio profesor* Fausto:

¡Desprecia sólo la razón y la ciencia,
la potencia suprema del hombre;
tan sólo en obras de ilusión y hechizo
hazte corroborar por el espíritu de la mentira,
y ya te tengo, sin condiciones!
El destino le ha dado un espíritu
que desenfrenado marcha hacia adelante,
y cuyo esfuerzo apresurado
salta por encima de los gozos de la tierra.[91]

Ciertamente, Schelling protestaría ante cualquier insinuación respecto a su supuesto «desprecio» a la razón. Al contrario, él desprecia –por boca de Anselmo– a quienes (como Jacobi o Eschenmayer): «se creen con derecho a hacer de su miedo a la razón la filosofía misma», en cuanto que no conocen sino una clase de conocimiento: «el que infiere la causa del efecto.» (I/4, 308). Pero, ¿qué puede decirnos Bruno–Schelling de esa «razón superior», a la que él se acoge? Al parecer, sólo esto: «conocer en una intuición inmediata, suprasensible, esa unidad sagrada en la que Dios, no separado de la

---

[91] *Faust I*, vv. 1851–1859: «Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft, / Lass nur in Blend– und Zauberwerken / Dich von dem Lügengeist bestarken, / So hab ich dich schon unbedingt – / Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben, / Der unbandigt immer vorwärtsdringt / Und dessen übereiltes Streben / Der Erde Freuden überspringt.».– La obra capital de Hegel se llamará, en cambio: *Wissenschaft der Logik*. Como decir: *Ciencia de la Razón* – Sin embargo, es de justicia señalar que, en 1809 (también el año de publicación del *Fausto)*, Schelling parece aludir directamente a estos versos, pero para atacar –muy significativamente– a los embriagados de «razón» (o mejor, del entendimiento disfrazado de razón), o sea a los entusiastas de un principio ideal tomado de manera puramente formal. También Hegel advertirá de la «furia de la destrucción» del formalismo (cuyo representante filosófico, para ambos –y en ambos casos sin nombrarlo– sería Fichte). Así, Schelling: «allí donde el principio ideal actúa efectivamente con toda su fuerza, pero no puede encontrar una base conciliadora y mediadora, engendra un entusiasmo turbio y salvaje que estalla en un autodesgarramiento, ... en una autocastración, que en filosofía es llevada a término a través del *abandono de la razón y la ciencia*.» *(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangende Gegenstande*, «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.» Cit.: *Freih.*; como siempre, por la ed. Cotta, cuya paginación es reprod. en la excelente ed. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona 1989; aquí: I/7, 356s y p. 161, respect.).

Naturaleza, es, y que en la vida se experimenta ciertamente como destino, es la consagración a la suprema bienaventuranza, la cual se encuentra únicamente en la consideración de lo absolutamente perfectísimo *(Allervollkommensten)*.» (I/4, 307). Y como colofón, en un estupendo giro «trinitario» con regusto a Plotino –la distinción entre lo Uno y el Lógos, como su hipóstasis–, al evangelio johánico y al San Agustín del *De Trinitate*, ese conocimiento intuitivo se hace coincidir con el «Yo absoluto» (en vano buscado por Fichte) y con el mismísimo Hijo de la Trinidad cristiana: «El puro Sujeto–Objeto empero, ese conocer absolto, el Yo absoluto, la forma de todas las formas, es el Hijo innato del Absoluto, coeterno con él y no distinto de su esencia, sino Uno. Quien posee pues al Hijo posee al Padre, sólo por él se llega a aquél, y la doctrina que viene del uno es la misma que viene del otro.» (I/4, 327).

Al final del diálogo, Bruno promete a los «iniciados» en esa Doctrina (que ya no parece desde luego una «Doctrina de la ciencia»[592]) un «cierre» perfecto del Todo, del que el cristianismo habría ofrecido sólo uno de los lados o respectos. En efecto, en el origen del mundo real y natural celebraremos –dice– «la encarnación como hombre *(Menschwerdung)* de Dios desde la eternidad». Esto, al fin, no dejaba de ser ortodoxo. Pero por el otro lado, es decir en el punto fontanal del mundo ideal y divino, celebraremos también: «la necesaria encarnación como Dios *(Gottwerdung)* del hombre.» (I/4, 329). No está mal como promesa. Y las últimas palabras de Bruno nos hacen ver, con una calculada e irónica ambigüedad, que para alcanzar esa divina y absoluta fusión *debemos abandonar el mundo*. La filosofía se convierte en puro *gnosticismo*: «Sin embargo, oh amigos, nos apremian la noche que cae y la luz de las estrellas, que centellean solitarias. *Así que vayámonos de aquí.*» (I/4, 329). ¿Acaso está surgiendo un nuevo «Mago del Sur», en polar correspondencia con Hamann, el «Mago del Norte»?[593]

V.3.2.– Verás que (en el mundo) todo es mentira, verás que nada es amor.
Al mundo, nada le importa. Él yira, yira.

El opúsculo *Filosofía y religión* (1804), de título bien significativo, atenúa en gran modo –sin anularla por completo– esa tendencia «gnóstica», haciendo extraordinariamente operativa en cambio la idea fichteana (fundamental, junto con la del «Yo absoluto») de la *libertad*. Jugando con el término, podríamos decir que será la libertad la «llave» o clave de *resolución* de apertura hacia lo finito del mundo ideal. Y a su través, tanto la «filosofía de la naturaleza» como el «idealismo trascendental» perderán su primacía (aquélla, según el tiempo; ésta, según la dignidad), dejando entrever el «hermoso vínculo» entre ambas: la libertad. Y como consecuencia necesaria de ésta, aparecerá la idea de *Historia* como posibilidad de reconciliación de esa «caída» de la Idea que es la –mal llamada– Creación (la cual es, por consiguiente, algo puramente negativo: una restricción del Absoluto, y no desde luego un efecto positivo de éste). Desde el inicio

---

[592] Puede considerarse la fecha de 1802 como la de la definitiva ruptura de Schelling con Fichte. Véase lo que opina Bruno del «idealista crítico»: «A quienes, del modo que sea, hacen del pensar en cuanto tal el principio de la filosofía y contraponen sin más el ser al pensar, los tendremos de todas todas como los menores de edad en filosofía.» A lo que Luciano contesta: «Bien dicho.» (I/4, 324).

[593] Al fin, «Mago del Sur» fue llamado el pietista suabo Fr. Chr. Oetinger, cuya influencia en la primera juventud de Schelling ha probado Robert Schneider en un libro tan importante (al apuntar al efectivo «ambiente» intelectual en que crecieron Hegel y Schelling) como viciado por la ideología nacionalsocialista: *Schellings und Hegels schwabische Geistesahnen*. Würzburg 1938.– Por lo demás, la conexión entre Oetinger y Schelling ya había sido establecida por C.A. Auberlen en su *Theosophie F. Ch. Oetingers* (Tubinga 1847), en la que sugiere un interesante paralelismo entre Schelling y von Baader, por un lado, y Oetinger y Leibniz, por otro, en torno a la polémica sobre voluntarismo e intelectualismo. Cf. M.F. Lorenzo, *La úluma orilla*. Oviedo 1989, p. 68s.

del pequeño ensayo queda clara la intención de Schelling: volver a conectar con la sabiduría de los antiguos «Misterios», prostituida primero por la Ilustración (en sentido lato, extendida aun a los filósofos griegos) y luego por una falsa reconciliación de la filosofía y la religión: el dogmatismo. Tarea de la filosofía no será pues dar cuenta de las cosas finitas, sino abandonarlas a su suerte y explicar el «nacimiento eterno de las cosas y sus relaciones con Dios» (I/6, 17), en un difícil equilibrio entre la *Ahndung* o «devoción» sentimental y fideísta[594] y la reflexión, formalista y finita. Ambos extremos son repudiables ya que, en ellos, la perspectiva sigue situada efectivamente en la *conciencia:* la religiosidad –por ejemplo, en Schleiermacher– no es sino «un mero aparecer de Dios en el alma» (I/6, 19), mientras que la reflexión sigue pretendiendo algo imposible y contradictorio, a saber, la comprehensión de lo infinito en un principio finito: la conciencia.

A este respecto, quizá por primera vez se exprese aquí con toda contundencia la insatisfacción de Schelling con su propia filosofía de la identidad. Claramente advierte Schelling que los críticos (y los discípulos) que se aferran a esta «descripción del Absoluto como identidad de todos los opuestos» no se dan cuenta de que esta doctrina «es meramente *negativa*, ni reparan en que el filósofo exige algo *completamente distinto* para el conocimiento del Absoluto y tiene aquella descripción, como tal, por completamente insuficiente.» (I/6, 23; primer subr., mío). ¿A qué se debe tal insuficiencia? Todo intento de expresar la identidad del Absoluto ha de reducirse a tres formas *lógicas*, propias de una razón subordinada al entendimiento (ya sabemos que ahora se trata de abandonar la lógica, por su abstracción y dogmática rigidez). Son las formas posibles del silogismo, las cuales fueron desveladas ya por Kant como sede de las ilusiones de la metafísica (al ser transformadas subrepticiamente en exposiciones de las tres hipóstasis o ideas de la razón: Alma, Mundo y Dios). Pero incluso consideradas en su valor puramente ideal, tales formas se limitan a entregar algo así como el *negativo* del Absoluto (negativo que corre luego el peligro de ser tomado por el Absoluto mismo, como si éste fuera un «disolvente» que, en su grisalla, engullera toda determinación hasta convertirse en un puro *apeiron* magmático). Así, la forma *categórica* de poner el Absoluto se limita a expresar –a nivel de la reflexión– una doble negación, a saber: el Absoluto no es ni el Sujeto ni el Objeto *(ibid.)*. La forma *hipotética* apunta, por su parte, a que si existe por un lado el Sujeto y por otro el Objeto, el Absoluto es entonces la «esencia» en la que ambos se hunden. Por último, la forma *disyuntiva* (en la que –apunta Schelling– se apoyó sobre todo Spinoza para su paralelismo de los dos atributos por el hombre conocidos) nos dice que el Absoluto puede ser indiferentemente considerado como lo completamente *real* o como lo completamente *ideal*; de manera que lo único que podemos decir aquí del Absoluto es que «cae» –para nosotros– en uno u otro respecto, sin poder afirmar nada de él mismo, en y para sí (I/6, 24s).

La posición schellingiana se revela ahora extraordinariamente incómoda para quienes usan un tenedor de sólo dos puntas en los convites filosóficos: el Absoluto no es cognoscible mediante argumentos lógicos, ni tampoco susceptible de presentimientos cordiales por medio de la fe. Aún queda desde luego, irreductible, la intuición intelectual (I/6, 29). Pero ésta seguirá siendo un *supuesto*, una mera *conditio sine qua non*, mientras no examinemos su estructura. Sólo que, ¿cómo puede tener estructura un acto definido como algo simple, directo e inmediato (los caracteres de toda intuición)? Unicamente, de nuevo, por un método de *exclusión* y de reducción al absurdo de toda posición finita

[594] Schelling comienza a darse cuenta de los engendros que su propia filosofía está alimentando, como la *No-Filosofía* de Eschenmayer.

(o sea: de toda posición que implique una contraposición). La más alta de las posiciones a que puede llegar la autoconciencia es, como sabemos, la distinción entre «esencia» (el ser) y «forma» (el conocer). Ahora bien, es evidente que el Absoluto no puede estar sometido a forma alguna (lo cual es otro modo de decir que, en cuanto tal, el Absoluto es incognoscible). Pero sí es posible lo inverso, es decir: que la forma sea una consecuencia ideal (según el concepto, obviamente, no según el tiempo) de la esencia, en cuanto explicitación o revelación de ésta[595]. Y a su vez, la forma, sin dejar de ser ideal, es también –o mejor, tiene como consecuencia inmediata, eterna– lo *real* (si entendemos por tal lo omnímodamente determinado, o sea: «formado»). La forma (el *lógos* johánico y plotiniano) es pues «mediadora» entre lo absolutamente Ideal (Dios) y lo absolutamente real (el Mundo en cuanto *natura naturans)*; en esa y por esa mediación (absolutamente *intratrinitaria*, si queremos expresarnos así), la forma (el saber o *lógos)* toma *conciencia de sí* (pues la autoconciencia significa exactamente el hacerse cargo de lo «otro» –lo real– como siendo la *verdad* de sí mismo –la esencia ideal–). Cf. I/6, 31 y 34.

Podemos conceder todo esto. Pero la pregunta apremiante sigue siendo la misma: ¿cómo tiene lugar esa peculiar «restricción» o retracción del Absoluto denominada vulgarmente «Creación»? El propio Schelling reconoce que en el *carácter* absoluto de la forma (del *lógos)* se dan «formas» diferentes: las ideas. Pero en ellas «sólo existen las meras posibilidades de las diferencias, y no una diferencia real, pues cada idea es un universo para sí y todas las ideas son como una única idea.» (I/6, 33s). Seguimos sin salir del círculo de lo infinito: la *natura naturata*, este mundo finito, sigue siendo un misterio. De nada nos vale invertir la representación cristiana tradicional y suponer que Dios no ha creado el mundo de la nada, sino al contrario: que ha creado, del mundo (del mundo verdadero: el *kósmos noetós)*, una nada (la naturaleza finita). Y de poco vale echar mano de los viejos mitos de la *caída*, del órfico *soma sema* (el cuerpo es un sepulcro del alma), o de los Misterios eleusinos, con la historia de Deméter y el rapto de Perséfone (cf. I/6, 39). Schelling necesita de una explicación *racional* (y todos nosotros tenemos derecho a pedírsela, como filósofo –y filósofo de la *razón*– que él dice ser), aunque sea indirecta.

Y bien, sabemos que el resultado de la filosofía de la identidad consistía en el hallazgo de que la Identidad absoluta no es un seno indiferenciado y amorfo, sino que es *pensable* sólo como negación activa de lo Otro de sí, el cual, por su parte, se torna *eo ipso* en algo *distinto de sí mismo*: de lo contrario, no sería «otro», sino algo idéntico a sí, a la vez enfrentado a un Absoluto del que igualmente se afirma que es, *respectivamente*, idéntico a sí, con lo cual deja al punto de ser Absoluto (un hallazo paradójico, éste, para el sentido común o el entendimiento, empeñado en fijar las contraposiciones como identidades rígidas y, por ende, de una manera contradictoria, pues que ellas tienen «enfrente» algo que no es en absoluto ellas mismas). Ahora bien, algo que se limita a ser «distinto de sí mismo» (o sea, que no es *de verdad*, sino sólo relativamente: por la «distinción» –en todos los sentidos del término– a él inherente) no puede extraer «fuerzas» de su flaqueza, ni tampoco –según las representaciones tradicionales– recibir su ser por «ema-

[595] El ejemplo aducido por Schelling resulta bastante ilustrativo, y remite implícitamente al tercer grado de conocimiento spinozista: de la esencia a la forma –dice– «hay tan poco tránsito como de la idea de círculo a la forma [a la fórmula] de la idéntica distancia de todos los puntos de la línea respecto a uno llamado centro.» (I/6, 30). Lo que sigue resultando insatisfactorio en Schelling (y en su modelo: Spinoza) es que –salvo la apelación a esa «visión» suprasensible, la cual no deja de darse en un individuo concreto– sigue sin haber una explicación coherente –esto es, *metódica*– de la transformación de la «fórmula» en «idea», o si queremos: del concepto en intuición pura, y viceversa. El saber absoluto es la unidad del pensar y el intuir. Sea. Pero, ¿cómo se *produce a sí misma* esa unidad? ¿Basta acaso con decir que la hallamos dentro de nosotros, como hacía Descartes con su idea de Dios?

nación» o por «participación».[596] Sólo pensando la característica fundamental del Absoluto, de lo infinito, podremos obtener –como si fuera su *reverso*– el carácter «ab–soluto» de lo finito, o sea su carácter de estar «suelto de», separado del Absoluto. ¿Cuál es según Schelling ese rasgo, esa «contradictoria dicción» que, al decir de Sí, dice de lo Otro?: «La característica distintiva de la absolutidad es que, junto con su esencia misma, también le presta a su reflejo la independencia.» (I/6, 39). Este reflejo (*Gegenbild*: «contraimagen») independiente es, ya lo sabemos, el *lógos* (o en términos de Schelling: la forma absoluta). En y por él se «refleja» el Absoluto como lo primero *intuido*. El «espejo» de la narcisista esencia divina surge por *libertad* (nada hay fuera del Absoluto que lo obligue a reflejarse en ello; si no, la «superficie» reflectante sería distinta de él e idéntica a sí, en vez de ser distinta de sí y, por tanto, negativamente idéntica a lo Idéntico); y a la vez, inescindiblemente, su relación con el Absoluto es la de *necesidad* (la forma absoluta de la Esencia no puede ser de una o de otra manera, ante las cuales optar arbitrariamente; si el Absoluto optara, ya no sería absoluto). Es más, el Absoluto, si «reflejado» como forma, es ya *ipso facto libertad*. Y libertad «real», si por tal entendemos que esa Contraimagen está *determinada*, «decidida» a ser (y a hacer ser)... todo lo «conformado» por lo ideal[597]. Esa Forma –como buena «mediadora»– es pues, por su origen coeterno con la Esencia, absolutamente *ideal*. Y a la vez, por estar omnímodamente determinada por lo ideal (o sea: en el fondo, por sí misma), absolutamente *real*.

La Forma (el *lógos*) no es sin más el Absoluto, sino lo Otro absoluto, o lo Otro *del* Absoluto. Por lo primero, es absoluta libertad. Por lo segundo, absoluta necesidad. En el Absoluto, esos *dos respectos* no pueden estar separados (es más: ni siquiera cabe hablar en la Esencia de esos respectos, ni en general de ningún respecto o lado). Pero *sí* pueden estarlo en el «reflejo» (en la Forma o *lógos*: el «*otro* Absoluto») y, por ende, en las ideas comprendidas en él (cf. I/6, 39). Más aún, en cuanto libre –que es su cualidad primera: él consiste en ser lo Otro absoluto– está ya de hecho y de derecho separado de la necesidad (a saber: la necesidad de ser lo Otro *del* Absoluto)[598]. Dicho representativamente: ¡la encarnación de Dios como Hombre está ya de siempre decidida, no es un «hecho» contingentemente acaecido en el tiempo! Y con esa en–carnación, con este «hacerse real» el *lógos* ideal, adquieren *eo ipso* realidad todas las ideas comprendidas en él (¡la «creación» del Mundo en y a través del *lógos*–Hombre es un «hecho», pero «eterno», no algo acaecido en el tiempo!).[599] Pero entonces, ¿cómo explicar la finitud, la *caída*

---

[596] En el ámbito finito, cabe decir que el agua que fluye en el río es la misma que la surgida del manantial, o que el rayo de sol que llega a nosotros es de la misma naturaleza que el irradiado por el astro. Pero si afirmamos tal cosa *en lo absoluto* –que diría un mejicano– caemos en el panteísmo, y seguimos sin saber a cuento de qué viene entonces la distinción entre lo ideal y lo real. Y si decimos que el agua del río o el rayo de sol son «peores» que en su origen, entonces o bien es que tal origen no era perfecto y absoluto (pues que su fuerza parece irse «gastando» con el tiempo y la distancia), o bien es que se han ido «contaminando» por el medio que ellos atravesaban (o por el material de que estaban hechos: la *χωρα* platónica, p.e.). Pero entonces habría que aceptar en este caso, maniqueamente, dos Principios: el «creador» –bueno– y el «contaminante» –malo–. Y el Absoluto dejaría *eo ipso* de serlo.

[597] Ya podemos adelantar aquí que esta divina «libertad» es paradójicamente más «restrictiva» (hablando al menos en términos habituales) que la humana, porque *sólo* puede *querer* llegar existencialmente a ser lo que ya esencialmente es. Para el Hijo o *Lógos*, la libertad es facultad para hacer el bien (consistente justamente en esa co–implicación de esencia y existencia), *no para hacer el mal* (que desbarata esa conjunción).

[598] Incluso en el ámbito finito, un hijo que fuera simple «imitación» exacta –clónica– del padre sería a lo sumo un inútil «duplicado», un simulacro o engendro *mecánico*, no un ser libre e independiente en su existencia, ya que no en su esencia.

[599] Adviértase que, guiado por un fino instinto trinitario, Schelling está aquí procediendo implícitamente a aquello que Kant tenía por imposible, y aun por indeseable: la *deducción* de las tres Ideas de la Razón. De una intuición presupuesta (la de la Identidad absoluta) surge, en atención al modo de enlace del silogismo

en el tiempo? Podemos sospechar la respuesta de Schelling: la libertad, separada de la necesidad, es... *nada*. En cuanto libre e independiente[600], el *Lógos*–Hombre (y con él, todas las «cosas», que no son sino su reflejo: lo infinitamente finito, en escorzo) *no tiene «razón de ser»*, *a parte ante*. Como la rosa de Angelus Silesius, surge porque surge, florece porque florece: «La libertad, en su desasirse de la necesidad, es la *verdadera* nada, y por esto no puede producir tampoco sino imágenes de su propia nulidad *(Nichtigkeit)*, esto es, las cosas sensibles y efectivas.» (I/6, 40).

Ahora, por fin, parece estar Schelling en disposición de explicar razonablemente, y a partir de principios, algo para lo que antes no parecía haber sino refugios en el mito o en la mística. El fundamento (o «razón») de la *posibilidad* de la *caída* (o sea, de esa producción –negativa– de las cosas finitas a la que llamamos Creación) «reside –dice Schelling– en la libertad, en tanto que ella está puesta en lo real por la formación de lo absolutamente ideal, por consiguiente, en la forma y, por tanto, en el Absoluto.» *(ibid.)*. Así, hablando kantianamente, la condición de posibilidad del mundo empírico es, en el fondo, el Absoluto (la *libertad absoluta)* y, directamente, el *lógos* (la Forma del saber, que implica inmediatamente la escisión entre «saber» y «ser»); o si queremos, eso que Kant llamaba abstractamente, en el plano de la reflexión: «condiciones *generales* de la experiencia».[601] Pero el fundamento de la *realidad efectiva* de la *caída* no está desde luego en el Absoluto (o sea, no se sigue o deduce *necesariamente* de él)[602], sino «únicamente en lo que ha *caído*, que precisamente por ello produce *por y mediante sí mismo* la nada de las cosas sensibles.» *(ibid.)*. Es evidente que si lo «realmente efectivo» es el no–ser

---

categórico, la idea de «Alma» (o mejor: de *lógos* o Forma absoluta; en términos neoplatónicos –y del propio Schelling–, el «Alma del Mundo»). En atención a la forma de enlace del silogismo *hipotético* –si hay Sujeto, entonces tiene que haber Objeto–, surge la idea de «Mundo». Y del *syllogismos* (o sea de la concatenación recíproca en Unidad) que, sin embargo, es *disyuntivo* (o sea: que se abre infinitamente en los dos respectos del Sujeto y el Objeto), surge la idea de «Dios». Y si la Identidad absoluta presupuesta en la intuición intelectual era el «pasado ideal y eterno»: la pura Esencia más acá de la forma (más acá de la escisión del ser y el saber), esta última Identidad absolutamente puesta es el «eterno futuro ideal–real»: el *Dios venidero* de Hölderlin y los románticos, en quien y por quien se realizará la total Redención: la johánica *restitutio in Unum*.

[600] O sea, aún no «religado», retomado *voluntariamente* a su fundamento. Recuérdese la «resolución» abnegada de la Voluntad particular en la Voluntad universal (por decirlo en términos schellingianos de 1809): «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú.» (Mt. 26, 39).

[601] Lo que no deja de ser una forma sutil de ligar, de nuevo, la «libertad» fichteana y el «Yo pienso = Yo soy» cartesiano–kantiano.

[602] Lo único que con necesidad se deduce analítica–y–sintéticamente, o sea: *dialécticamente*, de la «definición» negativa del Absoluto (perdónese la jerga: serse en y para sí sólo en lo otro de sí, que a su vez y por su parte es distinto u otro de sí mismo y, por ende, es [el] Otro de[l] Sí mismo) es el mundo «verdadero», ideal. Ese mundo que Hegel, en su *Lógica*, explorará en todas sus articulaciones. Para explicar la Caída (la «Creación») necesitamos de un acto de libertad del *lógos* mismo (como si dijéramos: éste se desengancha de su origen y se vuelve, como saber, hacia las cosas, que son su propio reflejo) y de las cosas. Una libertad, al pronto, negativa: *libertas ex*. Una liberación (respecto) del Absoluto. Pero en cuanto que esa libertad tiene su fundamento de posibilidad (su fundamento *ideal)* en el Absoluto, es a la vez una liberación (propia) del Absoluto. ¡La Revelación de Dios es a la vez la Rebelión de lo ente y la Reconciliación de éste con su origen! Míticamente, diríamos que la Creación *es* ya, en un sentido (el de la libertad separada de la necesidad), la Caída de los Angeles rebeldes, el pecado original de Adán y Eva, la mutación del Paraíso en el Desierto–Tierra, y el asesinato de Abel por Caín. Pero en otro sentido (el de la necesidad reunida con y por la libertad), la Creación es también la *autorrevelación* de Dios: una Historia Sagrada; por ende (y de nuevo, en lenguaje mítico, narrativo), el alzamiento del Arcángel Miguel y sus cohortes, la doble promesa de Cristo y María, la Ciudad de Dios y la Paz perpetua. *Revelatio sub contrario*: de otra manera, no habría Redención, no habría «retorno» de las cosas al «Padre» ni de «Dios» a sí mismo –en cuanto «Espíritu»– a través de las cosas; ni siquiera habría una expansión o «progreso» infinito, como pensaban los ilustrados. Pues, ¿hacia dónde, hacia qué Meta progresarían, si las cosas ya son lo que son y como son? En verdad, no habría nada de nada (nada que fuese realmente efectivo). De manera que la *libertas ex Deo* es ya, desde su origen eterno, una circular *libertas ad Deum*.

del Absoluto, entonces no puede producir *nada en Absoluto*, sino sólo negaciones de la idea (que es, sin embargo, su esencia). Esto es algo que puede ser interpretado en el fondo como otra manera (ciertamente, bastante alambicada –y para algunos, quizá un tanto artificiosa–) de formular el *principium grande* leibniziano: *nihil est sine ratione*, o sea (y al mismo tiempo): «nada es sin razón» y «[la] nada es sin razón».[603]

La Caída es coeterna al Absoluto y al mundo ideal. Y desde luego, es de suyo *inexplicable*. Pues toda explicación, todo «dar razón» de algo es un *retorno* a ese mundo ideal. El «hecho», como tal, no es tocado por la razón (*individuum ineffabile*). No por ser impenetrable a ésta, sino todo lo contrario: porque no le presta la menor resistencia; se deja atravesar por ella como el cristal por el rayo de luz[604]. Y a la inversa, el universo sensible: «Es tan extraesencial para lo absoluto como para el prototipo; pues no altera nada en ambos, ya que lo caído inmediatamente se pierde por ello en la nada, y en relación con lo absoluto y su prototipo es verdaderamente y *por sí mismo nada*.» (I/6, 41s).

Sin embargo, basta un poco de reflexión para darse cuenta de que esta posición extrema no resulta convincente. Este rígido parmenidismo «al revés» –defensor de la tesis audaz de que el universo sensible ni ha comenzado a ser ni dejará nunca de llegar a ser: «porque es un mero no ser» (I/6, 44)– se contradice a sí mismo. El problema no está en la ofensa al sentido común, a la convicción inmediata respecto a lo que «se ve y se toca»,

---

Quienes alaban –con toda razón– a Leibniz como el gran filósofo racional, a la vez que abominan –quizá con menos razón– de Schelling como productor de elucubraciones delirantes, tendrían que meditar en una célebre –y misteriosa, de no atender a Schelling– apostilla a la formulación leibniziana del *principium grande*, a saber: «que *nada se hace sin razón suficiente*, es decir que nada ocurre sin que le fuera posible, a quien conociera bastante las cosas, dar una Razón que baste para determinar por qué es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será: *¿Por qué hay algo más bien que nada?*». Y añade de seguido (tal la apostilla anunciada): «Porque (*Car*) la nada es más simple y más fácil que algo. Además, y supuesto que las cosas deban existir, hace falta que se pueda dar razón *de por qué ellas deben existir así*, y no de otra manera.» (*Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*. § 7; ed. cit., p. 426). Adviértase que la forma de la «supuesta» apostilla, y la conjunción *causal* inicial, parecen contestar (o sea, dar la razón de) la pregunta; lo cual no deja de ser paradójico, pues aparentemente la respuesta estaría en favor de que no haya nada, en lugar de algo (si la nada es «más fácil y más simple», ¿por qué va a haber, en efecto, «algo»?). En cambio, lo que parece natural tomar por verdadera contestación a la pregunta se introduce sólo después, como un añadido («Además,...») y como una concesión («supuesto que deban existir»). Leibniz no da aquí más «razones». Pero desde Schelling puede aventurarse una interpretación: la «nada» que es «más fácil y más simple» es la libertad, separada de la necesidad (y aun anterior a ella), o sea: la pura In–diferencia o «fondo sin fundamento» (*Ungrund*). Tal «libertad» es en efecto «más fácil y simple» que «algo» (es tan simple –sin pliegue– que nada hay que pensar en ella, pues todo pensar implica oposición y «pliegue»: «co–im–plicación» y «ré–plica»); su «explicación» es tan redundante como vacua: es «porque» es, sin ser tal o cual cosa, sin ser nada *determinado* (de lo contrario, sería «algo»); y en cambio *quelque chose, alius quid* –un término compuesto, disimulado en el término español–, es algo más «complejo» en cuanto al ser y más «complicado» de pensar, pues exige al menos de una intuición particular (*quelque, quid*) y de un concepto común, universal (*chose*), sabidos ambos en unidad pero *a la contra*: la «cosa misma, *en sí*» no es «esto» que yo llamo «algo» concreto, sino *su* otro (*alius*): literalmente, *otra cosa que (alius quid)*... ella misma, en su «libre» individualidad. De manera que es el «hecho» de que la nada sea más simple que algo (ella es más bien la simplicidad misma) lo que estimula con toda razón (y lo que estimula a la «razón») a plantear la pregunta por la existencia de «algo» y no más bien de nada. Repárese, empero, en que siempre se da razón de «algo»... *después* del «hecho», no antes.– En todo caso, preciso es insistir en que aquí se ha ofrecido sólo una interpretación, en vista especialmente de sugerencias del escrito de 1809 sobre la libertad. En cambio, la respuesta estricta que –en 1804 y 1806– da Schelling a la cuestión leibniziana (a saber, que de un lado hay Todo y de otro Nada, y que el «algo» es a mezcla de ambos) es bien decepcionante (ver nota 607).

[604] Como dirá después Hegel en su *Lógica*: «Así como en lo material lo débil está seguro frente a algo fuerte que no guarde relación con él (un pañuelo cerniéndose libremente en el aire no puede ser atravesado por un perdigón; una débil receptividad orgánica no es afectada tanto por estimulantes fuertes cuanto por los débiles), así el espíritu enteramente débil está más seguro frente al fuerte que otro que sea afín a éste; imagínese un ser estúpido e innoble: sobre él no puede hacer el menor influjo el entendimiento superior, lo noble; el único medio consecuente *contra* la razón es no tener nada que ver con ella.» (*WdL*; G.W. 12, 140s).

sino en la absoluta inutilidad y sinsentido, a todos los efectos, de esa Caída, que es una «nadería» y no merece la pena ser tomada en serio. Ni siquiera se trataría de una duplicación sin sentido: si nos atenemos a la letra de *Filosofía y religión*, no hay «dos» mundos enfrentados (como podría ocurrir con Fichte y su oposición entre el «deber ser» y el «choque»), sino únicamente uno (el de las ideas, que ya es el Otro del Absoluto, sin que se vea la necesidad de que haya más): un «mundo» al cual no le afecta nada de nada el tener bajo sí esa «nada» que para nosotros es justamente el «mundo». Y al revés: a este «mundo de nada» tampoco debiera afectarle el ser «traspasado» por las ideas. Le da igual; literalmente, ¡él no tiene nada en contra, «nada que objetar»! *Al mundo, nada le importa. El yira, yira*[605]. Y sin embargo, de acuerdo al propio Schelling, claro está que nos afecta estar inmersos en el mundo fenoménico (una inmersión que impide acceder a la suprapersonal «intuición intelectual» a la mayoría de los hombres, por no decir a todos, salvo a Schelling). De modo que habrá que explicar a qué se debe tal afección. Si el «responsable» es un medio «turbio», entonces opone resistencia a las ideas y las «deforma», y ya no es una mera nada. Y si somos nosotros los que concedemos atención a algo que en absoluto lo merece, habrá que ver de dónde viene esa aberración.

Es evidente pues que el par parmenídeo–cartesiano[606] «ser / nada» (y sus derivados: «razón / sinrazón», «verdad / falsedad», «alma / cuerpo», «luz / tinieblas», etc.) resulta aquí bien poco operativo y debe ser modificado en profundidad (algo que, por lo demás, ya había hecho Platón en *El sofista* y *Parménides)*. Podemos aceptar incluso la clara alusión de Schelling al *Fedón* platónico, a saber: que la filosofía es una preparación para la muerte y algo así como estar muertos ya en vida (64a), y que, de acuerdo con esta necrofílica sentencia: «hay un único y mismo espíritu que enseña a la ciencia y a la vida a sacrificar la libertad finita para alcanzar la infinita, a morir en el mundo sensible para habitar el espiritual.» (I/6, 53). Es obvio que para morir es preciso estar primero vivos. Pero, ¿para qué estar vivos? ¿Sólo a su vez para «morir», o sea: para alzarse a la verdadera «vida»? ¿Para qué este *circulus*, para qué tantos «trabajos de amor perdidos»? La pregunta obsesiva: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?» no se contesta respondiendo que en realidad de verdad este mundo no es «nada», que si las cosas son «algo» (algo con razón) lo deben a su constitución mixta de ser y nada, y que sólo Dios «es» de verdad, en cuanto «todo» *(All)* no compuesto de partes, sino como leibniziana «compenetración» de *perfectiones*, y *complicatio* de todas ellas.[607] Bien está que de la «nada» no

---

[605] En dialecto lunfardo, «yirar» no significa «girar» (lo cual implicaría la sujeción a una ley), sino «ir dando tumbos» por ahí, sin ton ni son. Debo esta sutil indicación a Enrique P. Rojas Paz.

[606] En el fondo, la línea de Parménides–Agustín–Descartes y su descendencia se ha encontrado siempre (al menos, según la interpretación vulgar de esos pensadores) con el problema de qué hacer con este mundo. Si ya tenemos el «ser», la Diosa y el iniciado, o *Deum et animam*, o bien la *substantia infinita* y el *cogito* en el que se halla esa Idea –y con ella, todas las innatas–, ¿para qué y por qué la «opinión» o *δοξα*, el *saeculum* o la *res extensa?* Pero más escandaloso resulta aún que ahora recoja la antorcha de estos «negadores del mundo» nada menos que el fundador de la *Naturphilosophie*.

[607] *Aphorismen zur Einleitung*... § 159 (1806; I/7, 174): «La respuesta plenamente válida a la pregunta –planteada por el vértigo del entendimiento ante el abismo de la infinitud–: *¿Por qué no hay nada, por qué hay en general algo?* no es el algo, sino sólo el Todo (*All*), o Dios. El Todo es aquello para lo cual es absolutamente imposible no ser, y la nada aquello para lo cual es absolutamente imposible ser. A la nada (lo eternamente imposible, lo eternamente nada) le está pues absolutamente contrapuesto solamente el Todo. No así la cosa, contrapuesta sólo de manera relativa y parcial... Ella [la cosa] es pues sólo realidad mezclada (*gemischt)* con no–realidad, un mero ser demediado *(Mittelwesen)*.» Cf. también las lecs. de Würzburg (1804) sobre el *System der gesammten Philosophie* (I/6, 155).– Sólo que de esa abstracta contraposición al ras del entendimiento parece tan difícil que salga la cosa o el «algo» (¡una mezcla!) como lo era que el fenómeno kantiano surgiera a partir de «ceguera» (por parte de la intuición) y de «vacuidad» (por parte del concepto). Desde 1809, Schelling hilará mucho más fino. Así, en la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830) reformulará la pregunta, para

haya, *a parte ante*, razón alguna. Pero ya podemos anticipar que esa supuesta «nada», si tomamos el término no en un vacuo sentido lógico–formal, sino como suprema «In–diferencia» –aquende toda oposición e incluso toda identdad–, sí que puede *engendrar*, a la contra, la razón o el espíritu mismo. Esta salida, al pronto enigmática, es la explorada por Schelling –a la vista de la «vía muerta» del «gnosticismo» neoplatonizante de los escritos de 1802 y 1804– en su obra más conocida: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, de 1809.

V.3.3.– Más allá del idealismo: Dios, mundo y libertad.

Es muy difícil dar una visión imparcial y desapasionada del *Freiheitsschrift*[608]. Por ejemplo, para el profundo –y a las veces, tan oscuro– Heidegger de los sombríos años

---

lanzar un dardo envenenado contra el flanco hegeliano de la libre «expedición» de la Idea en y como Naturaleza. Pero sería mucho más correcto decir que esa crítica es en realidad una autocrítica de las propias posiciones «negativas» (o sea, abstractamente «racionales») de 1804 y 1806: «1) siempre queda por preguntar: ¿por qué *hay* pues razón, por qué no sinrazón (*Unvernunft*)? Desde luego que, a primera vista, es bien cómodo poner justo al inicio la razón como sustancia universal (*allgemeine*), como lo *necesariamente ente* (¡recuérdese la anterior definición de *All* como aquello que no puede no ser, es decir: como lo «necesariamente ente»!, F.D.). Pero la existencia de la razón misma no es sino algo condicionado, positivo. Pues hablando absolutamente, ¿por qué no podría ser igual de bien lo contrario? 2) Y por otra parte, no deja de ser a su vez incómodo el poner a la razón, *así de golpe*, como lo ente universal. Pues si ella es tal cosa, ¿qué más necesita, entonces? [con eso,] ya hemos acabado (*wir sind fertig*).» (I/10, 252).– Exactamente lo mimo venimos reprochando al «Todo» de 1804: si ya lo es, si es necesariamente ente (o en términos platónicos: οντως ον), ¿qué más necesita, entonces? ¿Para qué la «nada» del mundo sensible o naturaleza? ¿Para «pasar el rato (*pour faire du temps*)», como dice burlonamente Schelling a renglón seguido?.– Por fin, en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, la pregunta misma se constituye en la *esencia* del hombre: «El, el hombre, me lleva a la última pregunta, llena de desesperación: ¿Por qué hay en general algo, en vez de no haber nada?» (II/3, 7). Esa cuestión, que im–porta sumamente al hombre (o sea: que lo lleva y hace ser hombre), es la que abre la «investigación de los principios» (II/3, 9), la *Ciencia principial* de las *ideae aeternae*. Así se abre una «nueva» filosofía.– Heidegger retomará la pregunta (como *Grundfrage der Metaphysik*) en una obra que, incluso en el título (*Einführung in die Metaphysik*), recuerda a Schelling. Su inicio es ya un homenaje, y casi una cita implícita: «¿Por qué hay en general ente y no más bien nada? Ésta es la pregunta. Presumiblemente, no es ninguna pregunta arbitraria.» (Tubinga 1966, p. 1).

[608] O sea: «Escrito sobre la libertad», como abreviadamente se conoce a esta obra no demasiado extensa: I/7 333–416, pero de extremada densidad y dificultad, tanto por la temática como por la lapidaria concisión –a veces excesiva– de muchos de sus asertos. El *Freiheitsschrift* apareció en Landshut (1809), dentro de un volumen titulado: *Philosophische Schriften*, que incluía *Vom Ich* y *Philosophische Briefe* (ambos de 1795), así como la *Allgemeine Uebersicht* (el «Panorama» de 1796/97, que ostentaba el nuevo título de *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der WL*: «Tratados para la dilucidación, etc.»), y culminaba con el *Freiheitsschrift*, el cual no fue reeditado hasta su inclusión en la ed. Cotta, por la cual estamos en general citando. Sólo en época relativamente reciente ha sido editado el *Freiheitsschrift* por separado. Los *Phil. Schr.* no merecieron más que dos recensiones. Una de Fr. Köppen –supuestamente– en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de 1810, y otra del amigo Windischmann en un periódico de Jena, en 1809. Los editores de la vers. esp. achacan el escaso eco de la obra a la creciente fama de Hegel, pero esto no parece muy convincente. La única obra por la que los contemporáneos podían tener a Hegel por «autor» de verdad, y no por un «peón de brega» de Schelling –bajo cuya «protección» había entrado en Jena– era la reciente *Fenomenología* de 1807, la cual no levantó ciertamente al pronto una aclamación universal, sino más bien indiferencia o incomprensión (igual le sucedió en su día a la mismísima *KrV*): Hegel era por entonces, primero, un humilde profesor extraordinario de escaso sueldo que se había quedado fulminante y forzosamente en paro (por el cierre –debido a la guerra– de la Universidad de Jena), luego un oscuro redactor de la *Bamberger Zeitung* y poco después un profesor del *Gymnasium* de Nuremberg. Y su obra era tan difícil de entender por los filósofos de profesión como lo sería el *Freiheitsschrift*. Además, nadie era consciente en esos momentos de la ruptura entre Hegel y Schelling (de creer al primero –como hemos documentado anteriormente–, ni él mismo lo era), de modo que sólo los muy avezados podían adivinar tras las demoledoras críticas del Prólogo a los «románticos» (¡pero contra éstos se pronunciaba también Schelling, y con dureza!) un ataque personal. La indiferencia con que el *Freiheitsschrift* fue recibido se explica a mi ver por otras razones. Primero, Schelling no impartía ya lecciones, y «vegetaba» por así decir en la Academia de Ciencias de Munich. En segundo lugar, sus más importantes discípulos –Eschenmayer y J.J. Wagner– se habían separado de él, mientras que un pensador romántico de la talla de Fr. Schlegel lo acusaba tácitamente de panteísmo en su importante *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, de 1808 (cit. por el propio

treinta, con ese breve escrito se eleva Schelling a alturas que lo sitúan al lado de los más grandes pensadores de Occidente, mientras que un especialista más sereno y actual como Manfred Frank, que domina toda la ingente producción del filósofo de Leonberg, estima que esta obra habría sido sobrevalorada, hasta el punto de que el estudio de las inmediatamente siguientes *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) –ciertamente mejor articuladas, y menos turbias– harían superflua su lectura[609]. Aquí se hace valer con toda su fuerza el apotegma fichteano: qué clase de filosofía se elija depende de qué tipo de hombre sea uno. Por las atormentadas páginas del *Freiheitsschrift* pasea literalmente –con su fuerza difícilmente domeñable aunque sólo vicariamente efectiva– el mismísimo demonio (disfrazado de «voluntad de fundamento», que a lo mejor es algo peor), junto con rayos de luz que hacen parir a las tinieblas, e incluso, antes de éstas –al fin, penetrables, también en el sentido «sexual» del término–, se entrevé un «fondo sin fundamento» que permite el establecimiento «ulterior» de distinciones en el seno mismo de Dios; la decisión originaria para el bien o para el mal es puesta *ab origine* –tras la Creación «primera», eso sí– en un «hombre eterno» que deja corto al *Poimandres* del *Corpus hermeticum*, y hasta se habla ¡de magia! Es como si el primer romanticismo, exhausto, se hubiera hundido en las aguas misteriosas de las que bebieran los «magos» y cabalistas del Renacimiento y los místicos del Barroco (la voz extraña del «teósofo» Jacob Böhme resuena en estas páginas por doquier).

Schelling en I/7, 338, n.). Fichte abominaba de su antiguo colaborador, y el propio Presidente de la Academia, Jacobi, iba perfilando contra él un ataque que se haría público sólo dos años después. La verdad es que Schelling, tras probar la gloria en Jena y en Würzburg, se había quedado aislado, sin más allegados que el místico Franz von Baader (a los ojos de muchos, no desde luego una buena compañía para un filósofo «serio») y el genial físico J.W. Ritter, pobre como una rata e inclinado al final de su vida a estrambóticas especulaciones sobre el *Siderismus*. ¡Y ese mismo año moriría Caroline! En tercer lugar, una ojeada rápida y superficial del escrito podría hacer creer que se trataba de una obra de circunstancias, redactada a toda prisa para contestar a las desviaciones de Eschenmayer y repeler los velados ataques de Schlegel y de Hegel, y que por lo demás comentaba e interpretaba a su aire a Leibniz y la *Teodicea* (ciertamente, todo eso está *también* en el *Freiheitsschrift)*. Pero en cuarto y decisivo lugar, la dirección «religiosa» que estaba tomando Schelling (con su mezcolanza de neoplatonismo, gnosticismo, especulación trinitaria y «divinización» de los astros) era ininteligible para los más y objeto de escarnio para los pocos –pero muy influyentes– que pudieron haberla entendido, como Goethe (no es difícil entrever rasgos de Schelling en Fausto; sobre todo en la *Walpurgisnacht* de *Faust II)*. Schopenhauer, un espíritu en cierto modo afín, acumula –quizá por ello– denuestos contra esa obra, y contra todas las demás. Las notas marginales de lectura han sido recopiladas por A. Hübscher (en su edición de: Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*. Munich 1985; V, 143–149). Sobre *Freih*. hay guindas como: «Tránsito del desatino (o «chochez»: *Gefasel*, F.D.) de la desesperación extrema a la locura.» (V, 148). Más importante –y delata mejor olfato– es la nota relativa al *Urgrund* o *Ungrund*: «ésta es –dice Schopenhauer– la mejor traducción del *Βυθος* de los Valentinianos, de donde procede toda esta historia, que Schelling conoce por J. Böhm[e], el cual debe haber tenido noticias de ella en la historia de las herejías.» (V, 148); y cita al respecto: «Ireneo, *contra Haereticos I*».– Todavía hoy sería interesante saber qué piensa un filosofo analítico de estricta observancia sobre esa obra, reivindicada en cambio –en cuanto culminación y superación de la metafísica moderna de la subjetividad– por Heidegger (*et pour cause!*, exclamaría eufórico el analítico) en su importante lección de 1936 –*Schelling: de la esencia de la libertad humana*–, editada en 1971 y ahora en G.A. 42 (1988); (hay tr. reciente en Monteávila, de Caracas). Una no menos relevante lección (de 1941) sobre esta obra ha sido ed. en 1991: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. G.A. 49.– Schelling, por su parte, era muy consciente de la importancia de sus «Investigaciones». Ya en el *Vorbericht* o «Noticia previa» de la obra conectaba a ésta –naturalmente– con el opúsculo *Filosofía* y *religión* (del cual reconoce «defectos de exposición») y advertía con toda contundencia: «el presente tratado es el primero en el que el autor expone con total precisión su concepto de la parte ideal de la filosofía, ... [un tratado] que, ya sólo debido a la propia naturaleza de su objeto, tiene que contener explicaciones más profundas sobre el conjunto del sistema que el resto de las presentaciones más parciales.» (I/7, 334). Reproduciré los textos según la vers. cit. de H. Cortés y A. Leyte, recomendando igualmente acudir al extenso, importante y esclarecedor «Estudio introductorio» de A. Leyte y V. Rühle (pp. 7–100).

[609] Cf. la *Vorbemerkung des Herausgebers*, al inicio de su ed. de *Ausgewahlte Schriften* (yacit.); I, 10.

Sin embargo, al mismo tiempo se discuten aquí, y con argumentos de peso, las doctrinas de Spinoza, Leibniz y Kant en torno a problemas capitales de toda filosofía que merezca ese nombre: el ser de Dios, la metafísica de las ideas, el problema de la libertad y sus consecuencias, el bien y el mal, etc. El propio Schelling, como anticipándose a las críticas, afirma ser «de la opinión de que debe ser posible una clara comprensión racional de los conceptos supremos, en cuanto que sólo así podemos apropiárnoslos eternamente.» (I/7, 412). Pero, a renglón seguido, va más lejos –más lejos de la filosofía moderna inaugurada por Descartes, su *acies mentis* y su *lumen naturale*–[610], y –con Lessing– reivindica la absoluta necesidad de desarrollar: «las verdades reveladas en verdades racionales, si con ello puede ayudarse al género humano.» *(ibid.)*. Y en efecto, la obra puede considerarse en buena medida como una «traducción» en términos filosóficos de las doctrinas del *Génesis*, el *Evangelio* de Juan y las Epístolas paulinas: un cuerpo dogmático al que se intenta hacer coincidir con el *Timeo* platónico (para Schelling, no lo olvidemos, un escrito «cristiano» disfrazado de griego).

Desde luego, la obra es mucho más sugestiva que argumentativa (o dicho con mayor reciedumbre: que racionalmente convincente), y debe buena parte de su encanto y fascinación a la contundente concisión de sus fórmulas intrincadas, que a veces rozan lo oracular. Haría falta seguramente una «retraducción» aún más «racional» y analítica de ese lenguaje, a veces críptico. Y en efecto, cabe sospechar que el Schelling posterior no hará en el fondo sino desarrollar, explicitar y dar incesantes vueltas en torno a esas sentencias, de las cuales cree poseer ya la «clave del enigma» (I/7, 361 n.), sin que su propio autor parezca disponer de herramientas conceptuales para exponer con orden eso que él «presiente» aquí. Sea como sea, de esta obra (y contra ella) puede decirse de todo, menos negarle originalidad. Y ello, a pesar de que la «letra» de las doctrinas presentadas podría casi en su totalidad ser ubicada como «notas», al pie de las páginas de las obras–fuente de la espiritualidad judía, griega y cristiana. Y sin embargo, cualquiera de los defensores ortodoxos de dichas fuentes (cada uno con *su* razón) se levantaría contra esta síntesis –tan poderosa como a ratos inconexa– de casi todo lo que ha configurado el mundo occidental, incluyendo el materialismo. Ya está avisado el lector. Vamos a intentar que se adentre en un océano mucho más turbulento que el kantiano y lleno de espejismos y de *icebergs*, pero que alberga también cuevas submarinas en las que quizá se oculten tesoros que, *sacados a la luz pública* (o sea, limpiados de excrecencias, pólipos y líquenes, e inventariados en lo posible), puedan abrir insospechados y fecundos caminos al pensar actual.

V.3.3.1.– Salvando la línea divisoria entre libertad y necesidad.

Empezaremos mencionando un hecho sorprendente, y apenas sin parangón en obras de esta envergadura conceptual[611]: Schelling no publicó el escrito como libro independiente, sino dentro de una recopilación de ensayos –relativos todos ellos a la parte «ideal» del sistema–, como deseoso de mostrar al público la coherencia en la evolución de un

---

[610] Como siempre en filosofía –y de ello dan buena prueba las páginas ya escritas sobre esta «era crítica» que con Schelling parece llegar a su fin– todo depende de lo que signifique «razón» y de cuáles sean sus atribuciones, límites y validez. Schelling sigue creyéndose filósofo, y no un *epoptes* o un profeta: «estamos convencidos –dice– de que la razón es ampliamente suficiente para hacer patente cualquier posible error (en el plano propiamente espiritual), y de que puede prescindirse por completo de los aires inquisitoriales al juzgar sistemas filosóficos.» (I/7, 412).

[611] «Apenas», se insinúa cautamente, porque *Sein und Zeit*, la «obra» capital de Heidegger –ese espíritu afín–, se publicó en estado fragmentario (¡un «torso», con todo, de tamaño considerable!) y como si fuera un –desmesurado– artículo en el *Jahrbuch* de Husserl, en 1927.

pensamiento que, al menos a primera vista, parecía oscilar y hasta «yirar» en demasía, casi a manera de corroboración de esa «polaridad» a la que Hegel tildaría burlonamente de *Schaukelsystem* o «sistema del columpio».[612]

La investigación schellingiana coincide en hacer de esta obra el punto de inflexión en la meteórica carrera de este buscador de lo Mismo por tan dispares vías. En 1809 comienza a entreverse el «otro» Schelling: no un Schelling distinto del de la «filosofía de la identidad» y aun del «idealismo» (posiciones que él no abandona, sino que «pone en su sitio»), sino el Schelling «otro de sí mismo» que, desde esta «última orilla»[613], se prepara a dar el salto definitivo hacia el «empirismo filosófico» de la vejez. El escrito comienza señalando con toda precisión la «hazaña» que Schelling cree haber cumplido en la historia de la filosofía moderna, a saber: eso que nosotros hemos denominado «doble giro copernicano–ptolemaico». De Descartes a Fichte, la filosofía ha partido de una escisión, y urdido después diversos expedientes para restañar esa herida entre el *sujeto* (entendido como un «mundo interior», con sus leyes propias, y coronado por una «razón» vista como una facultad meramente humana) y el *objeto* (cuyo conjunto legaliforme sería la *naturaleza*, ese «mundo exterior» entendido como un «mecanismo» ciego y pasivo). La «hazaña» schellingiana habría consistido en mostrar la «identidad fontanal» de esos dos respectos, viendo al primero como *libertad* (lado «Fichte», diríamos) y al segundo como *necesidad* (lado «Spinoza»). Esta sería la verdadera oposición, cuya conciliación sólo sería posible si vemos a ambos extremos como «sentidos» de un único *proceso*, desplegado pues, respectivamente, como parte «ideal» y parte «real» de la filosofía. El vínculo viviente y mediador entre los dos polos, el verdadero «eje» de la Creación es el *hombre*: caído entre las cosas, y sometido a necesidades, mientras que al mismo tiempo se sabe hacedor de su destino (y con él, del destino del mundo mismo y de su transformación de Naturaleza en Historia), el hombre siente o *intuye*, no sólo que es «ciudadano de ambos mundos» (por usar la expresión kantiana), sino también, *ipso facto*, que si él es sabedor (en su carne y en su espíritu) de la íntima compenetración de libertad y necesidad ello se debe a que él, en medio de lo ente finito y como su Medio o centro, es de estirpe divina (la *syngéneia* paulina): él intuye que *es en Dios*. Y su misión es despertar en las cosas, mediante el pensamiento y la acción, esa *scintilla* divina que en ellas duerme. El hombre sabe –por decirlo con términos caros a Ortega– que si él no salva a las cosas *con él*, no se salva él mismo.

Esa ordenación, esa «recapitulación» de todas las cosas en su raíz y origen, en su Verdad, constituye la estructura que en filosofía es denominada «sistema». Si esto es así, nada más descabellado que tener al «sistema»[614] como producto formado «en cualquier

---

[612] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (cit.: *Enz*) § 81; *Werke* (= *W.*). Frankfurt/M. 1970; 8, 172: «Además, la dialéctica no es a menudo más que un subjetivo sistema de columpio a base de razonamientos de vaivén, sin contenido, y cuya irrelevancia viene cubierta por la ingeniosidad generada por el razonamiento.» E inmediatamente antes dice algo que muy bien podría aplicarse –con algo de malicia y exageración– al escrito «gnóstico» schellingiano de 1804, con su nihilización del mundo sensible y la exaltación del mundo ideal. Denuncia Hegel, en efecto, a la dialéctica «habitual» como un arte externo de producir «una mera *apariencia de contradicciones*», de modo que «esta apariencia es más bien algo nulo (*ein Nichtiges*), y en cambio lo que está al ras del entendimiento es más bien lo verdadero.»

[613] *Ueber die Natur der Philosophie* (1821; I/9, 218): «Difícil es este paso, difícil, como si se tratara de separarse de la última orilla.».– Manuel F. Lorenzo ha utilizado esta expresión schellingiana como título (ya cit. en nota 593) de una buena: «Introducción a la *Spätphilosophie* de Schelling» (tal el subtítulo). Sin embargo, más que como introducción, la obra se presenta como una «interpretación doctrinal» (p. 57). Su autor quiere probar el materialismo filosófico de Schelling y acercar la doctrina de las Tres Potencias a los Tres Géneros de Materialidad del prologuista: G. Bueno.

[614] Del griego *syn–hístemi*: hacer ver cómo se yergue y alza todo conjuntamente, en unidad «concreta», es decir, por mostración de su crecimiento desde una sola raíz.

cabeza humana», con la pretensión de hacerlo pasar por «el sistema de la razón *kat'exochén*, el sistema eterno inmutable.» (*Freih*. I/7, 347). El Sistema (pues que no puede haber sino Uno) es la vida misma de Dios, su *autorrevelación* o despliegue en lo otro, no una estructura teórica y estática, como una plantilla *prêt à porter* que uno de los lados (la razón «humana») *aplicara* desde fuera al otro (la naturaleza «externa», hostil y extraña o, en el mejor de los casos, indiferente a esos esfuerzos «subjetivos»). Lo que llamamos, en plural, «sistemas» no son sino reflejos (*Gegenbilder*) de esa Vida infinita. Por ende: «la doctrina que consiste en la comprensión (*Begriffensein*) de las cosas en Dios es la base de todo sistema.» (I/7, 349).[615]

Pues bien, en el *Freiheitsschrift* se propone Schelling sentar las bases del «sistema de la libertad», es decir: echar los cimientos de la parte «ideal» de la filosofía. Pero ya desde el inicio gravita sobre ese intento una pesada carga, heredada de los esfuerzos de Descartes, Spinoza y Leibniz: si es cierto que Dios es *immensa potestas*, ¿cómo conciliar su omnipotencia con la libertad humana? (cf. I/7, 339). El problema es insoluble si entendemos tal poder omnímodo a la manera de una *causalidad eficiente* (en cuanto extrapolación de una doctrina «científico–natural» viciada ya desde el inicio, que entiende todo efecto y todo movimiento como resultado muerto de una acción mecánica). Al respecto, el verdadero error de Spinoza no habría consistido desde luego en su presunta defensa de un «panteísmo» vulgar (que todas las cosas sean Dios), sino en explicar lo que, con un término ya antes establecido, podríamos llamar *panenteísmo*[616]. Sólo que esos seres están «puestos» en Dios de un modo abstracto, propio de la reflexión finita. Así pues: «El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*.» (I/7, 349). De este modo, Dios mismo queda convertido *eo ipso* en una «Cosa» a su vez abstracta.

V.3.3.2.– **Transitividad de la cópula. Superación interna del panteísmo.**

El ataque schellingiano no se limita a Spinoza, sino que apunta al corazón de la metafísica moderna, es decir, a su ciega entrega a una lógica formal y abstracta que hace desaparecer la vida de los conceptos y los enlaza de forma mecánica, basándose al efecto en una rígida y «atómica» ley de *identidad* conceptual que, en el fondo, impide todo juicio[617]. Por eso Schelling (contra su propia posición en *Bruno*, en la que se abandonaba la lógica a su suerte) recomienda ahora, sagazmente: «un estudio profundo de la lógica.» (I/7, 342). Pues una comprensión más correcta de la misma aportaría (como no puede por menos, si la lógica es la manifestación de la Razón) la disolución del falso problema de conciliar una libertad entendida como arbitrio y una necesidad vista como determinismo causal.[618] «La vieja y profunda lógica –advierte Schelling– distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente (*antecedens et consequens*), expresando con ello el sentido real del principio de identidad.» (*ibid.*). Y, deudor al cabo de la profunda idea

---

[615] En castellano podríamos jugar muy bien con la polisemia del término *Begriffensein* (lit.: «ser concebido»), diciendo en consecuencia que la base de todo sistema es asistir a la «concepción» de las cosas en Dios.

[616] A saber, que todas las cosas son en Dios: una presuposición sin la cual –para Schelling– no sólo no es posible entrar en filosofía, sino ni siquiera ser cristiano, de acuerdo con el discurso paulino de Atenas: el célebre *in eo sumus* de Act. 17, 28.

[617] Si la «rosa» es tal «cosa», y nada más, y el color «rojo», por su parte, es tal «cosa», y nada más, ¿cómo es posible pensar y decir: «la rosa es *de* color rojo»? ¿De dónde sale ese «genitivo»? ¿Cómo hacer que «cosas–conceptos», distintos y separados, se comuniquen sin embargo y estén unos en otros?

[618] Sin embargo, no deja de ser lamentable que en el *Freiheitsschrift* se limite Schelling a una brevísima, escueta –aunque brillante– presentación de un proceder lógico–dialéctico que recuerda sobremanera a la exposición hegeliana (dos años antes) de la *proposición especulativa* en el Prólogo de la *Fenomenología*.

de Fichte (fecundada retroactivamente por Leibniz), Schelling continúa mostrando que aun en la supuesta «tautología» *pensamos* realmente algo diverso bajo el sujeto (considerado como unidad) y bajo el predicado (considerado como articulación de propiedades particulares o *notas* –«marcas»– diferentes, y sin embargo referidas a esa unidad); de modo que en esta «relación» (por principio, inagotable por parte del pensar): «el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado ***(implicitum et explicitum).*** » *(ibid.)*[619]. *Contractio* y *expansio* no son algo debido a la mera posición de sujeto y predicado, por sí mismos. Aquél no está implícito en él mismo, y explícito sin más en el predicado, como si éste fuera una «floración» de aquél (tal parece ser, en cambio, la posición leibniziana). Es en la *cópula*, como manifestación de la esencia única de ambos, donde está implicado el uno y explicado el otro, siendo cada uno de ellos el «otro de sí», a través de la «transitividad» de la cópula. El principio de la verdadera *identidad* no entrega pues una igualdad estática y sin vida, algo así como la noche en cuya negrura se confunden las vacas, entre sí, y con la noche misma. Al contrario: «La unidad de este principio es inmediatamente creadora.» (I/7, 346). Schelling es el filósofo de la *productividad*, no el tedioso recogedor de muertos resultados. Y él estima que desde esta posición lógica (ya no formal, sino *dialéctica)* es posible alcanzar un concepto verdadero de «libertad».

De acuerdo con esto cambia radicalmente el sentido de una sentencia tan «evidentemente» panteísta como: «Dios es el Mundo». Ahora, quiere decir: «Dios *pasa* a Mundo como Fundamento de éste»; o sea, cuanto en el mundo hay de *positivo* procede y depende de Dios: «pero la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad.» *(ibid.)*. Y al contrario, sin entes realmente existentes, Dios no sería lo que El *esencialmente* es, o sea: sustancia[620]; sin creaturas, Dios no sería Dios, o sea: el Creador[621]. De lo contrario, tendríamos, como dice Schelling: «una dependencia sin [la

---

El ejemplo aducido por Schelling es: «El cuerpo es el cuerpo». En el sujeto (reforzado por el neutro: «Lo que») tomamos en consideración la unidad de la cosa. En el predicado, negamos implícitmente las posibles diferencias (todo el ámbito de propiedades o determinaciones) que habrían podido hacer que la cosa fuera (o sea, que fuera de tal o cual manera, que es la única manera de ser). En el sujeto, suponemos un ser entero (al.: *Ganzheit)* como sustrato o base de las determinaciones del predicado. De modo que lo que la cópula *quiere* decir es: «El cuerpo (unidad) *es el fundamento* de *todas las notas que convengan* al cuerpo». Ahora bien, la cópula ¿es solamente *transitiva* o *especulativa*, como en un cerrado juego de espejos? Toda la diferencia entre Hegel y Schelling se juega, por demás, aquí: el primero intentará probar que, en el Todo, lo racional (el lado pensado, del sujeto) y lo real (el lado del predicado, por el que se articula el objeto: la sustancia) coinciden, sin resto. Es decir, que la sustancia es en y para sí misma sujeto: el Ser, Idea. Por eso, «lo verdadero es el Todo» *(das Wahre ist das Ganze*. Vid. *Phanomenologie des Geistes* (= *Phä.)*; G.W. 9: 19). Y sólo el Todo (en el que se da un perfecto regreso a la unidad lógica, ahora «puesta» y ya no meramente supuesta o «intuida») es verdadero. Todo lo demás (o sea: todo lo particular y determinado; todo lo ente) podrá ser a lo sumo «de verdad» *(wahrhaft)*, pero no «verdadero» *(wahr)*. Schelling, en cambio, afirmará que ese vaivén, esa transición, es incesante (de ahí la acusación de *Schaukelsystem* por parte de Hegel), porque la «posición» de la realidad (si es de verdad absoluta) nunca podrá ser recogida por la «suposición» de la lógica. El sujeto se «hunde» en un fondo del que, por la parte del predicado, no cabe «dar razón» por completo (justamente: es un fondo sin «fundamento», o sea: *Ungrund)*. Es decir: lo racional (el saber, en términos fichteanos) y lo real, pensados y vividos *en absoluto*, no coinciden. Siempre habrá un resto inasimilable, por los dos lados (cuanto más «avanzan» las determinaciones predicadas, más se «hunde» el sujeto; de lo contrario, no serían expresiones absolutas del Absoluto, sino que éste sería... la entera Relación –en y para sí, no para lo demás–). Sólo así cree poder salvar Schelling el misterio de la *libertad* humana. Así pues, para el «otro» Schelling la lógica no es (no agota) la metafísica. Por eso está interesado en aquélla sólo en cuanto «síntoma» de la radical incapacidad de lo lógico para hacerse cargo *por entero* de lo real. Y por eso no escribió nunca una «ciencia de la lógica».

620 Dicho vulgarmente: ¿cómo va a haber un soporte sin nada que soportar, un sustrato sin nada que creciera, separándose y diferenciándose, de él? Sería como el Rey sin súbditos de *El principito*, de Saint-Exupéry. Al fin, «absoluto» significa «desligado, suelto de...».

Este es un pensamiento expresado con fuerza inigualable por el místico Angelus Silesius en su *Aus dem Cherubinischen Wandersmann Erstes Buch:* «8. GOtt lebt nicht ohne mich. Ich weiss, dass ohne mich GOtt

cosa] dependiente, una consecuencia sin consecuente *(consequentia absque consequente)*, y por lo tanto, ninguna consecuencia efectiva, de modo que el concepto entero se anularía por sí mismo.» *(ibid.)*. ¡Que Dios cree el mundo desde *su* nada (o mejor, como veremos: desde su Fondo) no significa que el mundo mismo no sea nada! Eso no sería Creación, sino pura fantasmagoría.

Con todo, es claro que la subsistencia que de este modo Schelling desea salvar no va enderezada tanto a los entes del mundo sensible, cuanto al ser humano y su libertad. Y el privilegio del hombre respecto a los demás seres consiste en que sólo él es el ente capaz de «responder» a la palabra de Dios. Más aún, los hombres son la «materialización» de la palabra divina: «Él habla y ellos existen *(sind da)*.» (I/7, 347). En clarísima alusión a una conocida sentencia paulina[622] afirma Schelling: «La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es.» *(ibid.)*. Por eso, extrapolando la doctrina trinitaria sobre el amor del Padre al Hijo, afirma Schelling: «Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo.» (I/7, 363).

V.3.3.3.– Los límites del idealismo. El concepto viviente de la libertad.

Y bien, tras sortear los escollos del panteísmo y el fatalismo (y del propio gnosticismo anterior, añadiríamos por nuestra cuenta), tiene que enfrentarse Schelling –para acceder por fin a la entraña de la libertad humana– ¡al propio movimiento del cual surgió: al idealismo! Por un lado reconoce, ciertamente, que sólo del idealismo ha podido brotar «el auténtico concepto de libertad» (I/7, 345), aunque advierte al punto que éste no consiste «simplemente en el mero dominio del principio de inteligencia sobre el principio sensible y los apetitos» *(ibid.)*, como podría pensarse a partir del *respeto* kantiano por la ley o de la carrera fichteana de «saltos de obstáculos». Pero, por otro lado, Schelling no puede dejar de reprochar al idealismo su unilateral reduccionismo y, por ende, su falta de completud. Pues si es verdad que la libertad es el ***hen kaì pàn***, «el Uno y Todo de la filosofía» (I/7, 351), entonces no basta con hacer ver que el Yo es realmente efectivo *en absoluto*, sino mostrar al mismo tiempo que la entera realidad efectiva es un Yo «durmiente» (por utilizar la expresión leibniziana). Y más: que ambos son senderos de Dios, en donde co–inciden la Libertad infinita y el En–sí de la Naturaleza. El idealismo ha sido, ciertamente: «el único capaz de abrirle el camino a la superior filosofía de nuestro tiempo y, sobre todo, al superior realismo de la misma.» *(ibid.)*. Entiéndase bien este punto. ¡Schelling no se limita aquí a invertir simplemente a Fichte![623] Lo que él llama «realismo superior» corresponde a la *Naturphilosophie*: una de las expresiones absolutas del

---

nicht ein Nun kan leben / Werd'ich zunicht / er muss von Noht den Geist auff geben. ... 11. GOtt ist in mir und ich in ihm. GOtt ist in mir das Feu'r / und ich in ihm der Schein: Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?» (En: *Deutsche Lyrik des Barock / Poesía alemana del barroco*. Ed. de A. Quintana. Barcelona 1981, pp. 252 y 254). Ofrezco una versión propia y, en lo posible, literal: «8. Sin mí no vive Dios. Yo bien sé que sin mí Dios ni un instante puede vivir / Si yo llego a ser aniquilado / él, de necesidad (de hambre, por necesidad de alimento, me atrevería a decir: F.D.), ha de entregar el espíritu. ... 11. Dios es en mí y yo en él. Dios es en mí el fuego / y yo en él el brillo (como en el inglés *shining*: el resplandor, lo que brilla del fuego a la vez que oculta el foco, F.D.): ¿No estamos el uno con el otro íntegra e íntimamente mancomunados?». (La expresión *inniglich gemein* remite a mi ver a la *συγγενεια* griega, utilizada por San Pablo en su ya cit. discurso a los atenienses).

[622] *Ad Romanos* 8, 16: «Así pues, el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.»

[623] El cual había admitido por su parte, recuérdese, un «realismo superior» que, junto con el «idealismo crítico», eran vías de aproximación a un Absoluto no tematizable.– Por lo demás, quienes se empeñan en comer la sopa filosófica no ya con un tenedor de dos puntas (p.e. el kantismo, o el ideal–realismo fichteano) sino con



Schelling. Litografía de Caecilie Brandt, hacia 1810.

Absoluto, no su culminación. Por lo demás, es cierto que Fichte ha descubierto el *concepto* de la libertad, o sea que: «la libertad es el concepto positivo del En–sí» (I/7, 352). ¡Pero ahora es necesario ir más allá de este concepto, o si queremos, más allá de la mera «condición de posibilidad» de la libertad! Pues: «para mostrar la diferencia específica, esto es, precisamente lo determinado en la libertad humana, *no basta el mero idealismo.*» *(ibid.)*. Y es que la libertad es allí considerada desde la *filosofía negativa*, la cual logra probar solamente que la libertad *no es* la cosa en sí, siendo su base la misma que el En–sí de las cosas; pero *no pone* ni la diferencia entre libertad y cosas, ni dice *positivamente* qué sea esa base.

¿Cuál es, entonces, el concepto *positivo* de la libertad? La definición schellingiana se ha hecho célebre. No es para menos. Es la primera vez que *en la filosofía* (no en la religión, desde luego), se afirma que: «El concepto real y viviente [de la libertad] es, empero, que ella es una facultad *(Vermogen)* del bien y del mal». *(ibid.)*.[624] Así pues, el

---

un pincho (o idealismo o materialismo), aprovechan pasajes como éste para deducir –aunque Schelling no lo diga, y apunte más bien a lo contrario– que, puesto que él *ya no es* idealista, *tiene que ser entonces materialista*. Sólo que ir más allá del idealismo –porque éste no constituye «un sistema completo» (I/7, 351)– no significa alejarse de «la luz más sublime (más sublime que el spinozismo, F.D.) del idealismo» (I/7, 348), sino atender al foco supremo, del que irradia esa luz... y en el que laten las tinieblas que están a la base de todo lo natural.

[624] Hablando con quizá demasiada rotundidad, podríamos decir que los griegos *practicaron* políticamente la libertad, y vivieron *en* ella: pero no la (re)conocieron, y menos pensaron que ella pudiese constituir la esencia del ser humano, en general (¡por no hablar de la esencia de las cosas!). Con toda exactitud, el *Dictionnaire grec–français Hachette*, de C. Alexander (París 1878, p. 469), define *ελευθεριοτης* como: «condición de hombre libre; de buena cuna *(bonne naissance)*.» Como expresión general de la idea griega de «libertad» (un don del Destino), valgan las conocidas palabras de Heráclito (con las cuales «coquetearan» siniestramente los ideólogos nacionalsocialistas, y hasta algún gran pensador descarriado; los racistas actuales ya ni siquiera leen a Heráclito): «La guerra (*πολεμος*) es el padre de todos los seres, de todos el rey; pues a unos los acreditó como dioses y a otros, como hombres; a unos hizo esclavos y a otros, libres (*ελευθερους*).» (Diels–Kranz, 22B53). Todavía en el Antiguo Testamento la experiencia (negativa, y bien dolorosa) de la libertad depende míticamente de la ingesta del fruto «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (Gen. 2, 17), cuya prohibición viene impuesta por Dios, o sea: externamente. ¡Sólo después de haber pecado («caído») saben nuestros padres que su acción *había sido* un acto de libertad!: «Abriéronse los ojos de ambos...» (3, 7). Y tras la Caída, Yavé Dios se dice: «He ahí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal.» (3, 22). Esto implicaría –desde la perspectiva schellingiana– que en Dios mismo ha de estar la raíz, la «posibilidad» del mal. ¡Pero la libertad schellingiana no es una mera facultad de *conocer* el mal, sino la capacidad de *hacerlo!* Hay que esperar a los Evangelios para obtener la expresión «religiosa» de lo mismo que Schelling quiere explicar filosóficamente: la interiorización del mal, la solitaria responsabilidad del hombre libre, sin demonios ni seres impuros a los que achacar sus malas acciones. Dice Jesús a la «muchedumbre» (o sea, por extensión, a *todos* los hombres): «Oídme todos y entended: Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre. El que tenga oídos para oír, que oiga.» (Mc. 7, 14–16; cf. Mt. 15, 11). Pero ni aun así se logró obtener en la tradición una idea de la libertad como capacidad del bien y del mal, cayendo en cada caso, por exceso o por defecto, en uno de los extremos. Algunas expresiones «excesivas» de San Pablo prefiguran el calvinismo (y en otras ocasiones, algo peor, a saber: que no hay ni un solo hombre que

bien y el mal son «hechos»[625]. Lejos quedan las viejas teorías ontológico–formales, según las cuales el bien no sería sino la estática correspondencia de un suceso mundano con su idea inmutable: algo así como el ejemplo de una ley (en ilícita extrapolación del proceder mecánico de la ciencia natural al ámbito ético y aun metafísico), mientras que el mal se explicaría *a defectu entium*, o sea como una incapacidad, propia de la cosa, para «ajustarse» a su idea. El bien y el mal son realizaciones «positivas» del hombre.[626] Y desde luego, el filósofo está más preocupado por la pregunta: *unde malum?* que por la del origen del bien (a ésta ya se dieron de antiguo múltiples respuestas, coincidentes en general en la idea del hombre como copartícipe, colaborador de Dios en la Creación para llevar ésta a término, «con la ayuda de Dios», como decimos coloquialmente).

Con todo, es obvio que el hombre «hace» el bien y el mal; pero no los «crea». ¿De dónde le viene la fuerza, cómo es que está «facultado» para ello? Esa fuerza no puede proceder del mundo sensible (éste se halla sometido necesariamente a la ley; un ente puede ser desviado de ella por la inmiscusión de otras condiciones en su gestación como un producto natural –tal es el caso de los monstruos–, pero nunca volverse activamente contra su propia ley, contra el pro–grama que lo constituye). Tampoco del hombre mismo, aun cuando en él se halle «recogida» (como una suerte de «energía potencial»). Sólo queda pues una salida, gravísima: la fuerza para la «posibilidad» (no para la efecti-

---

sea bueno) y, un tanto a la griega, condenan o salvan al hombre *ab ovo*, según su «buena cuna» atemporal en el seno de Dios: «Para los puros, todas las cosas son puras; pero para los impuros e infieles nada es puro, sino que impuros (en la Vulgata: *inquinatae*, «manchados», F.D.) son su espíritu (¡orig.: *ο νους*!) y su conciencia.» (*Ad Titum* I, 15). En cambio, la tradición filosófica «pecó» por defecto, al ver el mal como una falta de bien, mera *privatio boni* (Cf. San Agustín, *De Civitate Dei* XI, 22; Santo Tomás, *Summa contra gentes* I, 71; Leibniz, *Essais de Théodicée* § 153: «el mal no viene sino de la privación»). Por el contrario, es curioso que fuera un griego el que avisara (sin que se aplicara su indicación a la problemática ético–religosa): «*και γαρ η στερησις ειδος πως εστιν*: pues, en efecto, la privación es de alguna manera forma.» (Aristóteles, Phys. II, 1; 193b20). Así que, en la tradición filosófica (salvando quizá al ácido Voltaire), parece que el hombre (el «hombre en general o en su concepto», no los hombres en concreto, de los cuales parecían desentenderse los filósofos) sólo pudiera hacer el bien, y que el mal fuera sólo un «fallo» o defecto achacable, si no a demonios o a espíritus (de ellos tampoco querían saber nada los «sabios»), al propio cuerpo y sus instintos, al mundo sensible, etc., o sea: a todo aquello que no es *de verdad* «hombre», o mejor: «alma humana» (una posición ésta, desde el punto de vista del *pensamiento*, inferior desde luego a la sostenida en los Evangelios). Desde luego, el primer filósofo que atisba la terrible realidad activa, *positiva*, del mal es Kant, en su sombría *Religión dentro de los límites de la mera razón*, aunque «peque» por exceso, llevando al extremo el rigorismo paulino. Recordemos algunos puntos. Kant distingue en esa obra entre una «disposición» *(Anlage)* para el bien, ínsita en la naturaleza humana, y una «propensión» *(Hang)* al mal en esa misma naturaleza. De modo que nadie, en cuanto ser singular, *hace* (estrictamente hablando) en realidad el bien, pues una «acción» buena no es sino un «ajuste», en cada caso, del «respeto» y la «ley moral», cuya idea es ya «la *personalidad* misma (la idea de la humanidad)» (*Rel.* VI, 28). Por eso no merece el «agente» premio ni recompensa: se ha limitado a cumplir con su deber como «hombre, en general». No ha hecho nada «de más». En cambio, el mal es *radical*, y propio de la especie; aunque, con una cierta incoherencia –que eliminará Schelling, no sin gravísimas consecuencias– admite Kant que el hecho de que el hombre sea por naturaleza malo no puede deducirse del concepto de «hombre en general», sino que «se conoce por experiencia», y puede «presuponerse hasta en el mejor de los hombres.» (VI, 32). Así que, con el Apóstol, repite Kant: «No hay que hacer aquí distingo alguno, todos sin excepción son pecadores: no hay nadie que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni siquiera uno.» (VI, 39).– De manera que, hasta Schelling, ningún filósofo se atrevió a sostener y explicar eso que al sentido común le parece palmario, a saber: que el hombre, en cuanto tal (o sea: en su concepto y en su realidad efectiva), tiene la facultad de hacer el bien y de hacer el mal.– Sobre el tema, ver: F. Duque (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*. Serbal. Barcelona 1993, y también mi art.: *La imagen de Satán* (en: I. Castro (ed.), *Imágenes ¿Todavía el hombre?* Cruce. Madrid 1994, pp. 67–96).

[625] En la doble acepción del término: como participio pasado y como sustantivo (en este último sentido, bien y mal son sólo la cristalización de una acción).

[626] En el doble sentido del genitivo: subjetivo y objetivo. Son realizados por el hombre, pero el hombre a su vez se realiza, se «pone» en ellos. Sin tales «hechos», el hombre sería pura *potenia essendi*.

va realidad) del mal ha de estar en Dios mismo. Es gravísima porque, si el mal es esencialmente *negativo* y destructor, y su posibilidad se halla en Dios, éste no puede ser –como en la tradición– un «producto» (aunque sea, juanpalomescamente, un producto de sí mismo: *causa sui*) perfecto y acabado, orondo e inmóvil: satisfecho de su Vida.

V.3.3.4.– Dios: la tormenta del ser.

Si, como defiende Schelling –en base a sus investigaciones filosófico–naturales–, en realidad no existen «cosas», sino concentraciones, expansiones y ramificaciones de fuerzas enfrentadas, es decir: *procesos*, el mismo Dios que está a la base de esos movimientos de transfusión y difusión no puede ser entonces una «Cosa» situada por encima de la batalla, de la *tormenta del ser*. Tampoco puede limitar su actuación –como los dioses homéricos– a participar en la lucha. Dios es el campo de batalla. Más aún: Dios es la *guerra* misma. Y si todos los seres están escindidos entre sus limitaciones naturales y sus acciones reales, por las que continuamente van más allá de sí mismos[627], Dios, por su parte, no puede estar simplemente escindido (como si fuera el resultado de una herida recibida; en nuestro mundo, ningún Diomedes podría desgarrar con su lanza la suave piel de la mano de Afrodita[628]): *Dios es la Escisión misma*, propagada al instante a todos los seres. La Identidad divina es la Diferencia entre el Fondo de su Existencia y esta Existencia misma: una Diferencia que retorna a Unidad eternamente, en círculo.

Dios se revela a sí mismo; o sea, manifiesta y exterioriza su propio interior. Pero esa exteriorización es ya, *ipso facto*, Creación de lo otro que El, y de lo otro respecto de ello mismo (pues la positividad de lo creado es *de* Dios, no algo propio y exclusivo de las creaturas). Dar «señal de sí», manifestarse, significa estar vivo. En este sentido, todo está «vivo», ciertamente. Pero sólo en y por Dios. Mal entenderíamos la «vida» si pensáramos en ella como una expansión indefinida, sin obstáculos.[629] Nada ni nadie «vive», sin más. Se vive «a la contra», desplazando, retardando la muerte que pesa en el alma y el cuerpo: la muerte que «vuelve». Una «muerte» (no algo ya muerto) que sin embargo nos constituye e impulsa, nos da peso y gravedad. Ella es nuestra *materia*.[630] No aquello de lo que estamos «hechos» (porque nada está hecho del todo: ni el cadáver, ni la piedra), sino nuestro «código genético» –diríamos, en términos actuales–: nuestra *incisión previa*, o sea, literalmente: nuestro «*pro–grama*».[631] La materia es el *fondo* de provisión

---

[627] Si ya Spinoza advertía que nadie sabe lo que puede un cuerpo, ¿qué decir del ser humano, cuya exteriorización, cuyas manifestaciones sacan constantemente «de quicio» a sus animales casillas? ¿Y qué decir de Dios, que es pura *ex–posición*, pura manifestación y revelación de su Sí–mismo?

[628] *Ilíada*. V, 330 s.

[629] Al exultante grito de triunfo del Arcángel San Miguel: *Quis ut Deus?*, no cabe sino añadir: *nisi Deus ipse?*

[630] Una etimología (insegura, pero sugerente) del lat. *materia* hace derivar el término de *mater*, gr. *μητηρ*: no sólo «madre», sino también «matriz». *Materia* significaba (y significa) igualmente: «tema», en el sentido de «algo que hay que hacer», y así pasó al al. (*mhd.*: «materje, materge»), como: tarea, propósito y «disposición» (*Anlage*). Ver W. Pfeifer, dir.: *Etymologisches Worterbuch des Deutschen*. Berlín 1989; III, 1074. De modo que el término es dialéctico: «materia» es lo que está en el fondo de nosotros, y así nos impulsa y «dispone». Y a la vez, y por ello, «materia» es lo todavía no hecho, cuya realización es nuestra *tarea* o *misión* futura. De la misma raíz (o «matriz») que el término correspondiente griego: *υλη*, viene el lat. *silva* (al. *Wild*): la «selva» o lugar salvaje a partir del cual y contra el cual se establece la *πολις*, que vive de la introducción –literalmente: de la asimilación e interiorización– y de la elaboración de esos «materiales». Ver mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, esp. c. IV.

[631] En cuanto tal, ningún programa «existe». Debe ser en cada caso realizado, con resultados bien diversos (baste pensar en el programa de un concierto, o en el de un libro, que es un mero «índice»: una indicación de por dónde «habría que ir»). Paradójicamente, y contra tantas monsergas «materialistas», cabría decir –siguiendo a Schelling– que, precisamente porque la *materia* es «fondo» y «programa», no existe el determinismo: ni en la Naturaleza, ni en la Historia, ni en el propio Dios (cuya «verdad, camino y vida» se ex–pone al cabo por y en esos sentidos). ¡Todo está siempre por hacer!

y a la vez de rechazo de la existencia (al igual que andamos apoyándonos en el suelo al mismo tiempo que levantamos a cada paso un pie). *Sin resistencia no hay existencia.*

De todas formas, eso que en el mundo llamamos «materia» son en realidad «materiales» o *estofa:* materia ya conformada de algún modo[612], apta para seguir siendo trabajada. La *materia prima*, en cambio, no es de este mundo, sino... de Dios. Es el fondo de procedencia y provisión de Dios: aquello de lo que él surge y con lo que «elabora» su existencia, volviendo de este modo eternamente a Sí. Así pues, en el Dios schellingiano hay dos Principios, el fondo o *Grund*[613] y la Existencia: «Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fondo de su existencia. ... Ese fondo de su existencia que Dios tiene en sí mismo no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe; pues él es sólo ... la *Naturaleza* – en Dios[614]; una esencia (*Wesen*) ciertamente inseparable de él, y sin embargo distinta.» (I/7, 357s). En Dios se dan por tanto dos Principios eternos de retracción y expansión. Él es la Tensión suprema entre ambos, y todas las creaturas reflejan a su modo, de manera finita, esa tensión. Nada *es*, sin más (entendiendo «ser» en el sentido estático de la identidad lógico–formal): todo pre–tende, tiende a ser. Schelling llama a esa tensión: *Wollen*, «fuerza de voluntad».

Es verdad que todos los seres (como ya en Hobbes y en Spinoza) están «animados» por su *conatus*. Pero sólo Dios es pura «fuerza de voluntad» y «voluntad de querer», indisolublemente. Por lo primero, se remite incesantemente a su «fondo»; por lo segundo, se proyecta y revela como «existencia»: «En suprema y última instancia no hay otro ser (*Seyn*) que querer (*Wollen*). Querer es ser originario[615], y sólo a ello convienen todos los

---

[612] Hasta la «materia» de nuestros sueños es ya la complexión olvidada, el palimpsesto de muchos sueños: una resonancia infinita, como ha sabido ver el psicoanálisis.

[613] *Grund* significa en alemán, a la vez, «fondo» y «fundamento». En castellano podemos y debemos distinguir entre ambas acepciones. «Fundamento» es siempre fundamento *de algo*, y se descubre solamente *a tergo* (los fundamentos o cimientos de un edificio sólo existen de verdad cuando soportan a éste). De ahí que *Grund* (como nuestro «fundamento») signifique también «razón» o «motivo»: primero se presenta un enunciado, y luego se fundamenta (o sea: se da razón de él, se ve de dónde se origina y en dónde se asienta o «está puesto»). El «fondo», en cambio, *se desfonda* a sí mismo. Al irse fundamentando algo, tanto más queda paradójicamente oculto, «tapado» el fondo. Este siempre se retira a lo profundo, «ahondándose» cada vez más (p.e., cuando hablamos del «fondo» del mar, ese fondo no es sin más el suelo firme sobre el que se asienta la masa de agua. Si ésta se secara, seguiría existiendo ese suelo, pero no habría «fondo». Éste es siempre relativo al agua que «baja» –y así va adquiriendo «peso», se espesa y condensa– hacia él, que por definición es invisible e intocable). De manera que el fundamento jamás llegará a agotar el fondo – Téngase pues presente que aquí utilizaremos dos términos para un único vocablo en el original, lo cual implica ya una decisión y una interpretación (p.e., si hubiéramos traducido: «Dios tiene en sí mismo el *fundamento* de su existencia», se correría el riesgo de interpretar el pasaje *à la* Leibniz, en el sentido del *principium rationis:* como si Dios diera absoluta «cuenta y razón» de sí mismo, en cuanto *causa sui*; algo que en el propio Leibniz es muy discutible). En todo caso, el contexto y el sentido permitirán la distinción.

[614] El guión equivale en alemán a nuestros puntos suspensivos. La naturaleza que vemos actuar en el mundo sensible no es sin más el fondo (la Naturaleza) de Dios. Y sin embargo, ambos son lo Mismo, si atendemos al sentido –ya dilucidado– de la proposición «transitiva» en Schelling: «La Naturaleza es la naturaleza» ha de entenderse como siendo el sujeto *antecedens* y el predicado *consequens*, designando la cópula la *consequentia*, el acto de transición y *ex–posición*. Pero lo Mismo «hay» para la Naturaleza (en Dios) y para la naturaleza (en el mundo).– Por lo demás, es evidente que Schelling está procediendo aquí a una «traducción» filosófica de aquello que míticamente «hay» antes de la Creación. Si descontamos el primer versículo de la *Biblia* (una especie de «tesis» general, seguramente colocada ulteriormente como inicio absoluto), tenemos en efecto que: «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.» (Gen. 1, 2). Es evidente que las tinieblas o «aguas» mosaicas equivalen al «Fondo» o «Naturaleza en Dios», y el espíritu a la «Existencia». Para Schelling, además, no se trata de meros símiles poéticos. En el mundo natural, el fondo es realmente tinieblas; y la existencia, luz.

[615] Orig.: *Wollen ist Urseyn*. Hay que resistir la tentación de traducir: «*El* querer es *el* ser originario», sustantivando y determinando así (justo: por el artículo determinado) –o sea, convirtiendo en una «cosa»– algo que es una acción infinita. De otro modo, parecería que al lado del ser (*Seyn*) podría haber otros «seres» (mien-

predicados del mismo: carencia de fundamento[616], eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí. La entera filosofía no aspira a otra cosa que a hallar esta suprema expresión[617].» (I/7, 350).

Pero si *en* Dios se hallan el Fondo de la Existencia y ésta misma, pujando por esclarecer a la contra sus tinieblas de origen; si Dios *mismo* es por así decir un «pliegue» que se va replegando y desplegando eternamente (pero no en un tedioso vaivén que «dé igual», sino en una constante –y no menos misteriosamente eterna– subordinación de la «fuerza de voluntad» –el Fondo o la tiniebla– a la «voluntad de querer» –la Existencia o la luz–), ¿en qué consiste esa «mismidad» de la que va «saliendo» Dios como Proceso y Vida eternos? Inútil sería desde luego intentar reducir un Principio al otro, ya que ambos se remiten mutuamente: el Fondo lo es *de* la Existencia; ésta viene *del* Fondo. Pero tampoco es posible acudir ya a la Identidad absoluta de ambos (como en la etapa schellingiana anterior), salvo que posterguemos ésta a un difícilmente pensable «futuro perfecto» (difícilmente, porque la «lucha» e intromisión de los Principios se «refleja» en el tiempo y se despliega en la Historia, pero es de suyo eterna: ya está de siempre decidida). ¿A dónde acudir, sino a un «pasado» eterno *de* Dios pero que no es «todavía» Dios? ¿Será éste, por fin, el tan buscado Absoluto? Lo será, en efecto, si entendemos tal término (y bien que es «estación término», ya que de Eso surgen todas las vías) en sentido literal: el Absoluto es lo *ab–solutum*, lo enteramente «suelto» de los Principios, y aun de Dios *mismo* (recuérdese: «hay que abandonar aun a Dios», se dirá en 1821).

El inagotable Schelling nos depara pues otra sorpresa: «hay» o «late» una incognoscible *Supradivinidad*, agazapada como un misterioso sustrato tras todo, y tras el Todo. Tentado se está de pensar que a ella, más que en el caso de la *chôra* platónica o del «demonio» schellingiano[618], sólo cabe acceder mediante ese famoso «razonamiento bastardo», pues que el eterno *Prius* no es ya ni Identidad ni Diferencia, ni nada que pueda decirse positiva o negativamente (tampoco vale aquí la «negación trascendental» kantiana, y menos la negación absoluta –pero abstracta– de todo, lo que nos arrojaría a la nada). No es nada que pensarse pueda, al menos directamente y como «cara a cara». Lo vemos como en un espejo (el espejo de la Divinidad), pero –contra el dios paulino– es altamente dudoso que ni nosotros ni el Dios *existente* puedan contemplar nunca a esa purí-

---

tras que el alemán no admite, con toda coherencia, el plural) y al lado del querer (*Wollen*) otros «quereres» (por la contaminación de «querer» con «amar»).

[616] Orig.: *Grundlosigkeit*. Ahora cabe apreciar lo importante que era distinguir en castellano entre «fondo» y «fundamento». En alemán, un lector no avisado podría encontrar contradictorio que en un sitio se hable del *Grund Gottes* (el «fondo de Dios») y en otro se atribuya a Este *Grundlosigkeit*. Si Dios tuviera un «fundamento» (una «razón de o para ser»), sería –y sería pensado– por otra «cosa». Dios es en sí mismo (*in se*), y por y desde sí mismo (*a se*). Pero no «es» –sin más– sí mismo (adviértase que incluso para el *ipsum esse* escolástico se utiliza un verbo en infinitivo), sino que *está siendo* eternamente Sí mismo. Ésa es Su (fuerza de) Voluntad (de querer). «Dios es Dios» significa, *à la* Schelling: «Dios sigue queriendo ser Dios, y Nada hay en su contra».– Aplíquense estas consideraciones al predicado de *Selbstbejahung*, citado por Schelling poco después; la «afirmación de sí mismo» no es una simple «autoafirmación», sino un pliegue o bucle infinito. Cuanto más *se* afirma Dios en la existencia, tanto más se va ahondando *en* sí mismo, bajando a su propio fondo o sima.

[617] Orig.: *Ausdruck*. Tómese esta palabra –para la cual, por fortuna, hay traducción exacta en castellano– en su doble acepción, etimológica y figurada: la filosofía busca hallar la «expresión» (el nombre o término) de Dios, y a la vez la «ex–presión» (la explicitación, exposición o tras–cendencia) de Dios respecto de sí mismo Una búsqueda, ésta, literalmente «sin término». Pues esa trascendencia de Dios *es* su inmanencia en los seres.

[618] El Príncipe del Pecado, estima Schelling, es pura potencialidad, no un ser realmente efectivo (pues que su existencia es vicaria, y depende sólo del corazón del hombre; no así su esencia, enraízada en la divina «voluntad de fondo»); sólo sería concebible como real mediante una «*falsche Imagination* (λογισμῳ νοθῳ)», no con el «entendimiento perfecto» (I/7, 390). El propio Schelling remite en nota al *Timeo* (según la paginación canónica: 52b). Justamente hacer ese «falso razonamiento» (invocar al Demonio para que éste, gracias a la invocación misma, *exista*) es el pecado, para nuestro autor.

sima «retracción» que está más acá de la luz y las tinieblas: algo así como el griego *Bárathros* o *Hades* (*Aidés*: lo «invisible»).

Podríamos quizá intentar aproximarnos a «Eso» primigenio con un nombre utilizado por Hegel: *das Lichtscheue*, «Lo que abomina de la luz»[639]; o llamarlo, con el Heidegger de los *Beiträge zur Philosophie*: *das Entsetzen*, «El Espanto»[640]. Pero Schelling afirma a la vez que tan recóndito «Protoser» se da en Dios –y por su medio, en los hombres– como «Amor, que es lo supremo» (I/7, 406).[641] Sólo que como tal «donación» (dejando a un lado si es posible pensar que «se da» o «hay» Algo que consiste en retraerse) sería ya algo «relativo», de modo que el propio filósofo confiesa su perplejidad: «Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el Fondo y lo Existente... pero todavía no era en calidad de Amor, sino... ¿cómo podríamos denominarlo?» (*ibid.*). En el apuro, recurre a Böhme y lo llama *Urgrund* («fondo originario») «o mejor aún, *Ungrund*» (digamos, o interpretemos más bien: «fondo sin fundamento»). Está antes de toda oposición, y por ende «no puede ser calificado como Identidad, sino sólo como absoluta *In–diferencia* de ambos principios.» (*ibid.*).[642] No es que en «Ello» se resuelvan las oposiciones (al contrario: éstas se dan ulteriormente en, y en virtud de, «Ello»). Es el Fondo, el Abismo sin más. De modo que está antes igualmente de todo bien y de todo mal. Es lo absolutamente «Impredicable», anterior incluso al «ser» y la «nada».[643]

¿Para qué «necesita» Schelling asomarse a este «fondo sin fundamento», a este vertiginoso Abismo que es tanto «la esencia del Fundamento[644] como del Existente» (I/7, 407)? Justamente para que los dos Principios (y con ellos, Dios y el Mundo) sean *al fin* Uno, para que sea todo en el Todo, pero diferenciadamente, gracias al Amor que, como decía Hesíodo, «desata los miembros» pero para reunirlos en un Vínculo más alto. El Abismo propicia la *venidera* Identidad, no la supone. En la Noche del Pasado se engendra el Día claro de la Presencia, donde todo está distinguido, determinado, y sin embargo «religado». Lo cual es una forma –bien compleja y atormentada– de «explicar» el viejo y grande problema de la metafísica moderna (eso que Kant desechaba prudentemente como nido de contradicciones dialécticas): cómo es posible que Dios sea Uno (*ens summum*) y a la vez Todo (*omnitudo realitatum*). O en suma, cómo entrever oscuramente qué pueda ser eso de la *omnimoda determinatio*: un problema que había puesto

---

[639] Ver *WdL* 11: 392. Sin embargo, esa temible Necesidad absoluta se resolverá en la luz del Concepto libre, mientras que el Protoser urdido por Schelling seguirá oculto eternamente: es la Ocultación misma. No es necesario decir cuánto debe el *Seyn* de Heidegger a esta oscurísima «noción» (¿) schellingiana.

[640] Literalmente, el verbo *entsetzen* significa «lo que se zafa a toda posición», o sea: «sacar de quicio, desquiciar». El «espanto» no es sino el resultado en el hombre de esa supresión de todo fundamento.

[641] Desde luego, no cabe pensar aquí en el Eros platónico, que es un ser intermedio, un *δαιμων*, sino acaso en el *Ερως* de Hesíodo. Y en efecto, basta una ojeada de la *Teogonía* para apreciar una vez más el increíble sincretismo de las concepciones del *Freiheitsschrift*: «En el principio, antes de todo, fue (*γενετ'*) Abismo (*χαος*); después, en seguida, / Tierra de amplios flancos, sede firme (*ασφαλες*) y para siempre de todo (*mutatis mutandis*, el Fondo de la Existencia, F.D.), / y Eros, el más bello (*καλλιστος*) de los dioses inmortales (La Vida o Existencia, F.D.), / el que desata los miembros (el «Vínculo más bello» que, por serlo, rompe la egoidad fontanal, F.D.) y que, en el pecho de todo dios y de todos los hombres,/ rige el corazón (*νοον*: ¡el *Nôus* o Entendimiento!, F.D.) y el sabio querer (la Voluntad, F.D.).» (vv. 115s). Así que el «nombre» que convendría mejor al Innombrable schellingiano sería Caos, Abismo. Y en efecto, así lo llamará en ocasiones Schelling: *Abgrund*.

[642] La «In–diferencia» se desengancha pues de la Identidad (anteriormente, esos términos eran sinónimos, para Schelling). El *Ungrund* es «previo» a Fondo y Existencia: es el paradójico garante de que no todo sea cognoscible, el «subsuelo» del resto irreductible de todo ser y conocer. El garante de la vida y la muerte.

[643] Pues si éstos «han pasado» ya de siempre el uno al otro, como demostrará Hegel en su *Lógica*: ¿en dónde han pasado? ¿No hace falta entonces un Pasado esencial, un inaccesible Pretérito Perfecto?

[644] Lit.: *das Wesen des Grundes*. Una expresión que Heidegger hará después célebre (naturalmente, sin mencionar su origen) en su opúsculo *Vom Wesen des Grundes*, de 1929 (y que también trata, ¿no cabría sospecharlo?, de la *libertad*).

en jaque a todos los grandes pensadores de la Modernidad. Pues el Amor, dice triunfante este metafísico revestido de místico: «une a aquéllos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro.» (I/7, 408). Así que sin este «fondo sin fundamento» no le parece posible a Schelling pensar *racionalmente* el misterio de Dios, de la Creación y de la Historia.

En el fondo, y tras tantas imágenes impresionantes, el razonamiento de Schelling es relativamente sencillo. Podríamos atrevernos a enunciarlo así: dados –A y +A, debe haber un | A | que preceda a toda contracción tenebrosa y toda expansión luminosa; un A(bsoluto), decidido sin embargo a ser $A = (-A^{+A} \,.\, +A^{\,A})^{+A}$. O si queremos introducir también en esa fórmula a la Creación, entonces:

$$A = ([-A/-a,-b,-c,\ldots-n]^{+A/-a,-b,-c,-n} \cdot [+A/+a,+b,+c,\ldots+n]^{A/+a,+b,+c,\ldots+n})^{+A}$$

siendo «A» el absoluto, «a» el hombre, «b,c,...n» las creaturas, e indicando los signos «–» y «+», respectivamente, la egoidad o individualidad y la existencia o amor (literalmente: si designados por «–» se *sustraen* a la Voluntad Universal de entrega y abnegación, y si por «+» se *suman* a ésta). El exponente global del polinomio: «$^{+A}$», asegura o promete el triunfo final del bien, bajo el signo del Amor. Y bien, ya tenemos un concepto de Dios como eterna surgencia de una lucha entre principios dialécticamente contrapuestos sobre una base retráctil.

V.3.3.5.– Devenir de la Creación.

Con este concepto «vivo» del Dios viviente, cree hallarse ahora Schelling en disposición de resolver el típico dilema de la Creación, a saber: las creaturas –por ser tales, o sea, seres separados de Dios– «tienen que devenir en un fundamento distinto de él»; pero también por ser tales –o sea, seres creados por Dios– no pueden existir fuera de Dios; pues «nada puede haber fuera de Dios» (I/7, 359). La solución es inmediata: las creaturas devienen en el fondo de Dios (de esa «Naturaleza» nacen); un fondo que es efectivamente distinto y, ello no obstante, inseparable de Él. Dada su «divinidad», el fondo no puede ser una estéril y vacua «nada», en el sentido de la vieja ontología formal; pues *ex nihilo nihil fit*. En él, más bien, las creaturas alcanzan subsistencia propia. ¡Pero no disponen de su fondo, o sea de su propia «naturaleza», sino que lo sufren –y gozan– como un «destino» impuesto! Por él, tienden a ser. Por él, también, sienten lo que les «falta» para existir plenamente. Esta disparidad entre el ansia de ser *libre* (en cuanto tal ansia, propia de todas las creaturas, y no sólo del hombre), o sea de existir de por sí y de «perseverar en su ser», por un lado, y la *necesidad* por otro de volver al fondo de origen, constituye la caducidad y finitud de las cosas.[645]

En los seres finitos, en constante devenir, el «fondo» acaba por engullir su *conatus* de «libertad», de libre existencia o manifestación de sí. No así en Dios, en quien co–inciden exacta y absolutamente necesidad y libertad, fondo y existencia, generando eternamente un extremo al otro. El fondo absoluto (la Naturaleza o materia en Dios) es, todo él, ansia o «anhelo» de ser (*Sehnsucht*; I/7, 359): anhelo del «Uno eterno por engendrarse a sí mismo», por «dar razón» de Sí. Y como en el Eros del *Banquete* platónico, esa «voluntad» o «querencia de ser y conocer» no es aún «entendimiento», o sea: no es consciente de sí. O dicho de otro modo: Dios –en cuanto *immensa potentia essendi*– no se entiende a sí mismo como entendimiento, sino como voluntad (el entendimiento del

---

[645] Schelling insiste por ello en que las creaturas no «son», sino que «devienen». Se agotan en un puro movimiento que, cuanto más avanza (cuantas más razones o *fundamento* tiene lo ente para ser), más retrocede *en el fondo*. Sólo un instante separa lo «maduro» (lo que ha llegado a ser algo) y lo «pasado» (lo que algo ha venido a ser).

entendimiento sería una duplicación vacía, una estéril «especulación»).[646] Lo que Dios entiende *actu* es su propia «fuerza de voluntad». Si queremos, es consciente de su fondo inconsciente; El, la luz que esclarece sus propias tinieblas: eso que los místicos cristianos llamaban «las profundidades del Padre».[647] Y por el contrario, Dios sería un Déspota arbitrario y ciego (algo así como el Destino griego) si, en vez de ser «entendimiento de su voluntad» y «voluntad de entendimiento» (designando la conjunción copulativa el «ansia» de autogeneración) fuera una «voluntad de voluntad», un querer por el simple «gusto» de lucir su Poder sin freno (tal la «Voluntad» schopenhaueriana, en cambio).

En este sentido dice Schelling que aquella pulsión o ansia es la «prodigiosa madre del conocimiento» (I/7, 360). Y el primer vástago de esa tiniebla fecundada (que Schelling compara con la *chora* platónica) es el entendimiento mismo. Como tal: «la palabra de aquel ansia» (I/7, 361), o sea: el *Lógos* o imagen en que Dios se refleja a sí mismo (si queremos, en términos trinitarios, el Hijo). El movimiento va pues, por un lado, de lo oscuro a lo luminoso (en términos de filosofía natural: de las tinieblas o *gravedad*, a la *luz* o difusión infinita). Pero por otro lado, si no se hubiera inmiscuido *ab aeterno* una chispa de luz en el interior de las tinieblas, éstas quedarían cerradas para siempre (no sentirían la «falta», la necesidad de salir de sí). ¡Sin embargo, la luz arrastra siempre consigo, como su «fondo», las tinieblas del origen!

Ello explica que aunque «en el mundo –tal como lo vemos ahora–» todo sea según «regla, orden y forma», palpite sin embargo en el fondo, indestructible: «lo carente de regla» *(das Regellose)*, siempre dispuesto a resurgir: la muerte y la caducidad es la marca dejada en las cosas por el Fondo, por la Naturaleza en Dios. De modo que no todo se puede conocer. *Avant la lettre*, bien podría haberle negado Schelling a Hegel, pues, que todo lo racional es real y todo lo real, racional: «He aquí –dice– la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que queda eternamente al fondo.» (I/7, 360). Siguiendo el lenguaje imaginativo, casi mítico empleado aquí por Schelling, podríamos decir que el «seno materno» marca –otorga un indeleble *carácter*– al entendimiento. ¡También al divino! En cuanto Existencia, el entendimiento es voluntad *universal*, pura difusión de sí, o Espíritu: amorosa donación de sí (otra forma de decir que es en el Hijo donde tiene lugar la Creación del mundo). Pero su Fondo lo grava y hace pesado: lo incurva constantemente sobre sí como voluntad *particular*. Es absolutamente necesaria esa disparidad. Una voluntad universal, no «fijada» personalmente, sería un «espíritu», en el sentido fantasmal del término. La Voluntad universal, el Espíritu, se «concentra» en la Voluntad particular, en el Hijo (de la misma manera, diríamos, que en el Estado la voluntad universal está encarnada en cada uno de los ciudadanos).[648] Lo universal (la clara acción de darse a lo otro y como lo otro) se sirve de lo particular (la oscura pasión de ser sí mismo: la egoidad) como «instrumento» suyo y, diríamos,

---

[646] Sabemos que la compulsión a escribir una y otra vez el propio nombre indica una patología mental. Pero, al fin, una firma es siempre levemente distinta de otra, de modo que podría pensarse de quien así procede que está buscando desesperadamente ser sí mismo. Pero repetir una firma siempre igual (como sería la del Absoluto, si es permitido usar tal símil), repetida *in aeternum*, ni siquiera sería algo patológico sino, sencillamente, señal de una tediosa e incorregible estupidez.

[647] Algo análogo ocurre en el psicoanálisis –que tantas concomitancias tiene con el «otro» Schelling–: la «curación» por abducción no implica que desaparezca la «falta» que producía la patología. Al contrario, entonces se reconoce por vez primera la falta como tal, y se aprende a vivir para siempre con ella, a «hacerse cargo».

[648] Es de suponer que Rousseau se hubiera quedado estupefacto si hubiera visto utilizar así sus famosos términos (cuya conciliación es, en efecto, la base de la libertad, y de las libertades): la *volonté générale* y la voluntad privada.

como su «base de operaciones». El ideal, claro está, es que ambos formen –como en Cristo, añadiríamos– «un único [ser] Entero, íntegro» (I/7, 363). Pero para ello es preciso que la «voluntad propia» (*Eigenwille*), sin dejar de ser particular, se constituya en centro de todas las demás voluntades particulares (éste es el ideal cristiano por excelencia), siendo así absolutamente «Uno» con la voluntad originaria o entendimiento (tal es el ideal de la redención: la *restitutio in Unum*).

V.3.3.6.– La libertad humana como Decisión originaria.

Y bien, podría preguntarse el lector impaciente: ¿qué tienen que ver todas estas arduas (y bien oscuras) especulaciones teológicas –y aun teosóficas– con el problema de la libertad humana?[649] Para Schelling, es evidente que tienen mucho que ver: sin ellas sería impensable el concepto de libertad. Este concepto implica, en efecto: a) un ser subsistente y relativamente independiente, no una mera nada; b) de estirpe divina, aunque separado de ésta; es decir, ha de ser capaz de tomar en consideración el todo de lo ente (aunque no, desde luego, de crearlo); c) ha de ser susceptible de imputabilidad y responsabilidad por sus acciones; para ello, no puede estar determinado por el resto de lo ente, y sin embargo sí ha de estar condicionado por ello, en cuanto que comparte el mismo origen natural; en una palabra, ha de ser indeterminado en su existencia (por lo que sus acciones pueden ser de una plasticidad infinita) pero estar condicionado en su fondo; y d) lo que en Dios, aun siendo distinto, está indisolublemente unido: fondo y existencia, está escindido en el hombre (y en todo lo creado); en sus manos está pues la recomposición de ese «más íntimo vínculo» (I/7, 362), religando así no sólo su propio ser y esencia a Dios, sino también el resto de la Creación –y tal es el «bien», en sentido general–; o al contrario, puesto que ocupa los dos extremos (es el ser más separado de la naturaleza y, por ende, lo más alejado del fondo tenebroso, y a la vez el más cercano al *lógos* por su entendimiento y, por ende, capaz de «comulgar» con esa Voluntad universal), él puede también invertir el proceso de la Creación –de la tiniebla a la luz (I/7, 360), del fondo a la existencia, para que todo sea revelado, o lo que es lo mismo: para que Dios se revele en todo– y hundirse, arastrando con él a todo lo ente, hacia el seno oscuro de la Divinidad: el punto «egoísta» en el que, como en un abismo, se confunden y condensan todas las cosas; y tal es el sentido del «mal», en general. Todos estos puntos pueden resumirse en una doble tesis: la posibilidad del mal se debe a que mientras la Unidad de los dos Principios es en Dios «indivisible», son *de iure* «divisibles en el hombre»[650] (y en las demás creaturas); y la realidad del mal es debida a que esos Principios

---

[649] Hoy, seguramente, el problema sería de más fácil «solución». Bastaría con hacer una encuesta para ver qué opinan los ciudadanos sobre lo que es la libertad. Luego se extraería de allí una estadística científicamente fiable y se propondría la definición más común (ordenando además porcentualmente las desviaciones, más o menos «típicas») como el concepto general de «libertad», según el pensamiento de la mayoría; un concepto que en consecuencia debería ser acatado e interiorizado «democráticamente» por todos. Tan científico y aséptico proceder tendría un «pequeño» defecto, sin embargo, de seguir a Schelling: la creencia, a saber, de que la libertad es una posesión nuestra, como pueda serlo la televisión o el coche, y de la cual podamos en consecuencia decir y decidir lo que ella es (o mejor, lo que a *uno* le parece). De manera que el supuesto mismo que permite la encuesta implica ya una flagrante sustitución de la libertad por el arbitrio de la «voluntad particular», es decir: por la pasión *egoísta* que impide *a radice* toda voluntad originaria y universal (¡no «general», como si se tratase de una suma!) y por ende todo «entendimiento» (en el sentido, también, de llegar a acuerdos que permitan la convivencia) entre los hombres, por no hablar del sacrificio de un hombre en favor de los demás. Lo que saldría de la encuesta sería una muerta e hipócrita abstracción (algo así como: «hacer lo que uno quiera mientras no se moleste a los demás»), para poder continuar luego tranquilamente la «lucha» diaria de todos contra todos. Así que es mejor que el erario público no gaste el dinero de los contribuyentes en encuestas tales.

[650] Cf. I/7, 364. La terminología delata aquí, todavía, una ya lejana alusión al Tercer Principio fichteano. Schelling sigue pretendiendo asentar lo que Fichte se habría limitado a postular.

están *de facto* no sólo separados, sino invertidos («pervertidos») por el ejercicio de *uno* de los lados de la libertad humana: la facultad para hacer el mal.[651]

Sólo en el hombre, según Schelling, se da el *centro* o eje, en torno al cual ha lugar la autorrevelación de Dios[652]. Sólo en este florón de la Creación[653] se concentra en toda su pureza la «mismidad» o *egoidad* (*Selbstheit*; ¡todavía no «egoísmo»); con toda literalidad, únicamente este «producto» de la «naturaleza» tiene un propio y exclusivo «centro de gravedad» (tal es la meta de la Naturaleza: la íntima reunión, en un punto, de la gravedad –el principio de contracción– y la luz –el principio expansivo–). Por eso, sólo él –entre los demás seres– puede sentirse y saberse como «Yo» y, en lugar de servir de instrumento a la voluntad creadora de y en la naturaleza, alzarse «por encima y fuera de toda naturaleza» (I/7, 364). ¡El ideal cumplido de la naturaleza ya no es, en su íntimo centro, «natural»! Pues en ese centro de radical *individuación* se reúne y como «transfigura» el todo natural. Centrado, en pie sobre el mundo, el hombre se refiere a sí mismo, se las ha consigo mismo. Y «esta vinculación constituye justamente la personalidad.» (*ibid.*).

La vinculación de los dos principios naturales: la gravedad y la luz, *no* es un resultado de la evolución de éstos (aunque se dé en ese resultado). Pues cada uno de ellos, estando contrapuesto al otro en el otro (siendo por tanto el «otro de sí mismo»), nunca podría alcanzar esa unidad en la contraposición. La vinculación es vinculante, no vinculada. En una palabra, es «espiritual». De ahí que el hombre, alzado sobre los dos principios, sea una voluntad *particular*, *libre* para hacer brillar la luz en ese su propio «vaso»[654] (o sea, para unirse con el Entendimiento o la Voluntad universal) o, al contrario –en cuanto «voluntad propia»–, para desear ser «en la periferia» (o sea, como un ser natural más) aquello que él sólo es en el centro. Aquí, no es la «carne» (digamos, todos los instintos y tendencias naturales) la que se separa del «espíritu», sino el espíritu mismo el que se distancia de su propio centro; literalmente, como una *aberratio a centro*. El espíritu se hunde en la «carne» y se separa del Espíritu (de la luz). La egoidad se torna en *egoísmo*; una Caída de la cual nada ni nadie es culpable, salvo el propio espíritu, que tiende a cerrarse *en el fondo*, en lugar de abrirse *a la existencia*.

Tal caída o aberración es, propiamente, el mal; éste es la elevación o «levantamiento de la voluntad propia» por encima del «orden y el modo de ser divinos» (I/7, 365). Es evidente que, respecto a Dios, esa acción está condenada al fracaso, pues la voluntad propia sólo es tal si es «apropiada», o sea, si está ligada a la voluntad universal (o entendimiento), no si separada de ella. ¡Pero para la Creación misma, esa acción es realmente

---

A veces, Schelling parece acercarse a una oscura tesis de Franz von Baader (cuyo origen puede de algún modo rastrearse hasta el *Timeo* y algunas doctrinas de los Valentinianos), según la cual la Caída arrastró consigo a todos los demás seres creados; al fin, también ellos estaban *preternaturalmente* en el Paraíso, mientras que todo lo exterior a éste era helado desierto («Edén»): ese «resto» irreductible, *natural*, de las tinieblas sobre el que levantará luego Caín su ciudad. Ver mi: *El mundo por de dentro*. Serbal. Barcelona 1995.

[652] Bien entendido: el hombre no es ese centro, sino que lo ocupa. Está «centrado», y por eso puede poner nombre a todo lo ente, o sea: diferenciar las creaturas a partir del centro. Cf. Gen. 2, 19.

El lector podría pensar al pronto en los Angeles (y en el mismísimo Satanás), que parecen estar por encima del hombre. Pero como veremos en el último capítulo, esos seres no son, según Schelling, creaturas, aunque desde luego dependan de Dios.

[654] Schelling habla de los «cuerpos transparentes», en los que «la materia elevada a identidad con la luz no cesa por ello de ser materia» (I/7, 364). Bien podía haber citado al respecto las palabras del Apóstol: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Cor. 3, 16). En general, todos estos pasajes sobre la posibilidad de «vasos» que, como recipientes de luz, pueden dejar brillar y difundirse a ésta o al contrario, encerrarla y ahogarla en y por la opacidad de sus paredes, recuerda fuertemente la distinción paulina entre el «hombre de espíritu» y el «hombre de carne».

efectiva: literalmente, una «catástrofe»![655] Pues el hombre es el vínculo de todas las fuerzas vivas, y por tanto esa separación trastorna por completo el orden de lo creado. Y sin embargo, esa acción destructora es *positiva*, en todos los sentidos de la palabra[656].

Unde malum? ¿Cuál es el origen del mal? La respuesta de Schelling podría resultar estupefaciente, si no estuviéramos ya curados de espanto. El mal procede del bien.[657] Pero no de eso que llamamos «bienes» (por ejemplo, bienes de consumo) y que tradicionalmente vienen siendo denostados –como prueba de «materialismo»y «hedonismo»– por algunos pastores y curas de almas; ni tampoco es su «causa ideal» –como Leibniz pensara–: «la región de las verdades eternas...[que] debe ocupar el puesto de la materia de los antiguos.» (I/7, 367).[658] En su –ciertamente arrogante– intento de «salvar» o justificar a Dios del mal, Leibniz había distinguido dos principios en Dios, el entendimiento y la voluntad. El primero representa a los seres tal y como éstos son según las verdades eternas, y sin él no existiría por tanto la posibilidad del mal. La segunda cumplimenta la *exigentia essendi* de los seres, según sus *gradus essentiae* y de acuerdo al «principio de lo mejor». La Voluntad creadora no sería en cambio causa en absoluto del mal: no lo es de su posibilidad, porque la causa de ésta es el entendimiento, y Dios no es creador de su propio entendimiento; y menos lo es de su realidad efectiva, porque el mal es una privación, un defecto, y no algo positivo.[659] Al respecto, Schelling viene a decir que mala Creación

---

[655] El término griego *καταστροφη* significa «cambiar el sentido de arriba abajo» y, por extensión, «muerte». Cf. *sub voce* el *Dictionnaire grec–français* ya cit.

[656] Esta doctrina fue especialmente malentendida en tiempos de Schelling, y seguramente lo será hoy también por parte de las almas pías aferradas a la identidad rígida de los conceptos. Para ellas, el bien es el bien, y el mal el mal. Y por más sutiles distingos que haga Schelling para hacer comprensible su enunciado: «el bien es el mal» (I/7, 341), éste será siempre motivo de escándalo. Pero el bien sólo llega a ser efectivo (pues no es una cosa, ni se «convierte» con el *ens)* cuando una egoidad (que es principio del mal, aunque sólo principio de su posibilidad), sin dejar de serlo, se une abnegadamente con la luz. Y el mal sólo llega a ser efectivo (pues no es una mera *privatio*, ni se «convierte» con la nada) cuando un espíritu (principio de posibilidad del bien) se *fija* (valga el símil paulino) en las paredes de su «vaso» y «afirma» a éstas, en lugar de hacerlas transparentes para que resplandezca la luz. ¡Pero no hay luz sin vaso, ni universalidad que no esté concentrada en un ser determinado! Luego el mal, no por sí mismo, sino por el principio de su posibilidad (el «yo espiritual») es *positivo*. Y el «rescate» del malvado (que, por serlo, ha reconocido el valor infinito de su egoidad, de su subjetividad) es muy superior a la vida vegetativa (si no hipócrita) de quienes creen que para ser buenos no queda más que recibir pasivamente la luz «desde fuera» (según lo que en su *milieu* se diga, se haga y se mande), en lugar de irradiarla desde su centro. Si se quieren ejemplos evangélicos, baste pensar en las parábolas del hijo pródigo y del buen pastor.

[657] Schelling sabe muy bien dónde se halla el origen de estas concepciones, enderezadas en definitiva a escamotear la pavorosa efectividad del mal. Así cita, como a juicio, nada menos que a San Agustín (I/7, 368): Contr. *Jul.*, L. I, C. III: «¿Se nos pregunta de dónde viene el mal *(ubi sit malum)?* Respondemos: del bien, pero no del bien supremo, sino que de los bienes han surgido los males *(ex bonis igitur orta sunt mala)*. Los males participan en efecto del bien... Todo esto se explica fácilmente sabiendo comprender lo que es el mal y atendiendo a que él *implica siempre alguna falta (defectum aliquem)*, mientras que Dios posee una perfección omnímoda de manera incomunicable; y tan imposible es crear una creatura ilimitada y por ello independiente como crear otro dios.» Pero Schelling no admitirá ni que el mal sea «una mera privación», ni que la perfección divina sea incomunicable (¡un bien egoísta es una contradicción!), ni en fin que no haya creatura ilimitada, sin que ésta sea por ello sin embargo, ni mucho menos, «otro» Dios: «El demonio no era según la concepción cristiana la creatura más limitada, sino más bien la más illimitada *(illimiüirste)*.» *(ibid.)*. El hombre mismo, aunque limitado, es una creatura independiente (en las obras de su existencia, si no en su esencia) de Dios. Si no fuera independiente (y por ende, libre), la salvación eterna sería un premio inmerecido; y la condenación, una arbitraria salvajada.

[658] Schelling cita al respecto a Leibniz. En edición accesible: *Théodicée* § 20; *Oeuvres philosophiques*, ed. de Paul Janet; II, 215.

[659] *Théodicée* § 380; ed.cit. II, 388: «Ahora bien, habiendo hecho Dios toda realidad positiva no eterna, habría hecho la fuente *(source)* del mal, si no consistiera ésta en la posibilidad de las cosas y las formas, que es la única cosa que Dios no ha hecho, porque él no es autor de su propio entendimiento.»

sería aquélla –y buen chapucero su Creador– en la cual fuera posible, primero, que una creatura superior (el hombre) dejase guiar su entendimiento por «ideas» muy inferiores a él (pues si ellas habitan en la *region des vérités éternelles*, él es la imagen viva de la entera región: la imagen del *Lógos*); y segundo, que pusiese toda su fuerza de voluntad en realizar algo que en el fondo no es nada, mera privación o defecto. Un ser que tal hiciese no sería malvado, sino débil (por lo primero) y estúpido (por lo segundo).

En un rasgo romántico que a algunos podrá parecer –todavía hoy– excesivamente demoníaco, afirma en cambio Schelling que el mal «se encuentra a menudo unido a una excelencia de fuerzas singulares que acompaña más raramente al bien.» (I/7, 369). La causa de la posibilidad del mal no puede hallarse en una región ideal e inteligible, «sino en lo más positivo que contiene la naturaleza». En una palabra: «el mal reside en el centro o voluntad originaria (*Urwillen*), que ahora ha llegado a ser manifiesto, del Fondo primero.» (*ibid.*). ¡El mal es la necesaria revelación del Fondo –uno de los Principios en Dios– y, por ende, un modo de la autorrevelación de Dios! En efecto, una misma esencia (justamente, el Fondo de la existencia) hay para el bien y para el mal. ¡Y en los dos hay la misma tendencia, a saber: la revelación del Todo en todas las cosas! Ni el verdadero bien consiste en ir haciendo, como en migajas, una serie de obras «buenas», ni el mal de verdad, *auténtico*, consiste en «confundirse» e ir conquistando (valga el símil) algunos árboles –en el mejor de los casos; en el peor, como en Leibniz o San Agustín, conquistando los huecos que hay entre los árboles–, en lugar de adueñarse del bosque entero. A través del bien y del mal, la libertad humana busca lo mismo: establecer una completa unidad de todas las fuerzas. Poniendo por obra el bien, la libertad pretende que todos los seres particulares se «singularicen» hasta tal punto que éstos sean capaces de soportar, sin quebrarse, la Voluntad universal: el entero plan divino de la Creación, reverberando desde todos los «puntos» posibles, estando cada uno de ellos vinculado, *sujeto a* esa Voluntad. Al hacer el mal, la voluntad particular desata ese bello vínculo de fuerzas, y pretende *sujetar a sí* a todos esos «sujetos» (si no lo fueran, ¿cómo podría gozarse en su «soberbia», en el salvaje sentimiento de dominio sobre seres resistentes y, por ende, existentes de veras?).

Ahora, adviértase el quiasmo: para la economía de la autorrevelación divina (la cumplimentación del Sumo Bien) es necesaria la positividad del mal, es decir el «encapsulamiento» egoísta de los seres y su ulterior «conversión», sin pérdida de su egoidad. ¿Cómo, de lo contrario, podría expandirse la luz? Esta, al ser infinita, necesita de infinitos centros desde los que brillar. Y para eso precisa de «vasos» fuertes, de seres capaces de enfrentarse a Dios, como Jacob en su lucha con el Angel, el cual, precisamente por haber luchado con él, lo llamó Israel: «Fuerte ante el Señor». Y al contrario, ¿de dónde extraería la libertad su fuerza para el mal, sino de la *Urwille* o voluntad originaria, ahora pervertida? De ahí el importante principio schellingiano de la *revelatio sub contrario*: «todo ser puede revelarse sólo en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia.» (I/7, 373). Por su parte, «el mal aspira a retornar al caos, esto es, a aquel estado en el que el centro inicial todavía no estaba subordinado a la luz.» (I/7, 374). El bien necesita de ese «retorno», para reunir y religar dos Principios que, aislados, se hundirían en la nada[660]. Para que la voluntad de amor (en el ámbito natural: la luz) y la voluntad de fondo (respectivamente: la gravedad) lleguen a ser –¡no sólo en esencia; eso lo son ya, eternamente!– Una sola voluntad es necesario que «cuando surja el espíritu

---

[660] Ya hemos visto, al tratar de la filosofía natural en Kant, que la sola fuerza expansiva y la atractiva, tomadas cada una aisladamente, serían incapaces de configurar el mundo: la una llevaría a una dispersión infinita (*lux sine lumine*, diríamos) y la otra a un punto negro, opaco para sí mismo. Ambos caminos llevan a la nada.

como voluntad de amor, éste encuentre un opuesto en el que poder realizarse.» (I/7, 375). ¡El bien es la «conquista» del mal, un «prevalecer» contra éste! Si el mal fuera mera privación, no habría bien, sino que la expansión se diluiría en el infinito, lánguida e *inerte* (y la alusión a la fuerza de inercia no es un mero símil). Según esto, y por «escandaloso» que pueda resultar (recuérdese empero el *Apocalipsis*), es necesario que el mal se extienda universalmente (que todos los seres alcancen peso e individualidad, directamente o través del quehacer humano en la Historia) para que el bien triunfe *en absoluto*. ¡Ambos crecen de consuno, pero a mayor extensión del primero, mayor intensidad en *potencia* del segundo![661]

Y bien, el artífice de tan estupenda hazaña parece que ha de ser el hombre. En él recae la enorme responsabilidad de realizar naturalmente el mal, retorcer luego espiritualmente a éste –extrayendo de él por así decir su *positividad*– y reunir al fin lo positivo de las creaturas bajo su guía (egoidad como «fuerza» universal de voluntad particular) para abrirse y abrir a aquéllas al vínculo del amor (en cuanto universal «voluntad» de querer). Pero cuando descendemos a los detalles de esta «realización efectiva» del mal –ante todo– y luego, a la contra, del bien, la doctrina no puede por menos de resultar decepcionante. Pues, extrapolando *in aeternum* (nunca mejor dicho) la concepción kantiana del «carácter inteligible» (unida a la idea leibniziana de las mónadas «preprogramadas»), Schelling nos propone un luteranismo mejorado que difícilmente puede salvar la «libertad» humana, por más esfuerzos que el filósofo haga para resultar convincente.

El bien surge del mal, revolviéndose contra él, a la manera en que la existencia sale de su fondo o la luz de las tinieblas. En este sentido, Schelling acepta la idea kantiana del «mal radical», con la consecuencia importante de que: «las pasiones en sí no son el mal, ni tenemos que luchar contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro (la egoidad, que tiende naturalmente a convertirse en egoísmo, F.D.) y fuera (el demonio, F.D.) de nosotros que es espíritu.» (I/7, 388). Aceptémoslo, por mor del argumento. ¿Cuándo tiene lugar esta lucha? Parece que siempre, y en toda situación. Pero tal lucha se da en todo caso para nosotros y fenoménicamente, no *en sí*. De suyo, está ya decidida para siempre: «esta decisión no puede entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo coincide con la creación primera (aunque como acto distinto de ella).» (I/7, 385). De lo contrario, nuestros actos no serían necesarios (no podrían entrar en el Plan divino, diríamos) sino que introducirían un elemento inadmisible de azar y arbitrariedad. Sin embargo, no es Dios (contra Lutero o Calvino) quien ha decidido de esas acciones, *ab aeterno*, sino el hombre mismo. ¿Qué hombre? El hombre primordial (pero no un concepto genérico, sino cada uno de nosotros), ya *inscrito* desde siempre en el programa divino. Así que la responsabilidad y la decisión es «nuestra», no de Dios (un último estertor de la Teodicea). Según el ejemplo famoso (ya presente en Leibniz), que Judas traicionara a Cristo era un acto necesario; pero lo hizo voluntariamente, no porque nadie se lo impusiera (cf. I/7, 386). Sólo que no lo hizo de verdad «entonces», en el Huerto de Getsemaní (ese acto fue sólo la aparición, el «fenómeno» de la decisión ori-

---

El Cristo no merece un Adversario menor que Satanás (un ser no creado, y aunque dependiente, ilimitado en perfección y poder, aunque su fuerza esté pervertida). Así como toda la naturaleza –dice Schelling– está «excitada» por la resonancia de su Fondo oscuro y despierta al espíritu del mal (el que divide luz y tinieblas), así la Historia contrapone ahora a ese principio un ideal superior, el del amor, de la misma manera que la resonancia «natural» sólo pudo ser regulada por la luz, que puso orden en las tinieblas originales. Es evidente que Schelling está «leyendo» a la vez el *Timeo*, el *Génesis* y los *Evangelios* (utilizando como «literatura secundaria», diríamos, a Böhme y a Franz von Baader).

ginaria), sino que ya lo había hecho desde siempre: Judas había «escogido» ese programa desde la creación primera.[662]

Según Schelling: «el hombre, que aquí parece decidido y determinado, ha adoptado desde la primera creación una figura determinada y nace tal como es desde la eternidad, porque mediante este acto se determinan hasta el modo y la constitución de su corporización.» (I/7, 387). Así que, de algún modo, se acepta aquí la «predestinación», típica del protestantismo. Pero para empeorar la situación (al fin, el malvado siempre podría decir: «Yo no tengo la culpa. Dios me hizo así. ¿Qué le voy a hacer?»; cf. I/7, 386). En cambio, nuestro filósofo afirma: «que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación.» (*ibid.*). Así que cada uno ha de cargar con su propia culpa. Toda idea de mejora, de correctivo (como en el «penal» o «correccional») deja así de tener sentido. Obviamente, también está de más la idea católica de «confesión», con su «dolor de corazón» y «propósito de enmienda». Para Schelling, *se nace malo* (y ya es significativo que no mencione la posibilidad contraria, «rousseauniana»). La razón *ad hominem* que él aduce difícilmente puede ser convincente: «lo cierto es –dice– que en todo hombre existe un sentimiento...: el de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo.» (*ibid.*). Así que, según Schelling, sólo de esta manera cabe conciliar necesidad interior (global, diríamos) y libertad personal.

Este razonamiento dista, a mi ver, de ser plausible o convincente. Y no sólo por las crueles e inexorables consecuencias que conlleva, sino considerado en sí mismo (lógicamente, diríamos). Por una parte, Schelling afirma que se trata de un acto de libertad, pero *ante temporem* y, por tanto, inmutable (el hombre primordial se lo juega todo a una carta). De él se deducen necesariamente todas las acciones particulares en el tiempo (¡una donosa interpretación de la «libertad trascendental» expuesta en la Tercera Antinomia kantiana!). Pero por otra confiesa que, a pesar de la tendencia originaria al mal (nuestro «pecado original», sin que haga falta esperar a la manzana de Adán y Eva), el hombre (que al cabo, «siempre necesita de alguna ayuda»; I/7, 389) no deja de sentir en él la exhortación al bien, insuflada por un espíritu (¿su Angel de la Guarda?), que –se supone– él habría también permitido *ab origine*. Así, si se vuelve al bien (algo que en origen ya debe haber decidido, claro) encontrará «la paz en su propio fuero interno» (*ibid.*). Bien está. Si no lo hace, es que había preferido («en una vida anterior a esta vida»; I/7, 387) seguir al principio malo (a su demonio particular, se supone). ¿Qué especie de libertad es ésta? El propio Schelling admite que: «En el más estricto sentido es cierto que, tal y como está constituido el hombre en general, no actúa él mismo, sino que son el espíritu bueno o el malo los que actúan en él, y sin embargo, no menoscaba esto la libertad, pues precisamente el hecho de dejar actuar en sí al principio bueno o malo es la consecuencia del acto inteligible que determina su esencia y su vida.» (I/7, 389).

Si esto es así, se sigue que el hombre no tiene realmente facultad para hacer el bien o el mal, sino sólo para *dejar* que el principio del uno (Cristo) o del otro (Satán) luchen en ese «territorio» (también el Angel y el Demonio se disputaban el cadáver de Moisés: ¡pero se trataba de un cadáver, no de un ser vivo!). El es quien otorga «realidad efectiva» a esos Principios, en el mundo. Pero, ¿qué «acto inteligible» es éste? Si «el hombre se

---

De nuevo nos hallamos ante una reminiscencia platónica. En el libro X de *República*, Er el Armenio asiste a la elección de las almas (aún no encarnadas) de su destino. Todo lo que éstas hagan ulteriormente dependerá de esa decisión primera. Pero al fin, Platón es más «misericordioso» que Schelling. Después de la muerte, las almas tienen oportunidad de escoger un nuevo destino corporal. Aquí, en cambio, ese destino prefijado voluntariamente (¡) antes del tiempo es para siempre.

ha captado desde toda la eternidad en su particularidad y egoísmo, y todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal» (I/7, 388), ¿cómo va a elegir el bien? Y además, esa elección, ¿es consciente? Pues el propio Schelling reconoce acto seguido que «este mal sólo llega a la conciencia cuando aparece la oposición.» ¡O sea, cuando ya es demasiado tarde para cambiar! Es más, parece que todo el mundo abrigaría el «juicio general» de que basta ver a «un hombre ya desde la infancia» para saber de antemano que va a ser malo, sin remedio. O sea, *se* admite que hay: «una inclinación al mal completamente *inconsciente* e incluso insoslayable en su origen.» (I/7, 387; subr. mío). Luego si sale «bueno» (si decide haber salido bueno, ya de siempre), ¡será por milagro, o por una ayuda divina, lo cual contradice esa libre decisión! Esta mezcolanza de argumentos empíricos (que recuerda por demás al propio Kant, cuando afirma que por «experiencia» se ve que los hombres tienden al mal) y de decisiones «libres» tomadas antes del tiempo, e invariables, libra en efecto a Dios de toda culpa sobre el mal... y sobre el bien. Pero al hombre, en cuanto «habitante en el tiempo», le deja tan fresco como los *dioses ociosos* de Epicuro, que viven en los «intermundos» sin meterse con nadie. Puesto que si «yo» (mi «yo» ideal y eterno) ya he decidido que en mí triunfe un principio u otro, sin tener la menor noticia de ello (es más, parece que ese acto primigenio sería ¡inconsciente!), mi vida empírica no cambia en un ápice. Para el caso, lo mismo da que ya esté decidida mi suerte (aunque sea por mí mismo, o por ese misterioso «mismo» que según Schelling soy «de verdad» yo) o que ésta se vaya haciendo al albur. Que la disarmonía (que aquí parece predominante, más que la «armonía») haya sido preestablecida por Dios o por «mí» es algo que no interviene en mi programa, tal como éste me aparece en el tiempo. Esta es una concepción a la vez demasiado humilde y demasiado soberbia. Lo primero, porque yo no hago *ab initio* sino decir «sí» o «no», dejando que los Principios actúen en mí (una vez fui libre, y nunca más lo seré. Tal ha sido mi *autodeterminación*. Lo malo es que ya no me acuerdo por quién «voté»[66], y ahora tengo que esperar a las resultas, a ver qué es lo que decidí ser). Lo segundo, porque cuando recibo una ayuda (de los demás, de la situación favorable, o del mismísimo Principio del Bien) o me dejo arrastrar en cambio por la seducción y el engaño, ¡tal ayuda o tal perversión ya las había programado «yo» también, de modo que sólo fenoménicamente me aparecen como tales, a su debido tiempo! En fin. Esta «metafísica de las ideas» sigue teniendo el mismo defecto, al menos en este respecto, que las elucubraciones de 1804 sobre la «nada» del mundo sensible, a saber: que no afectan para nada a éste. Bien está que la filosofía tenga como misión el comprender el surgimiento de las cosas en Dios. Pero si ese surgimiento deja a la experiencia cotidiana absolutamente a su suerte (o lo que es igual: afirma que ésta sigue un programa ya decidido, pero inescrutable), entonces todos los atareados habitantes de este mundo pasarán olímpicamente de esa filosofía.

Y sin embargo, Schelling cree que ese Programa sirve como hilo conductor para explicar, no sólo la vida de los hombres, sino también la de los seres naturales, subordinados a aquélla. Lo ocurrido *in aeternum* en el «cielo de las ideas» ha de suceder (en correspondencia al anterior período schellingiano de la «identidad» –ahora tan modificada y complejificada– entre Filosofía Natural y Filosofía Trascendental) a la vez en la Historia (iniciada por el nacimiento del espíritu) y en la Naturaleza (que comienza por el brotar de la luz de y contra su Fondo oscuro) (I/7, 377s). Y en esclarecimiento y

---

La verdad es que este proceder se asemeja bastante al mecanismo de nuestras «democracias formales». Se vota cada cuatro años. Y luego, haga lo que haga el Gobierno, la responsabilidad –dicen– es mía, por haber votado ese Programa. Pero al menos aquí, de tejas abajo, cada cuatro años puedo cambiar de criterio. En la acción moral, parece que no. La decisión es originaria.

explicación recíprocos. Ha de haber, no tanto un paralelismo, cuanto una estricta *analogía* entre ambos órdenes (ya que los Principios son *metafísicamente* comunes). Pero el primero (la Naturaleza) ha de estar subordinado al segundo (el Espíritu en la Historia), aunque los períodos o «épocas» sean los mismos (según la predominancia –la *potencia*– en ellos de uno u otro «polo»).

Ardua tarea la propuesta ahora por Schelling, y en la que consumió buena parte de su vida.[664] En el *Freiheitsschrift* se limita a esbozar muy brevemente esta Historia (literalmente, Sagrada), comenzando por «la edad dorada del mundo» (I/7, 379) y pasando por un Imperio que bien podría ser Roma, hasta llegar a la *crisis:* la «inundación» del fundamento del mundo antiguo (ya podemos sospechar tras esto el canto a la conjunción de lo germánico y el cristianismo); tras esa catástrofe acaece una «segunda creación» y «separación de pueblos y lenguas» (la creación de los Estados Modernos en una Europa fragmentada), pero dominada por «la palabra viva, como centro seguro y estable» (críptica alusión a Lutero escrita en el corazón de la católica Baviera). Y así «hasta el final de la época actual, en la que Dios se revela precisamente como espíritu, esto es, efectivamente *actu.*» (I/7, 380).[665]

Pero antes de que tan estupenda Revelación tuviera apocalípticamente lugar, una estrella estaba surgiendo en el firmamento filosófico. De luz seguramente menos profunda, pero que dejaba distinguir muy bien unos seres de otros, y hasta los sometía a una ordenación general, a una *lógica* que ligaba las distintas esferas de los hombres y las cosas. Una estrella que, desde poco antes del *Freiheitsschrift*, oscurecería la del taciturno y atormentado Schelling.[666] Comienza el reinado filosófico, indiscutido en todo el período, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ya se tomará Schelling, tras la muerte de aquél, su revancha. Pero ésa es otra historia, abierta ya al mundo contemporáneo, y con la cual concluiremos –tras el examen de las doctrinas del «viejo» de Stuttgart– esta nuestra Historia de la «Era Crítica», cuya órbita intentó desplazar Hegel hacia el Sol de la Ciencia.

---

[664] Sin llegar a un resultado ni siquiera para él mismo satisfactorio: *Die Weltalter* («Las edades del mundo») quedó en estado fragmentario, con tres versiones distintas y muy parciales respecto al plan trazado: magna «ruina» de un esfuerzo titánico. Esa será, dicho sea de paso, también la apuesta de Hegel. Él sí pudo llevarla a cabo (por más limitaciones que encontremos con razón en ella). Otro motivo del odio que irá acumulando, incansable, Schelling contra su antiguo amigo.

[665] Se prefiguran aquí, en muy apretado esbozo y casi como alusión, las tres «edades» de la *Filosofía de la Revelación*, presididas simbólicamente, en cada caso, por Pedro, Pablo y Juan. La huella del «quiliasmo» joaquinita (a través del Lessing de *La educación estética del hombre)* es aquí evidente.

[666] Además, Schelling sufriría en ese mismo año de 1809 el golpe más duro que pueda recibir un hombre, y del que nunca se repondría: la inesperada muerte de Carolina, esa amada en la que él, Schelling, era el «otro de sí mismo»; en la que él era, vivía y tejía su existencia.

VI Todo el saber del mundo: G. W. F. Hegel

VI.1.- EL TIEMPO DEL FILOSOFAR.

«"...evidentemente, estáis hace ya mucho tiempo familiarizados con lo que queréis decir al usar la expresión 'Hegel'; nosotros, en cambio, creíamos comprenderla antes, pero ahora nos encontramos perplejos." ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra 'Hegel'? De ninguna manera. Preciso es pues hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido de Hegel.»[667] ¿A quién preguntamos, mediante esta modificada cita de citas? No ciertamente a la pléyade de manuales, de entonces y de ahora, «familiarizados» con Hegel[668]–como él

---

[667] Tal es (cambiando, claro está, «Hegel» por «ente» o «ser») el conocido *motto* con que Martin Heidegger abre *Ser y tiempo* (1927). La cita remite, a su vez, a Platón, *Sofista* 244a.

[668] Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, el 27 de agosto de 1770; era hijo de un funcionario fiscal del Ducado de Württemberg, y siempre se sintió «suabo» (más que «alemán» o «prusiano»: no fue nunca «pangermanista»), como se aprecia por muchos giros de su escritura (según nos ha enseñado a ver Th. Adorno) y por muchas de sus cartas, en las que habla de: *wir Schwaben* («nosotros, los suabos»). En 1775 fue enviado a la Escuela Latina, y a los siete años ya tuvo sus primeras experiencias «metafísicas» sobre el sentido del tiempo (Hegel será el pensador del «límite»), al aproximarse al umbral de una puerta y «sentir» que, al hacerlo, ese instante «eterno» se hundiría para siempre en el pasado, o al inspeccionar –tras la vuelta de la escuela– sus libros, desparramados sobre la cama: también aquí se repitió esa sensación de «inminencia» de lo «por venir / pasado», con la conciencia empero de que ese instante sería «salvado» en el recuerdo (*Erinnerung*; en alemán es más patente el sentido literal de: «interiorización reflexiva»). Siempre se consideró un buen luterano, aunque muchos de sus correligionarios (empezando por Schleiermacher) tuvieran fuertes dudas al respecto, y un acerbo crítico del catolicismo (ver su: «Sobre una denuncia por ofensa pública a la religión católica», de 1826; en E. Moldenhauer/K.M. Michel, *Werke*. Frankfurt/M. 1970; 11, 68–71), aunque muchos teólogos católicos se hayan acercado a su obra con provecho (cf. la monumental y brillante: *La encarnación de Dios*, de Hans Küng. Herder. Barcelona 1974). Es difícil encuadrarlo políticamente: mantuvo toda la vida su «entusiasmo» por la Revolución Francesa (como Kant manda), a la que veía como «aurora de la Razón sobre la tierra», y hasta su muerte brindó cada año por la Toma de la Bastilla (con *champagne*, cuando su pecunio se lo permitió, claro), aunque desde luego no fue nunca jacobino, sino más bien girondino (tras el ajusticiamiento de Carrier, escribe a Schelling en la Nochebuena de 1794: «El proceso ha sido muy importante y ha dejado al descubierto toda la vileza de los robespierristas.» –J.M. Ripalda, ed.: *Escritos de juventud* (= *EJ*). F.C.E. México 1978, p. 52–). Con la edad fue templando sus posiciones: le asustaba el *Reformbill* inglés (sobre el cual versó su último escrito –en *Werke*; 11, 83–128–, si exceptuamos la revisión del primer libro de la *Lógica*) y le inquietó sobremanera la Revolución de Julio de 1830, que asentó definitivamente a la burguesía francesa (cf. mi *Elogio de la frialdad. Sobre el Estado de la modernidad postrevolucionaria*;



Ge. Wilh. Frid. Hegel

Hegel, silueta

---

en ISEGORÍA 10 (1994), 167–178). Pero nunca fue reaccionario ni «nacionalista» (veía con aprensión, *et pour cause!*, la coyunda de las «románticas» ligas estudiantiles supuestamente progresistas –con la ascensión medievalizante al Wartburg, el agitarse de banderas... y la quema de libros «antialemanes»– con la exaltación de los «teutómanos»; los estudios más fiables y documentados al respecto son los de Domenico Losurdo, p.e.: *Hegel e la libertà dei moderni*. Roma 1992). Con muchas precauciones, podría asimilarse la actitud de este defensor de la monarquía constitucional al *liberalismo moderado* (una prueba: su amistad con Victor Cousin). Su carácter fue legendariamente sosegado e introspectivo (ya de adolescente le llamaban sus amigos: *der Alte*, «el viejo»), aunque con una punta –que aflora inquietantemente aquí y allá– de hipocondría: esa profunda melancolía por la que, según él, debía pasar todo filósofo de casta. Heine nos ha dejado páginas inolvidables sobre la personalidad del maestro, aunque más fiable sea el informe de G.A. Gabler (que sucedería a Hegel en la cátedra de Berlín), a pesar de su interpretación *post factum* de la causa de su carácter retraído: ver como enfermedad corporal lo que seguramente era una arraigada actitud de desengaño espiritual: «Fue una pena –dice– que este noble y recto carácter, que apenas participó alguna vez ni en un pequeño exceso, se hallara minado ya por el germen de una tisis, de la que moriría pocos años después (por el contrario, el testimonio de su viuda, de sus amigos más directos y, en fin, del informe médico apunta a un contagio súbito de la epidemia del *cólera*; nada de «tisis», pues; F.D.). El brillo cristalino y la mirada mate de sus ojos lo revelaban. Tanto más recogido en cambio, la idealidad del Espíritu vencía sobre lo externo.» (Cit. en J.M. Ripalda, Introducción a: G.W.F. Hegel, *Filosofía real*. F.C.E. México 1984, p. xliii; es muy importante todo el Informe, recogido por Ripalda, pp. xl–xlvi). Sin embargo, este pensador de ojos glaucos como «lagos sombríos» (Heine *dixit*) estaba animado de un recio (y a veces, tosco) humor suabo, que lo hacía temible en la crítica (basta hojear sus artículos del *Kritisches Journal der Philosophie*, editado por Schelling y él mismo, o recordar su ataque a Schleiermacher: éste había dicho que la actitud del verdadero cristiano era la de sumisión y entrega absolutas, a lo que Hegel replicó que, entonces, el mejor cristiano era el *perro*). Escribía desmañadamente y parece que daba sus clases aún peor, como por súbitas explosiones –con excesos salivales incluidos– seguidas de ronroneos y gruñidos, como si estuviera luchando con el Espíritu; ello no le impidió tener un éxito fulminante en Berlín, para desgracia de su gran enemigo Schopenhauer, que tuvo la desafiante ocurrencia –y desdichada, porque se quedó sin alumnos– de poner sus clases a la misma hora que Hegel. Por lo demás, lo de la falta de excesos debiera ser tomado *cum grano salis*, al menos por lo que respecta a su juventud: parece que le gustaban sobremanera las francachelas y el vino, como buen suabo; y –lo que es peor– le hizo un hijo a la criada de su pensión en Jena, que nunca reconoció (ni a la criada ni al hijo, que, bajo el cuidado de Varnhagen von Ense, acabó por enrolarse en la Legión holandesa y morir de fiebre en Java a los 22 años; Hegel no dejó nada escrito –ni en cartas– sobre este terrible tema). En general, le rodeó la locura: su her-

mana Christiane lo estaba, y también su mejor amigo, Hölderlin, al que igualmente se negó a ayudar y recoger, y cuyo nombre –después de 1807– no mencionó jamás, ni privada ni públicamente, si nos atenemos a una conjetura: I. von Sinclair escribe a Hegel, el 23 de mayo de 1807: «De Holderlin *tampoco* yo sé nada, salvo que lo está tratando el Prof. Autenrieth de Tubinga.» *(Briefe von nd an Hegel.* Hamburgo 1969³; I, 165; subr. mío: parece seguirse de ahí que Hegel se había interesado por la suerte del amigo). La última cita –crítica y críptica– relativa a Holderlin puede encontrarse en el rechazo (en la *Filosofía del espíritu* de 1805/06) del arte como manifesación cabal del Absoluto (de hecho, el «trascendental» *belleza* no tiene sitio en la *Lógica*, aunque en la *Enciclopedia* sí aparezca el arte como primer momento del Espíritu Absoluto). En esos pasajes aparecen expresiones típicamente hölderlinianas (que yo subrayo en mi cita): «El arte produce el mundo en el Espíritu y para la *intuición*. Es el *Baco de la India*; no el claro Espíritu que se sabe... Este dios estatua, este *mundo del canto*, que abarca *cielo* y *tierra*. carecen de necesidad, de la figura del *pensamiento*.» *(Filosofía real*, ed.cit., p. 227; desconociendo por completo esas alusiones, y con intención diametralmente opuesta, Heidegger pronunciaría en 1959 una conferencia sobre: «El cielo y la tierra de Hölderlin»; en *Interpretaciones sobre (sic* por: *Erlauterungen zu) la poesía de Hölderlin*. Tr. de J.M. Valverde. Ariel. Barcelona 1983, pp. 163–192).– Por lo demás, la vida externa de Hegel es casi tan aburrida como la de Kant, aunque desde luego viajara más que éste para ganarse la vida. En 1778, su maestro más querido en la Escuela, Löffler, le regaló la traducción de Wieland de las obras de Shakespeare (lo primero que leyó –algo imaginable, por edad y por buen gusto– fue *Las alegres comadres de Windsor)*. En 1780 pasó al Gymnasium Illustre, de Stuttgart; en 1785 tuvo el detalle de conservar por escrito los títulos de muchas de las obras entonces leídas: *De lo sublime*, del Pseudo–Longinos, Epícteto, Tácito, *Ilíada*, Tirteo, la *Etica* de Aristóteles, Cicerón, Eurípides, el *Edipo en Colona* y la *Antígona*, de Sófocles –obras determinantes en su concepción de la tragedia, y hasta en su filosofía *tout court*–; y después leería, obviamente, a Lessing (*La educación del género humano*, de 1780, sería su libro de cabecera), las *Odas* de Klopstock, Rousseau –espec. las *Confesiones*–, así como, disputándole el puesto a Lessing y a Sófocles en punto a lectura apasionada, una –hoy– inaguantable «novela de formación» *à la* Rousseau: *Los viajes de Sofía de Memel a Riga*, de Hermes. Todavía en Stuttgart escribió sus primeros ensayos: «Conversación entre tres» (o sea: entre Antonio, Octavio y Lépido), el primero de todos –a los quince años–, y escrito en el espíritu de Gibbon, Voltaire y Montesquieu (p.e.: dice Marco Antonio que Bruto, Casio y Pompeyo han perdido su amor a la patria por culpa del «lujo y la molicie *(Schwelgerei)*», de modo que ya nada les importa la libertad –en: J. Hoffmeister, ed., *Dokumente zu Hegels Entwicklung* [= *Dok.]*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1974, p. 3–). Allí pone el adolescente, en boca de Octavio, todo su orgullo de hombre libre (desmintiendo *avant la lettre* a Nietzsche): «Mi nuca no esclava no está habituada a doblegarse bajo la mirada arrogante *(herabsehenden*; lit.: «de arriba abajo») de ningún amo.» *(Dok.*, p. 6). *Aut Caesar, aut nihil!*; le siguen «Sobre la religión de los griegos y los romanos» (que muestra el influjo de Hume, seguramente por vía indirecta: la religión como algo primitivamente basado en el temor y el despotismo, y la idea de progreso como decantación y refinamiento de las creencias), y «Sobre algunas diferencias características de los poetas antiguos (respecto a los modernos)» (muy influida por Christian Garve; allí, de manera interesante, coloca la raíz de la poesía en las formas de vida de una sociedad, y hace ya algunas críticas que muestran la garra de Hegel: *ex ungue leonem!*; p.e.: «las ristras de ideas –aun conjuntadas– y las palabras aprendidas por yuxtaposición pasan de largo sin haberse ligado en un sistema, y a menudo sin tocarse siquiera entre sí o enlazarse de algún modo unas con otras». *Dok.*, p. 50). J.M. Ripalda ha estudiado con detenimiento y finura este período primerizo en la primera parte de su excelente *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. F.C.E. México 1978. En suma, encontramos al adolescente Hegel sumergido por entero en el *Sturm und Drang* típico de los años setenta, con sus ditirambos a la pasión, el caos fecundo, el pueblo y su condensación en individuos geniales y creadores, la libre decisión... y lágrimas, muchas lágrimas. Tres grandes direcciones resaltan al respecto, que el joven Hegel recorrerá con ardor: a) los intentos de conciliación entre Grecia y el Cristianismo (Klopstock y Lessing), con decantamiento hacia la primera en detrimento del segundo: es la época de la *Grakomanie* (Schiller); b) exaltación de lo «popular» frente al clasicismo amanerado, de procedencia francesa; ya en 1759 había lanzado Lessing la proclama: ¡Shakespeare era para los modernos el verdadero «griego», y a él habría que seguir!; después, en 1764, vendría la genial falsificación de McPherson: *Los cantos de Ossián* –hoy conocidos por su importante papel en el *Werther* de Goethe, y por su aún más emocionante transcripción musical en la ópera homónima de Massenet– y Herder, con su romántica y polifónica *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*; ¡todos los cánones artísticos estaban por entonces sometidos a revisión, en una desfalleciente *Aufklarung*!: eran preferidos Homero (en la famosa traducción de Voss), Píndaro y los líricos griegos, mientras retrocedían los latinos Horacio y Ovidio; del teatro del s. XVI se escogían Shakespeare y Calderón, y se arrumbaba el clasicismo francés; y a la pesada poesía clásica de sátiras y églogas le sucedía la poesía popular (baladas, canciones) o medieval (el *Cid*, de Herder –basado en Guillen de Castro–, hizo olvidar al de Corneille); y en fin, c) el sentimentalismo (la llamada *Empfindsamkeit)*, contra la razón, con su predilección por los grandes temas: Dios y la Naturaleza (casi identificados panteístamente), el Genio, el Lenguaje, el Pueblo; los guías eran aquí Herder, Rousseau y Goethe (sobre todo con su *Prometeo*, de 1779). De 1788 a 1793 (¡todo el período revolucionario!) vive y estudia Hegel en el famoso Convictorio *(Stift)* protestante de Tubinga, donde había estado siglos antes Johannes Kepler (que Hegel, aunque no sólo por patrioterismo, alzará muy por encima de Newton) y donde por enton-

ces enseñaban figuras relevantes como Gottlob Chr. Storr (al que ya conocemos por el estudio de Kant) o Gottfried Ploucquet (más adelantado que Lambert en la incipiente lógica matemática, aunque Hegel no podría tenerlo directamente de profesor porque Ploucquet fue retirado un año antes, afectado de parálisis). Sus compañeros de cuarto serán Hölderlin (desde 1790) y, al poco, (en otoño del mismo año) Schelling. La disciplina era muy dura (había calabozo, como también había cárcel en las Universidades, p.e. en Jena). Como los seminaristas iban siempre de negro y en fila por Tubinga, los llamaban: *die Schwarzen* («los Negros»). El «negro» Hegel haría sus pinitos poéticos –malos– entre 1790 y 1793 (cf. *Dok.*, p. 379s), y por entonces influirían en él Winckelmann (*Historia del arte en la Antigüedad*, de 1769), el Herder de *Ideen* (1784), las celebérrimas *Spinoza–Briefe* de Jacobi (leídas en la 2ª ed., de 1789), el *Contrato social* y el *Emilio*, de Rousseau; y de entre los grandes: Platón, Goethe y desde luego Kant (sobre todo la *Crítica del Juicio*). Aunque no quepa dudar de sus sentimientos revolucionarios, éstos no llegaron al grado de Schelling o de Hölderlin (más inclinado a los jacobinos que sus amigos; ver el apasionado –y parcial– estudio de Pierre Bertaux, *Hölderlin y la Revolución Francesa*. Serbal. Barcelona 1992); y desde luego parece invención eso de que plantara con Schelling un «árbol de la libertad» en el jardín del *Stift* (lo del «árbol» –con la escarapela tricolor, el gorro frigio y la consigna: *Paysans, cette terre est libre*– estaba muy de moda, bajo el influjo de Goethe y sobre todo de Georg Forster, el intrépido viajero y revolucionario –¡la brevísima República de Maguncia!–, tan admirado por los tres amigos; cf. G. Jackel, ed., *Der Freiheitsbaum. Die Französische Revolution in Schilderungen Goethes und Forsters 1792/1793*. Berlín 1983). En fin, Hegel se graduaría en Filosofía en 1790 y alcanzaría el grado de *Magister* en Teología el 22 de septiembre de 1793, aunque desde luego nunca ejerció de clérigo (su pronunciación era muy mala –ya aludimos a ello– y su entonación poco «edificante»; además, él no quería ser pastor). Así que siguió el duro destino de Kant, Fichte, Hölderlin y tantos otros (sólo Schelling se salvó de ser «preceptor»). De 1793 a 1796 lo tenemos en Berna, donde sabemos estudió intensamente matemáticas y ciencias naturales (en la vecina biblioteca de Tschugg), además de radicalizar sus críticas al cristianismo (bajo el influjo de Herder, de Spinoza –el *Tractatus theologico-politicus*– y de un Kant moralizante, un tanto acartonado, que sirvió de plantilla para el fragmento *Das Leben Jesu*, de 1795: ¡un tema también muy de moda, tras la *Vida de Jesús* de J.J. Hess, el *Mesías* de Klopstock y la secuela de Lavater, entre 1783 y 1786, por no hablar de los paralelos entre Jesús y Sócrates –éste, por lo común, preferido a aquél–, como en el famoso opúsculo de Lessing: *Cómo se imaginaban la muerte los antiguos*, de 1769!). También de esta época es su primera publicación (anónima): una traducción y notas de las *Cartas confidenciales del País de Vaud*, de Cart, donde autor y traductor se despachaban a gusto contra el patriciado de Berna. Entre finales de 1796 y principios de 1797 (justo en la transición entre Berna y Frankfurr) surgen dos pequeñas joyas: el poema *Eleusis*, dedicado a Hölderlin en vista del próximo encuentro, y que será la única contribución poética no indigna de Hegel, y el *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (del cual ya hemos hablado). Hölderlin, en efecto, había logrado para el amigo un puesto en Frankfurt (por entonces, como él decía: «el ombligo del mundo»), y allí permaneció Hegel hasta finales de 1800. El influjo sobre él de Hölderlin debió de ser extraordinario: nunca ha vuelto a escribir Hegel tan bien y con tanto ardor y pasión: la vida, el amor, el destino y la culpa lo llevan a reivindicar un «cristianismo» *sui generis* (¡estamos bajo la égida de la «Nueva Mitología» del *Altestes Systemprogramm!*), de impronta johánica (los grandes temas: la *κενωσις* y el *πληρωμα*). Pero no sólo en los contenidos influiría Hölderlin: también lo haría en los primeros ensayos del método dialéctico. Y al final de esta etapa, encontramos otro importante fragmento (así llamado: *Systemfragment*, de 1800), en el cual aparece ya una primera versión de la luego famosa «identidad de la identidad y la diferencia» y se da primacía a la religión sobre la razón (*mutatis mutandis*, a la «razón dialéctico–especulativa» sobre el seco «entendimiento»). En 1800 lo llama Schelling, por fin, a la Universidad de Jena: la *celeberrima Salana*; allí tendrá que luchar, con un sueldo miserable, apenas ayudado por las lecciones *privatissime*, con colegas luego tan famosos como Jacob Fries (el más enemigo de todos sus muchos enemigos; Schelling se «destapó» públicamente contra Hegel sólo al final de la vida de éste) o Chr. Fr. Krause (que tanto influiría en la España decimonónica con el «krausismo»), aunque también tendría buenos amigos –aparte de su mentor, y de la lejana sombra protectora de Goethe–, como Paulus (archienemigo luego de Schelling, como abemos; con él colaboraría Hegel en la edición de Spinoza) y sobre todo como Fr. Niethammer (también él procedente del *Stift*), colaborador de Fichte en el *Philosophisches Journal*, y «salvador» y «casamentero» de Hegel, como veremos. Todo un poderoso sistema surgió entonces, del que la época nada supo. Sólo se conocieron la malfamada *Dissertation, De Orbitis planetarum* (un ataque certero contra Newton y los newtonianos, empeñados –contra Kepler– en hacer pasar por realidades físicas sus constructos matemáticos; por desgracia, en las páginas finales proponía Hegel una hipótesis sobre las distancias entre los planetas, apoyada en el *Timeo* de Platón, que exigía un número fijo de aquéllos; por desgracia, pocos meses antes había descubierto Herschel el planetoide Ceres; los enemigos se aferraron a esta «refutación» de la teoría por los «hechos» como un clavo ardiendo, y desde entonces arrastra Hegel el sambenito del idealista ignaro en ciencias que–se–lo– saca–todo–de–la–cabeza) y la mucho más afortunada *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, etc., de 1801 (un brulote contra la filosofía de la reflexión, en nombre de Schelling; pero Hegel saca la cabeza aquí y allá, demostrando una poderosa y libre personalidad). También de esta época son algunos artículos del *Kritisches Journal* (entre los que destaca *Creer y saber*); pero como los dos amigos editores no firmaban sus trabajos, durante mucho tiempo se discutiría si el respectivo autor era Schelling o Hegel (el

malévolo Fr. Schlegel decía tener al respecto un método infalible: si estaba mal escrito, era de Hegel). En fin, el duro y fructífero trabajo de Jena culminó con una doble explosión simultánea: la destrucción por Napoleón del Sacro Imperio Romano Germánico en el otoño de 1806 (batallas de Jena y de Auerbach) –se cuenta que Hegel escribió el famoso Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* bajo los cañonazos de los franceses, que desde luego se apresuraron a saquear su pobre casa mientras él huía– y la aparición de la obra citada, que habría debido ser una «Introducción a la lógica», de corte epistemológico, como hiciera el odiado Fries, pero que a partir del cap. IV se «desmandó» hasta crecer desmesuradamente y convertirse en una de las obras más extrañas y hermosas jamás escritas: a la vez un itinerario de la conciencia al Espíritu (guiada por la «conciencia filosófica» ya madura del «nosotros», hasta remansarse y unificarse con ésta en el Saber Absoluto) y una «historia concebida», por donde desfilan, recubiertos crípticamente por el proceso dialéctico, Edipo y Antígona, el Cristianismo (con su «alma bella» y su «conciencia desgraciada», pero también transfigurado –a la postre– con el «perdón de los pecados» y la «reconquista filosófica» de la muerte en cruz de Cristo), El *sobrino de Rameau* diderotiano, *Los bandidos* de Schiller, algunos toques que adelantan sospechosamente el *Fausto* (publicado sólo en 1809, pero que ya circulaba en copias entre los escogidos), la Revolución Francesa con su fría muerte, «como cortar la cabeza de una col», los dos «mundos» enfrentados, de Fichte, una maravillosamente densa «historia de las religiones», y tantas y tantas cosas heterogéneas, ordenadas sumisamente bajo la vara mágica del filósofo. Es difícil encontrar parangón para esta obra en toda la historia de la cultura (y no sólo del pensamiento); en ella se aúnan psicología, filosofía de la ciencia (el cap. III está dedicado al estudio de las fuerzas), antropología (en el cap. IV lucharán para siempre a muerte el Amo y el Esclavo: uno de los pocos mitos genuinos de que puede gloriarse la Edad Moderna), historia y religión; y al fondo, una potente estructura lógica que, por desgracia, no coincide con la explícita en los fragmentos de Jena ni tampoco con la de los escritos posteriores: los estudiosos continúan lanzando hipótesis para «exhumar» esa lógica oculta. Nunca volverá a escribir Hegel así (ni seguramente nadie, porque aquí se reúnen una plétora de conocimientos ya por entonces inabarcables –salvo para él– y una expresión poética que vivifica todas las fórmulas). Lo más curioso es que él acabaría renegando de esta obra, sujeta según el Hegel tardío al esquema kantianizante de la reflexión y a una visión «conciencialista» y demasiado individual: consecuentemente, en la segunda edición de la *Enciclopedia*, de 1827, sustituirá tácitamente la obra de 1807 por un Preámbulo (*Vorbegriff*; lit.: «Preconcepto», ¡y nunca mejor dicho!) que, éste sí, sirve de «Introducción a la Ciencia de la Lógica», y que refleja las tres *actitudes del pensamiento* (¡ya no de una conciencia individual, ni de épocas históricas!) *ante la objetividad*: una suerte de resumida «historia de la filosofía moderna», del racionalismo al «saber inmediato» de Jacobi, pasando por el escepticismo y el criticismo kantiano; en cambio, los cuatro primeros capítulos de *Pha.* ocuparán disciplinadamente (y muy reducidos) su lugar sistemático en la *Filosofía del Espíritu subjetivo* de la *Enciclopedia* (ya desde su primera edición, de 1817): entre la Antropología y la Psicología, mientras los restantes se dispersan, más de acuerdo con el «sentido común», por las *Lecciones de filosofía de la historia universal* o por las dedicadas a la *Estética* o a la *Filosofía de la religión*. Con la *Fenomenología*, Hegel ya es públicamente «Hegel» y su nombre se inscribe para siempre en esa Galería olímpica ocupada por muy pocos pensadores (digamos: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume y Kant). Pero eso le vale de bien poco al individuo Hegel, hambriento y huido. Mientras tanto, y por fortuna, el amigo Niethammer ha tenido mucha más suerte, alcanzando el cargo de Ministro de Educación y Cultura en el flamante Estado de Baviera, creado *ex novo* por Napoleón. Lo primero que Niethammer hace por Hegel es conseguirle un puesto de redactor en el *Bamberger Zeitung*, en el que por fortuna permanecerá poco menos de un año (1808: a tiempo para informar de las campañas napoleónicas en España). Hegel consideró ese puesto como un «trabajo de galeras», más que de galeradas. El periódico estaba sometido a una férrea censura y sólo podían publicarse extractos del *Mercure* y de otras publicaciones oficiales y adictas. Así que Hegel vio el cielo abierto cuando Niethammer le proporcionó un cargo mejor, y más remunerado: el de Catedrático (luego, Rector) del Gymnasium de Nuremberg (de 1808 a finales de 1816). En este importantísimo período «cuaja» el sistema maduro de Hegel, bruñido y contenido bajo la necesidad de explicar a alumnos adolescentes las líneas maestras del incipiente sistema. Los apuntes de las clases (corregidos por el propio Hegel), que terminan hacia 1812 –a partir de entonces debió limitarse a repetir, ocupado como estaba con la «Gran Lógica»–, son un verdadero modelo de enseñanza, clara y distinta. Allí se prueban por uno y otro lado las distintas configuraciones del sistema (incluyendo una estupenda «deducción» de las antinomias kantianas), y se ve cómo poco a poco va surgiendo éste. Los apuntes fueron publicados (no de forma rigurosa, como se hará en general con todos los inéditos de Hegel en esa época) bajo el título de *Propedéutica filosófica* por Karl Rosenkranz, dentro de la edición de las Obras Completas (propiciada por los discípulos, unidos en asociación o *Verein* para perpetuar la memoria del *Verewigten*: del difunto, alzado a la categoría de «inmortal»; ya hablaremos de ello en nota 676), y tras vencer innúmeras resistencias y rechazos por parte de la Escuela: ¡Hegel no *podía* haber sido profesor de Bachillerato! ¡Tal error «fáctico» debía eliminarse de la «vida del concepto»! En realidad, debemos la *Propedéutica* a la viuda de Hegel, ya que ésta dio su apoyo incondicional a Rosenkranz. Por cierto, también esta mujer, Maria von Tucher, fue un «obsequio» por así decir de Niethammer, o más bien de la mujer de éste, amiga de Maria. El matrimonio fue provechoso para el filósofo, porque la familia von Tucher formaba parte del patriciado de Nuremerg, lo cual proporcionó a Hegel entrada en la «sociedad» de la ciudad de Durero; con respecto al

«obsequio»: Hegel pidió a Niethammer (¡por carta!) que le buscara una esposa (ya que, para esos menesteres, él estaba demasiado ocupado con la *Lógica*), aduciendo que al tener ya un cargo oficial no estaría bien vista su soltería; fue una buena esposa –le dio cuatro hijos, de los cuales se haría famoso Karl, el futuro historiador y editor de la *Correspondencia* del padre–; pero, en sus viajes, las cartas de Hegel a ella van siempre firmadas: «Tu Hegel», al igual que hacía con amigos y colegas; ninguna expresión hay en ellas de amor apasionado, como p.e. el de Schelling por Caroline; es posible –es sólo una hipótesis– que Hegel amara platónicamente, aparte del furtivo amor con la criada jenense, a su desdichada hermana Christiane, idealizada por él en la Antígona sofoclea; por lo demás, las únicas expresiones hegelianas que hoy consideraríamos propias de un amante –y apasionado– se encuentran en el poema *Eleusis*, ¡y van dirigidas a Hölderlin! Aparte de dar clases a adolescentes y de casarse, Hegel escribió en la paz de Nuremberg otra obra inmortal, más «fácil» de leer y de comprender que la *Fenomenología*, seguramente más científica y sólida, pero sin duda más árida y «profesoral», lejos de todo arrebato romántico. Es la célebre *Ciencia de la lógica*, en tres libros: la Doctrina del ser (1812), la de la esencia (1813) y la del concepto (1816). De ella hablaremos largo y tendido en el *corpus*. Los tres años que median entre los dos primeros libros (unidos bajo el rótulo: «Lógica objetiva») y el tercero (la «Lógica subjetiva») constituyen el gran misterio de Hegel (en paralelo a los once años de silencio de Kant, desde la *Dissertatio* hasta la primera *Crítica*). El, tan prolífico, no escribió nada en ese período (ni siquiera como fragmentos inéditos, o apuntes), o al menos se ha perdido. Tampoco hay, como dijimos, más apuntes de la *Propedéutica*. El paso de una a otra «lógica» (o mirado más a ras de tierra: el paso de la ontología a la lógica formal –reformada dialécticamente–; de ésta a una «metodología de la ciencia»: la Doctrina de la Objetividad, apenas si esbozada en los apuntes gimnasiales de clase, y de allí a una doctrina de la Idea absoluta) debió ser enormemente fatigoso: ¡aquí –salvo en la lógica formal– no tenía modelos Hegel que seguir o criticar, sino que todo era nuevo! Pero, al cabo de cuatro años, ahí quedó ese monumento a las «hórridas sombras» de la lógica: una hazaña sólo comparable a la *Crítica de la razón pura* (al fin y al cabo, su modelo).– Por lo que respecta a la vida académica, al profesor Hegel le llegó al fin la liberación (en esta ocasión, Niethammer no tuvo nada que ver). En 1816 recibió la llamada de la Universidad de Heidelberg, y allí se encaminó. ¡Ya era catedrático de Filosofía! Y su estreno fue impresionante. Puesto que era obligatorio dictar clases en base a un manual, él creó en pocos meses la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (pero con base en los cursos de Nuremberg, desde luego). Y en seguida, en 1818, pasó a la Universidad de Berlín, como sucesor de la cátedra de Fichte. Allí permanecería hasta su muerte. Sus clases estaban cada vez más concurridas. Al fin, aparecía como adalid de las reformas del Estado prusiano, propiciadas por Stein y Altenstein, aunque el sueño de Hegel –confesado en cartas–: influir decisivamente en la política como Consejero, no se realizaría en absoluto (a lo sumo se le otorgaría el título de Caballero de la Orden roja del Aguila, de Tercera Clase). Para propulsar y cimentar filosóficamente tales reformas escribiría en 1820 los *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*. Pero poco más podría hacer en ese sentido, ya que en 1819 el estudiante Sand había asesinado a Kotzebue (un dramaturgo mediocre, de quien se decía era espía del Zar), lo cual fue tomado por el Estado como excusa (¡estamos en plena Santa Alianza!) para firmar con los demás países alemanes los Acuerdos de Karlsbad (1820), que dispararían la llamada *Demagogenverfolgung* («Persecución de los demagogos»), en virtud de la cual se restablecerá una férrea censura, se expulsará a multitud de profesores de sus cátedras y, en general, se hará todo lo posible por «restaurar» el Antiguo Régimen. Hegel mismo no fue tocado (parece que por la protección del *Kronprinz*), aunque sí fueron encarcelados algunos de sus seguidores y discípulos (tuvo incluso que utilizar toda su influencia por liberar a una personalidad tan conocida como el moderado Victor Cousin –que iba a Alemania a «importar» doctrinas para Francia–). En torno a Hegel se formará una pléyade de seguidores, algunos de verdadera valía filosófica, como K.L. Michelet, L. von Henning, H.G. Hotho y sobre todo Ludwig Feuerbach y Eduard Gans (fallecido desgraciadamente a edad temprana, y que sería profesor de Marx). También el gran poeta Heinrich Heine frecuentaría las clases de Hegel. Curiosamente, con todo, los mejores «discípulos» (J E. Erdmann y Karl Rosenkranz, por no hablar de Marx y Engels) lo serían por vía indirecta. En Berlín fundaría Hegel una revista altamente prestigiosa, los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, que se convertirá en el órgano «oficial» de la Escuela, en lucha con las facciones más religiosas y conservadoras (del lado del muy influyente Schleiermacher, Secretario de la Academia de Ciencias de Berlín), y también con las más «cientificistas» y «kantianizantes» (Herbart, en Königsberg, y sobre todo el odiado Jacob Fries, responsable en buena medida –a través de la influencia de sus libros en C.F. Gauss– de la mala fama de Hegel y los suyos respecto al conocimiento y fomento de las ciencias exactas y experimentales). Al fondo, un Schelling cada vez más rencoroso, que sólo atacaría sañuda y públicamente empero al antiguo amigo tras la muerte de éste. Una muerte bastante estúpida, por lo demás (aunque diga mucho del «profesor» Hegel). Una epidemia de cólera procedente del Extremo Oriente se abatió sobre Berlín en 1831. Hegel pasó precavidamente el verano en Postdam, con la familia (mientras Schopenhauer abandonaba precipitadamente la capital). Pero al llegar el semestre de invierno se empeñó en trasladarse –solo– a Berlín para dar clase. Sólo pudo impartir dos semanas de enseñanza. Murió, contagiado (y parece que de forma fulminante), el 15 de noviembre de 1831. Está enterrado en un pequeño cementario de Berlín (al lado de Fichte, y no lejos de Schinkel), no lejos del Spree, desde donde su mirada de águila se posó por más de una década sobre la hoy llamada «Isla de los Museos»: una soñada reunificación de los ideales de la *pólis* griega y del Estado–Nación moderno. Por allí pasó una vez el viento del Espíritu Absoluto.

mismo decía– de cocer de nuevo la vieja col, a ver si sale algo más de sustancia. Tampoco a sus obras, sin más. Primero tendríamos que ir a ellas pertrechados por el sentido de la pregunta, o sea por la dirección que nos indica a dónde mirar. ¿A quién preguntaremos, entonces, sino a nosotros mismos, los perplejos finiseculares de este cabo de Occidente? He aquí una pregunta reflexiva, no una pregunta que se contente con restos, al estilo de: «¿qué nos resta hoy, aquí, ahora, de un Hegel?»[669] Pues quizá no sea hoy demasiado tarde (como parece pensar Derrida) para hacer la pregunta por el sentido de Hegel, sino al contrario: es posible que ella venga *demasiado pronto*. ¿Demasiado pronto, para un pensador que murió hace ciento sesenta y cinco años, y que desde luego no se creía ni quería «profeta», adivinador del porvenir? Ciertamente, si dejamos de medir el tiempo de manera cronológica, física[670], e intentamos preguntarnos por el «tiempo de la filosofía»: no el lineal, comenzado –como si de estaciones ferroviarias se tratase– con Tales de Mileto terminado...; bien, todavía no habría terminado, pues aún se siguen escribiendo libros de filosofía o sobre los filósofos (como, sin ir más lejos, es el caso de este mismo manual, de andar tan fatigado y lento como los bueyes de Bousoño). Ni tampoco el cíclico, según dicen que dijo justamente Hegel (y que habría terminado con él –con la ambigüedad que rezuma toda «terminación»– para jolgorio y chanza de los posteriores, que «refutan» al pensador exclamando: ¿no ven Vds. cómo seguimos viviendo, cómo sigue existiendo la Historia, el Arte, la Religión, sin que vislumbremos final por ninguna parte?).

Es verdad que el propio Hegel afirmó una vez, en 1807, que: «el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y que aparece en el tiempo hasta tanto no *comprehenda (erfasst)* su concepto puro, es decir, hasta que no cancele el tiempo.»[671] Y parecía insinuar incluso que ese paradójico momento había llegado, ya que ahora podía ***ser absolutamente sabida*** la meta de la filosofía, a saber: «la revelación de la profundidad, y ésta es el ***concepto absoluto***» *(Offenbarung der Tiefe)*, el cual «asume»[672] tanto la profundidad espiritual

---

Tales son las palabras, también inaugurales –y también separadas de todo posible inicio, como las de Platón citadas por Heidegger–, de *Glas*, de Jacques Derrida (1972; Éd. Denoël/Gonthier. París 1981, hoja 1, p. izda.).

[670] Como si los tiempos (conjurados de nuevo por nuestra pregunta) se limitasen a arar un campo ya dispuesto, y hasta trillado: «Pasan los años, fatigados, lentos,/ como bueyes en campos amarillos», decía Carlos Bousoño.

[671] *Phanomenologie des Geistes* (= *Pha.*). Citaremos esta obra según la edición académica: *Gesammelte Werke*. Hamburgo (o Dusseldorf, según se ponga el acento en el sello editorial: Meiner, o en la promotora de la edición, la Academia de Ciencias de Renania del Norte / Westfalia) 1968s. Cuando se cite por esta ed., la indicación del vol. irá separada de la de la paginación por dos puntos. Aquí: *Pha*. 9: 429. En el caso de *Pha*. citaremos también, separada por punto y coma, la tr. de W. Roces (aunque aquí, y en todos los demás casos, la versión sería mía): *Fenomenología del espíritu*. F.C.E. México 1966. O sea: *Pha*. 9: 429; 468. Para otras obras, salvo indicación en contrario, citamos por la edición Michel/Moldenhauer: *Werke* (= *W.*) Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970 (20 vols.).

[672] Traduciremos por «asumir» y sus derivados el famoso verbo *aufheben*, que significa a la vez suprimir, conservar y elevar. Tarea de la filosofía sería en efecto la comprensión de la *autosupresión* (en virtud de la salida a la luz de las contradicciones internas) de las determinaciones configuradoras de la realidad y el pensamiento, pero en cuanto a su presunción de valer por sí mismas e inmediatamente (así, suprimir no es aniquilar, sino «poner en su sitio», recortar ambiciones desmedidas); esa «supresión» implica pues, al punto, una «conservación» de tal determinación, pero en un plano de integración superior (digamos brevemente: al explicar algo, éste decae en sus derechos de tener existencia y sentido propios, aislados; y en cambio queda integrado en una red de significatividad, a saber: las «razones» por las que la cosa es y es concebida); y en fin, esa «conservación» implica también –contra la presunción de la «cosa» o «pensamiento» como pura identidad, sin mancha ni enlace con nada– una «elevación», ya que algo es de más alto rango cuando está aunado con lo demás: se entrega a ello y a cambio es «reconocido» como «partícipe».– Se ha elegido el verbo «asumir» porque: 1) implica en castellano un «hacerse cargo», y no un abandono (como parece sugerir: «suprimir») ni un «ir más allá» de la cosa considerada (como en: «superar» o «sobrepasar»); la «cosa» sigue existiendo, pero integrada en un plano superior, que la toma a su «cuidado» o a su «cargo»; 2) las operaciones comunes de la lógica –como sabemos por Kant– son *subsumir* (o determinar: poner un caso B bajo una ley A) y *reflexionar* (bus-

(extendiéndola o exponiéndola así) como su propio *tiempo* (*Pha.* 9: 433; 473). Sin embargo, en la misma obra (y en un famoso Prólogo escrito *después* de ésta, o sea, cuando el espíritu –ya hablaremos sobradamente de él– habría presuntamente alcanzado el saber de sí mismo y, por ende, cancelado el tiempo), dice Hegel: «No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a un nuevo período.» (9: 14; 12). Para complicar aún más las cosas, en otro Prólogo no menos célebre (el de la *Filosofía del derecho* de 1821), dice en cambio: «Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris es que ha pasado entonces una configuración de la vida, y con gris sobre gris no se deja ésta rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva comienza sola y primeramente su vuelo con la irrupción de la *Dammerung.*» (*Rechtsphil.*; *W.* 7, 28). ¿Por qué se ha dejado *Dammerung* sin traducir? El término es ambivalente, en alemán: significa tanto «crepúsculo» como «alba». Y en efecto, en las representaciones míticas de la Creación (baste pensar en el *Génesis*) la «grisalla» del mundo (allí donde se tocan y entremezclan sus colores luz –blanco– y tinieblas –negro–) es *previa* a la distinción y alternancia del día (que, en las sombras, muestra míticamente su procedencia de la noche) y de la noche (que en las luminarias celestes conserva una huella del día). De modo que no hay aquí contradicción: el «tiempo de parto» de un período nuevo coincide exactamente –como límite *común*– con el envejecimiento de una época, que ahora va al ocaso. La *Dammerung* es ambas cosas: en ella se da el vuelo nocturno de la lechuza (el ave de la sabiduría) y el canto del gallo (como, según anécdotas, habría confesado privadamente Hegel, sea a Michelet, sea a Heinrich Heine). El filósofo está situado en ese «cruce» de los tiempos, de modo que «comprehende» el pasado, no en un momento puntual e indiferente, sino en un «presente especioso» (según expresión de Whitehead), en el que toda la profundidad de los tiempos se halla a la vista y, por ende, se anuncia un nuevo «avatar» del Espíritu, que al filósofo, sin embargo, no le está concedido penetrar, ya que: «Por lo que hace al individuo, cada uno es sin más un *hijo de su tiempo.*» Y Hegel continúa: «así, también la filosofía es *su tiempo, comprehendido (erfasst) en pensamientos.*» (*W.* 7, 26). Pero de la misma manera que ser «hijo de su tiempo» no es ser un «saltamontes» que salta de «ahora» en «ahora», sino *recapitular* por completo y encarnar individualmente no sólo el resultado por el que una época es ésta, y no otra, sino el *proceso* de integración de todas la épocas en la propia, así también la «comprehensión» pensante del tiempo de la filosofía (y adviértase que Hegel usa el mismo verbo: *erfassen*, en 1807 y en 1821) significa la «cancelación» de éste. Pues sólo ella permitiría decir del mundo que viene que es un tiempo «nuevo» (de lo contrario, sería pura rutina: cuestión de cronología).[67] Un tiempo que, precisamente

---

car un universal –A– para un ejemplo dado: B); Hegel piensa que ambas operaciones son derivadas: en la primera, no subsumiríamos si no presupusiéramos un fundamento común a B y A, que permitiera el «paso»; en la segunda, no buscaríamos una ley adecuada si ésta no estuviera ya de algún modo contenida, «irradiando» en el ejemplo particular; ahora bien, justamente la *reflexión* interna de la *subsunción* es la *asunción*, del latín *ad sumere*: ir a buscar «desde dentro» aquello bajo lo cual situarse, pero porque ello es la esencia o verdad de la cosa misma «asumida»; 3) un buen ejemplo del uso de «asumir» o «asunción» nos es dado por el lenguaje religioso: hablamos de la elevación o Ascensión de Cristo al Cielo, porque ésta se hace en virtud de la sola fuerza de su propia divinidad, y en cambio de la Asunción de María (que es elevada, no se eleva a sí misma), porque ésta «sube» por su *función* relativa (ser Madre de Dios), por estar «integrada» en la «economía de la salvación», y no por su mera condición individual.

No honra demasiado al pensamiento quien afirma que nuestra época es distinta a la de Hegel *porque* han pasado 165 años de su muerte; también pasaron 165 años (y muchos más) desde la fundación de Roma hasta el paso del Rubicón por César, y los romanos seguían considerándose sin embargo tan «romanos» como sus ancestros (y ello, por no hablar de Egipto o de la antigua China). Y a la inversa, entre 1916 y 1917 (o entre 1988 y 1989) pasó cronológicamente sólo un año: pero en un caso tuvo lugar la Revolución de Octubre (que obligó a revisar y «reescribir» todo el pasado) y en el otro la caída del muro de Berlín (con cambios hacia adelante y «hacia atrás», que todavía no estamos en condiciones de «comprehender»).

por ser «nuevo», no puede ni debe ser «vaticinado» por el filósofo, que se queda así al margen, en la «otra orilla», como Moisés a la vista de la Tierra Prometida: «La filosofía tiene empero que guardarse de ser edificante.» (*Pha*. 9: 14; 11).

Ahora bien, si hemos exonerado así a Hegel del absurdo cargo (tan manido) de «cierre» del tiempo, del pensamiento y hasta de la existencia (según eso, ya no habría más que hacer: ya habría llegado el Santo Advenimiento, que nos limitaríamos a «contemplar» pasivamente), a la concepción genuina del filósofo parece acecharle ahora un peligro diametralmente opuesto: el del *relativismo* e *historicismo*. Pues si el pensador ha de limitarse a mirar atrás, como los cangrejos, para «pensar» lo sucedido, entonces deja a la nueva época al albur de las contingencias[674] mientras congela y «santifica» el pasado (diciéndose: «si ha ocurrido así es *porque* tenía que ocurrir necesariamente así»). De modo que por un lado no habría que hacer más que pensar –cosa cómoda que no compromete a nadie, pero que deja las cosas «como están»–, y por el otro (el del futuro a la puerta) no habría que pensar, sino solamente hacer, con furia irreflexiva. De manera insuperablemente mordaz denunció Nietzsche este «mirar hacia atrás sin ira», esta literal *sinecura* del pensamiento: «A esa historia entendida a lo Hegel se la ha llamado, en son de burla, el desenvolvimiento de Dios sobre la tierra, el cual Dios, empero, es uno fabricado por la historia. Este Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las seseras hegelianas y ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación; de modo que para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del Universo coincidían en su propia existencia berlinesa. Mirándolo bien, Hegel hasta debía decir que todas las cosas posteriores a él debían reputarse una mera coda musical del rondó histórico mundial, más propiamente una superfluidad. No decía esto: en cambio ha inculcado en las generaciones imbuidas de ese modo de pensar esa admiración por el "poder de la historia" que, de hecho, se trueca a cada rato en admiración descarada por el éxito y lleva al culto del hecho consumado, culto para el cual se ha introducido ahora esta consigna muy mitológica, y auténticamente alemana: "amoldarse a las realidades". Pero quien ha aprendido a doblar la espalda y agachar la cabeza ante el "poder de la historia" termina por asentir con la cabeza, en un gesto maquinal–chinesco, a cualquier poder establecido, ya sea un gobierno o una opinión pública, o bien una mayoría numérica, moviendo sus miembros exactamente al compás a que algún "poder" tira del hilo. Si todo éxito comporta una necesidad racional: si todo acaecer significa el triunfo de lo lógico o de la "idea", ¡a ponerse de rodillas y recorrer arrodillado toda la escala de los "éxitos"!»[675]

La larga cita de Nietzsche no tiene desperdicio; y precisamente por su carácter «intempestivo» resulta seguramente más actual que nunca, en esta época nuestra de «relativismo cultural». Pero, justamente, Hegel: «No decía esto». Y lo que es más: tampoco lo «debía decir», siendo muy discutible eso de que lo «ha inculcado en las generaciones». Con esta interpretación, Nietzsche cae, sin pretenderlo, en una consideración a su vez *causal* y *determinista* de la historia en general, y de la historia del pensamiento en parti-

---

[674] Y así, al final del Manuscrito (¡también de 1821!) de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (= *Ph.Rel.)*, un Hegel aparentemente desalentado y asqueado por las circunstancias de su propio tiempo (¡y no era para menos! Prusia dejaba atrás las reformas y se encaminaba a un negro reaccionarismo e integrismo) dice que la filosofía: «se despreocupa de cómo le vaya al mundo» y que ella «no entra en tratos con él» (literalmente: «no va con él»: *mit ihr nicht zusammengehen)*. Y concluye: «Cómo se *configure* no es *cosa nuestra*.» (17: 300). En la excelente ed. de Ricardo Ferrara (Alianza. Madrid 1984–1987): III, 94.

[675] *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* Ed. K. Schlechta. Frankfurt/M., Berlín, Viena 1972; I, 263. (*De la utilidad y la desventaja del historicismo para la vida*. *Obras completas*. Tr. P. Simón. Prestigio. Buenos Aires 1970; I, 675s).

cular. Si esto fuera así, entonces César, Buda, Cristo, Napoleón y toda la lira serían responsables de lo que nos pasa; y Platón, Aristóteles, Hegel y demás lo serían de lo que las generaciones –por ellos «inculcadas»– pensásemos (con lo que Nietzsche habría caído en lo mismo que él critica). Un pensador no es sino muy parcialmente responsable del influjo posterior de sus obras, y cada generación tiene el «Hegel» que se merece (al igual que cada época tiene su imagen de «Grecia»). Justamente una tarea de alta relevancia (limitada aquí al espacio de una mera nota) sería la de atender a la «historia de la recepción» de los textos hegelianos.[676]

---

[676] La cual depende a su vez de la edición de esos textos. Lo primero a tener en cuenta es que –dejando aparte recensiones y opúsculos polémicos– Hegel mismo publicó muy poco: la *Fenomenología* (= *Phä.*; Bamberg/Würzburg 1807), la *Ciencia de la lógica* (= *WdL*; Nuremberg 1812/1813/1816; al poco de morir saldría una muy reelaborada versión del primer libro: Stuttgart/Tubinga 1832), las tres versiones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (= *Enz.*; Heidelberg 1817; Berlín 1827 y 1830; salvo indicación en contrario, se cita por la 3ª ed.) y los *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política en compendio* (= *Rechtsphil.*; Berlín 1820, aunque en el libro apareció como fecha: 1821). Teniendo en cuenta que *Enz.* y *Rechtsphil.* están expresamente dedicados «al uso de sus lecciones» y divididos en parágrafos que, al modo de *aide-mémoire*, él desarrollaba luego por extenso de viva voz, puede decirse que los únicos libros «de verdad» de Hegel son *Pha.* y *WdL.*– Los primeros editores, discípulos de «derecha» y «centro», unidos en una «Asociación de amigos del difunto» o *Verein von Freunden des Verewigten* (*Samtliche Werke*, 1832–1845; 21 vols.), convirtieron a su «Hegel» en un paradójico «difunto inmortal» (*Verewigter*: el término –un tanto enfático– se usaba para referirse a los fallecidos; pero, literalmente tomado como «el Eternizado», ilustra muy bien lo que los píos discípulos querían hacer de Hegel), levantando un «monumento para siempre» (que diría Tucídides) con sus «obras», compuestas en su mayoría por ellos mismos a base de retales de manuscritos, clases de diversas épocas entremezcladas y apuntes de oyentes (este proceder es especialmente llamativo en la ed. de *Enz.*: tras los parágrafos y notas de Hegel se añaden *addenda* o *Zusatze*, a veces de gran extensión; de legitimidad no probada, son empero muy útiles para la mejor inteligencia del texto. Por lo demás, Hermann Glockner reproducirá la edición completa de la *Verein* en facsímil –limitándose poco menos que a cambiar el orden de los vols – en la llamada *Jubilaumsausgabe: Sämtliche Werke. Jubilaumsausgabe in zwanzig Banden, einer Hegel-Monographie und einem Hegel-Lexikon*; 26 vols. en total. Frommann; Stuttgart 1927–1940; la última reed. –revisada y mejorada en la ordenación cronológica– es de 1964s; en algunos casos sigue siendo imprescindible, ya que la ed. de la *Verein* es inaccesible al público y algunas obras –p.e. la 1ª ed. de *Enz.*– sólo se encuentran aquí. De todas maneras, es muy significativo que la Editorial no ofrezca hoy *S.W.* tanto por su valor intrínseco cuanto por la «historia efectual» de esos textos en el s. XIX: «El hecho de que [esta edición] ofrezca la obra de Hegel en la forma en que ejerció una influencia inconmensurable en el pasado siglo le confiere un valor permanente». *Gesamtverzeichnis* de Frommann para 1996/97, p. 154).– Y en efecto, según iba publicando la *Verein* las *S.W.*, los «jóvenes hegelianos» las iban leyendo –entre el fervor y la crítica–, imprimiendo a Hegel un viraje revolucionario, como si éste hubiera sido un precursor del *Premarzo* (Bruno Bauer, un «enano infiltrado» en la *Verein*, haría del maestro un ateo rabioso y anticlerical). Rudolf Haym, a mediados del siglo, expandiría en cambio la «leyenda negra» del Hegel servidor del Estado Prusiano, que aún perdura. A partir de la guerra franco-prusiana, Hegel es olvidado (o sea, tratado como un «perro muerto», como Marx diría de él y él mismo había dicho de Spinoza), mientras que, en 1907, la interesada edición de los escritos de juventud (llamados muy significativamente: *Theologische Jugendschriften*, «Escritos teológicos de juventud») hacía de Hegel –bajo la guía del muy guillermino Wilhelm Dilthey y del editor, H. Nohl, su cuñado– un vitalista y apasionado panteísta, cuño y prez del «espíritu germánico» y demás anuncios del amenazador pangermanismo. Una nueva edición de algunos textos, llevada a cabo por el teólogo Georg Lasson (1905–1911, en la *Philosophische Bibliothek* de Meiner; antes, en Leipzig; ahora en Hamburgo) tendía a presentarlo como un fiel y conservador luterano (el sucesor de Lasson, Johannes Hoffmeister, planeó entre 1952 y 1955 –año de su muerte– una «*Neue Kritische Ausgabe*» en 35 vols., de la cual aparecieron sólo unos pocos –la ed. más usada de *Pha.*, todavía hoy, es la suya de 1955–, y desde luego no merecedores de la denominación: «Edición crítica»). Mientras, en vísperas de la Revolución Rusa, Lenin se hacía lenguas enrre 1914 y 1916 del «progresismo científico» de la *Lógica* y otras obras (ver sus *Cuadernos filosóficos*. Ayuso. Madrid 1974); y poco después –en 1929– Theodor Haering (*Hegel, sein Wollen und sein Wirken*) intentaría ganar a «Hegel» para la causa de la «revolución conservadora», enseguida desvelada como nacionalsocialismo (¡repárese en que el segundo centenario de la muerte de Hegel se celebró en 1931!), mientras que, en la guerra fría, Georg (o György, según preferencias nacionalistas) Lukács intentaba probar en 1954, con los mismos textos en la mano que Dilthey, que el joven Hegel (incluida la *Fenomenología*) había sido tan revolucionario como el que más (y hasta –insinuaba *sotto voce*– más «marxista» *avant la lettre* que muchos marxistas hodiernos. Véase su estupendo –en los

¿Qué nos «merecemos», hoy, de Hegel? Y bien, esta época, volcada vertiginosamente al fin del milenio, ha estado obsesionada por lo que Heidegger denominara *Abbau* («desmantelamiento») y Derrida *déconstruction:* sacar a la luz las entretelas, el tingladillo de la antigua farsa de la metafísica, o sea de las grandes y redondas palabras en las que Hegel

---

dos sentidos del término–: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo. Barcelona 19762). También el hegelo–marxismo de la Escuela de Frankfurt utilizará a Hegel para escapar de un esclerotizado *Diamat*, o sea: de la «escolástica soviética». Ver p.e. Th.W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus. Madrid 1969, y mi crítica (*Hegel, desde Adorno. En torno a «Tres estudios sobre Hegel»*. CRISIS 70–71 (1971) 142–150). Después, el auge del freudo–marxismo y los acontecimientos en torno a Mayo de 1968, harían que un Herbert Marcuse (que había leído antes a Hegel desde su maestro: Heidegger. Ver *Ontología de Hegel*. Martínez Roca. Barcelona 1970), interpretara al filósofo en conexión con Freud y Marx, y como precursor progresista (que para eso estaba Marcuse en Berkeley) de las *Social Sciences* (ver *Razón y revolución*. Alianza. Madrid 1971). En 1968, la edición académica (*Gesammelte Werke* = G.W.; bajo el auspicio de la Academia de Ciencias de Renania del Norte/Westfalia, con sede en Dusseldorf; hasta ahora, 14 vols.), coordinada por Otto Pöggeler desde el Hegel–Archiv de Bochum, comenzó a publicar antes que nada (y ello no se debía a puras razones filológicas) los textos del período de Jena, hasta entonces poco y mal conocidos, en detrimento del Hegel de Berlín (y de Nuremberg: han pasado casi treinta años del primer volumen publicado: el 4, y seguimos sin tener el vol. 10, correspondiente a ese crucial período). Las lagunas todavía existentes en las G.W., cuyos vols. no van apareciendo por orden cronológico (¡todavía falta el 2, dedicado al período de Frankfurt!), hacen que la edición más usada y asequible siga siendo la *Theorie–Werkausgabe* (= *W.*) de Eva Moldenhauer y K.M. Michel para Suhrkamp. Franfkurt/M. 1970; 20 vols. Aun basada en la ed. de la *Verein*, introduce numerosas mejoras filológicas, añade gran cantidad de textos, y es preferible en general a las S.W. de la *Verein* y de Glockner.– En todo caso, es de justicia reseñar que con la publicación de G.W. aparecía, junto al «Hegel» de siempre –pero ahora *ab omni naevo vindicatus*–, un «nuevo» Hegel (el de Jena), listo para ser asimilado por la «ética discursiva» de Habermas y compañía. Ahora, cuando se están publicando de manera muy cuidadosa, aunque todavía «precrítica» –como preparación para la ed. en G.W.–, manuscritos y apuntes de las clases berlinesas (*Vorlesungen*; también en Meiner, Hamburgo), los estudiosos comienzan a darse cuenta del «montaje» de la *Verein*, lo cual está ayudando a cambiar radicalmente la imagen de «Hegel».– Y todo ello, por no hablar de Francia, que hizo de las tres «H» (Hegel, Husserl y Heidegger) sus *maîtres a penser* (convenientemente denostados luego por los ya olvidados *jeunes philosophes* del Post–Mayo), mezclando maravillosamente a Hegel con Marx, Heidegger y Freud, sobre todo a partir de los esfuerzos de Jean Hyppolite y de Jacques d'Hondt, sobrepasados desde luego en influencia por ese «libro» increíble (tan hermoso, rotundo y apasionante como falaz) que recoge las lecciones de Alexandre Kojève (un ruso exiliado) en el *Collège de France* del París ocupado de los años treinta, y cuya trad. ha sido editada en Argentina en tres vols., de títulos tan elocuentes como: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel* y *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Siglo XX («La Pléyade»). Buenos Aires 1975 y 1972, respect. (porque la *Introduction à la lecture de Hegel* no se tradujo por orden). Difícilmente se entiende la filosofía francesa actual (hasta Foucault y Derrida, al cual hemos ya citado) sin ese libro «pre–post–existencialista» y «pre–postmoderno», que eleva a la *Fenomenología del espíritu* –interpretada por su Sumo Sacerdote– a una premonición del «Libro Absoluto» mallarmeano. De mayor actualidad (y menos enjundia) es la descarada utilización de «Hegel–Kojève» en favor del *New World Order* neoliberal llevada a cabo por Francis Fukuyama, en un notorio artículo: *El fin de la historia*, publicado aquí en CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA (1990/91), 85–96, y luego «hinchado» como libro (ver al respecto mi *La fine della storia secondo Francis Fukuyama*, en IL PENSIERO XXXV (1995/2) 67–81).– Bien se ve por todo lo anterior que hablar de «lo que ha dicho verdaderamente Hegel» es empresa tan desesperada como inútil. *Grosso modo*, con todo, y desde una perspectiva «política», puede decirse que nuestra época invierte por entero las interpretaciones anteriores: ni el socialismo «feuerbachiano–marxista–leninista–maoísta» ni las filosofías de la vida y su siniestra derivación en el «nacionalsocialismo» son vistos como el resultado maduro de las enseñanas del «precursor» Hegel, como si éste fuera un «San Juan Bautista» cualquiera; al contrario, esos movimientos son a su vez considerados, no sólo como mezquinos y hasta poco presentables epígonos, sino más bien como «perros muertos» (con el peligro que ese interesado desprecio y «olvido» entraña; cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*. París 1993, y *Back from Moscow in the USRR*, en V. Vitiello (ed), *Ritorno da Mosca*. Milán 1993). Actualmente se tiende a leer fructíferamente a Hegel como un aventajado «compañero de viaje» de Habermas y Apel (es el caso p.e. del argentino Julio de Zan), como el pensador de la crisis de la Modernidad, visto desde la «descomposición» del milenio (así, entre nosotros, José María Ripalda) o, en compañía del antes «archienemigo» Schelling, como promesa de una renovada «edad del espíritu» (cf. E. Trías, *Lógica del límite* y *La edad del espíritu*, ambos en Destino. Barcelona 1991 y 1994). En el sentido muy amplio de una lectura hegeliana «religiosa» (ciertamente, no ortodoxa) y «post–nihilista», podría citarse a algunos mentores de la filosofía italiana actual, como Massimo Cacciari (*Dell'Inizio*.

parecía moverse tan a gusto: él, el arquitecto de un Sistema omnicomprensivo en el que Jerusalén, Atenas, Roma (la Imperial y la Católica, si es que hoy nos es ya lícito diferenciar entre ambas) y Berlín (la Capital–promesa del pujante Estado–Nación, en la que se conciliarían Naturaleza y Espíritu, Selva y Ciudad) se ensamblarían y ajustarían para formar un Todo armónico. Pero ese gran Constructor habría fracasado; por tierra estaría su «edificio inteligente»: la última *epistéme* en la que ha buscado refugio el hombre europeo, tan ufano de sus triunfos como medroso de la amenaza exterior: del «peligro amarillo» (nuestro filósofo murió del cólera asiático, no se olvide); de Africa, esa unidad maciza, cerrada en sí y refractaria a costas y litorales, incapaz de diferencias y distingos (cf. *Enz*. § 393, Z.); de América, ese continente estrangulado en su centro, y que en su parte norte albergaría la promesa del futuro, si es cierto que la civilización traza su curso histórico en paralelo al del Sol: de oriente a occidente. ¿También Hegel podría haber dicho: «Después de mí, el diluvio»? *Euro–*, *logo–*, *falocentrismo*: demasiados «centros» para un hombre solo, acusado además de promover la *estatolatría* (el caldo de cultivo del chovinismo y los totalitarismos); y más: denunciado por Heidegger como el Gran Cumplimentador de la *ontoteología*, es decir del núcleo de la metafísica occidental, olvidadiza del Ser en provecho de los entes, a cuya base y en cuya cúspide yacería y se alzaría, orondamente reflexivo, el *theos*: a la vez sólida fundación de lo real y férrea fundamentación lógica de toda verdad.

¿Hay que olvidar a «Hegel», entonces? Pero es posible que ese hombre tuviera algo inquietante, profundamente perturbador en sí; es posible que ese «viejo corazón cansado» (como gustaba de denominarse epistolarmente ante sus amigos) no se hubiera hecho ilusiones respecto a la resistencia del *lógos* frente a la marea que él veía subir, como un dragón de sangre y fuego, amenazando con anegar a Europa: una marea en la que entrelazaban sus fangosas aguas la «religiosidad» fanática (encerrada egoístamente –sin credo ni doctrinas comunes, solidarias– en el corazón tibio e inocuo de individuos en cambio fríos y calculadores, hacia fuera), el «maquinismo» industrial y tecnocientífico (aliado con la rampante burguesía del *homo oeconomicus)* y el «nacionalismo» competitivo, decidido a erigir en su más rancio Altar a la Nación (cohesión última de las viejas Furias de la sangre y del suelo), apenas disimulada bajo la careta hipócrita del Estado de Derecho y revestida del manto de una Divinidad humana, demasiado humana[677]. Es posible que su *frialdad* legendaria, que dice las cosas como son y no como *debieran* ser (tal es su crítica constante al «idealismo» de Fichte), y que sin embargo las dice en el nombre de la razón, sea más esclarecedora y aun «curativa» hoy que tantas proclamas fogosas e interesadas en el derribo inmisericorde de todo lo existente para forjar un orbe nuevo, sin mácula ni tacha. En el momento de la resaca, ya de vuelta del vértigo embriagador en que nos envolvieran quienes promovían con denuedo entre nosotros el apocalipsis para ver bajar luego de las alturas «un nuevo cielo y una nueva tierra», nada sería más peligroso que la huida pseudorromántica a «paraísos artificiales» o el conformismo fatalista ante lo establecido (aunque ya no para venerarlo, sino para buscar –como el Cándido volteriano– un pequeño rincón al que no llegase por entero su arrasadora banalidad). Frente a todos ellos –el revolucionario formalista, el escapista visceral y el resignado nihilista–

Milán 1990) o Vincenzo Vitiello (*Dialettica ed ermeneutica*. Napoles 1979; *La palabra hendida*. Serbal. Barcelona 1990; *Cristianismo sin redención*. Trotta. Madrid 1997). Yo mismo me acerco a esa tendencia, acentuando sin embargo los rasgos «nihilistas» y «post–románticos» de Hegel (ver *Hegel. La especulación de la indigencia* Granica. Barcelona 1990, y *La estrella errante*. Akal. Madrid 1996).

[677] *Über die Religion der Griechen und Romer* (1787): « Ellos [los sacerdotes] se dieron cuenta de que los pueblos por nada se dejan conducir tan voluntariamente como por la religión... La plebe de todo pueblo atribuye a la Divinidad propiedades sensibles y humanas, y cree en recompensas y castigos arbitrarios.» (*Dok*., p. 46s).

las claras palabras de Hegel pueden tener hoy más vigencia que en su propio tiempo: «Cada uno se figura ser mejor que su propio mundo. Quien es mejor, se limita a expresar mejor que los otros ese mundo suyo.»[678] ¡Expresar el mundo no es bendecirlo ni justificarlo, sino decir la verdad –situada– de él desde y en él! En un «mundo propio» (no en el mejor de los posibles) están contenidas también las esperanzas frustradas, los lamentos y el clamor por la injusticia, todo un legado en suma de vejaciones y sufrimientos, de humillación ante «los horrores del mundo objetivo».

Cuenta el viejo Esopo que un viajero fanfarrón, tras su vuelta de la isla de Rodas, se jactaba de haber dado allí un gran salto, según podrían atestiguar los rodios. A lo que los presentes replicaron: «¡Aquí está Rodas! ¡Salta aquí!»[679] Lo mismo contesta Hegel a los «arbitristas» y prefiguradores de paraísos futuros: *Hic Rhodus, hic saltus*. (*Rechtsphil.*, *Vor.*; *W.* 7, 26). O con una pequeña y donosa variación: «*Aquí* está la rosa, baila *aquí*.» Y continúa: «Lo que se halla entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad efectiva y presente, lo que separa a aquélla de ésta e impide su satisfacción, es la ligadura de algo abstracto, no liberado hasta hacerse concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y regocijarse de éste; tal intelección racional es la *conciliación* con la realidad efectiva, que la filosofía concede a quienes por una vez sintieron la interna exigencia *de pensar conceptualmente (zu begreifen)*, conservando en aquello que es lo sustancial también y del mismo modo la libertad subjetiva» (7, 26s). ¡Y es que, si la razón es a la vez tanto espíritu como realidad, entonces la liberación de lo «abstracto» hasta convertirlo en «concepto» no es una pura operación mental que deje incólume el lado real, afectando así tan sólo a la «cabeza» de un individuo, sino un cambio radical en ambos respectos: en el espiritual y en el real! ¡La conciliación no es sometimiento ni sujeción de un extremo al otro! Ni acomodación resignada a «lo que hay», al «presente», pues, ni reducción violenta y fanática de éste a lo que «uno se figura» que deben ser las cosas.

Quizá el logro más difícil –y menos entendido– de la filosofía hegeliana sea precisamente su intelección del *lógos* (de eso que llamamos «pensar objetivo») como un ir de consuno, un co–incidir realidad efectiva y pensar subjetivo en la *actividad* (en la *enérgeia)* del concepto, y no desde luego un quieto y pasivo pensar abstracto, reproductivo, que deja las cosas presuntamente como están (ni tampoco un «ir más allá» de ellas con la infatuación del corazón, que, si inerme, vuelve a dejarlas como están –tal la ensoñación romántica– o, si se hace fuerte, las destruye desatento, destruyéndose también con ellas). Tal como «están» las cosas, *sic rebus stantibus*: en ese estado mostreno, de inmediatez y como «de cuerpo presente», las cosas son tan falaces y unilaterales como la imagen u opinión que uno se hace de ellas. Para Hegel, el *ser*, de verdad (y el ser *de verdad)* no es lo presente y disponible «a la mano» (aunque sea una «mano» mental), porque nada *es*, sin más, como si de una piedra se tratare; y tampoco el *pensar de verdad* es una «ocurrencia» mental. Ambas: «cosas presentes» y «ocurrencias» (que se hacen pasar por «ideas»; hasta se habla de tener una buena o una mala idea), son en verdad abstracciones, muñones del concepto realizado (o lo que es lo mismo, de la realidad conceptualizada: de la Idea). Sólo que un «muñón»[680] no se repara clamando por la mano

[678] *Aphorismen aus der Jenenser Periode* (recogidos en: K. Rosenkranz, G.W.F. *Hegels Leben* (1844). Darmstadt 1977, p. 550).

[679] Hegel conocía la anécdota por una traducción de Lessing de S. Richardson, *Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln*. Leipzig 1757, p. 107s.

[680] Lo del muñón no es un mero símil con fines didácticos, sino que se «desprende» del ataque hegeliano al formalismo *abstracto*, tal como se nos dice en un tremendo Aforismo de Jena: «La respuesta que *Robespierre* tenía dispuesta para todo –ya hubiera pensado uno tal cosa, hecho tal otra, pretendido esto o dicho lo de más allá– era: *la mort!* Su uniformidad es soberanamente aburrida, pero vale para todo. Queréis la levita: aquí la

desaparecida, ni tampoco siquiera implantando una mano mecánica, sino haciendo ver las circunstancias concretas que condujeron a esa pérdida. Que el mundo sea racional no significa decir «amén» a lo existente y aseverar que todo está bien, sino elevarse a la contemplación del Todo como una coherencia global, en la que necesariamente juegan su papel la mezquindad y la mentira, la injusticia y la muerte: todas las *negatividades* del mundo, todas esas «abstracciones» que urgen hacia una conciliación, lo cual implica desde luego su transformación. Pero: ¡Salta aquí! Inteligir la desesperación no es sustituirla por la nueva esperanza de un mundo futuro o de los «trasmundos», sino «desmontar» fríamente todos esos mecanismos de compensación y aprender a vivir una vida mortal. Algo no muy diferente nos enseñaba Kant –recuérdese– con su «hombre desesperado», el cual no encontraba gusto alguno en la vida, y sin embargo decidía seguir viviendo. Pero con una distinción capital: en Kant, ese hombre tenía que sobrevivirse a sí mismo *por deber*; en Hegel, porque ha aprendido a insertar su vida individual, limitada, en la Vida universal, concreta: porque ha sabido reconciliar su mortalidad con la Vida que vive de y se sostiene en esas muertes. Y es que el pensar no es un suelo firme, un *fundamentum inconcussum* sobre el que posar, inmóviles, las cosas y la propia existencia, como si fueran soldaditos de plomo, sino un flujo (lógicamente organizado) de mutación y cambios constantes: como el agua. «El agua es un elemnto bien frío y malo y, sin embargo, a la vida le va muy bien allí. ¿Acaso debe ser el pensar un elemento mucho peor? ¿Acaso debe el Absoluto encontrarse así de mal en él y realizarse allí también de mala manera?»[681]

Hay además otra buena razón para leernos, hoy, a nosotros mismos en «Hegel»: gracias a los esfuerzos de la edición académica, así como de las lecciones y apuntes como preparación para éstas, ha quedado definitivamente en entredicho la imagen del pensador *hipersistemático*, que construyera sus doctrinas pieza a pieza como si de un juego de construcciones se tratase. El «sistema» aparece más bien como un *desideratum*, tras el cual se va como en pos de un principio regulativo (en el sentido kantiano). Por los testimonios y documentos que poseemos, no sólo en los períodos anteriores a Berlín, sino también aquí: en la fase propiamente «enciclopédica», Hegel cambia de acento y perspectiva a cada curso, buscando dialécticamente integrar las diferencias en una unidad flexible y siempre revisable (¡incluso respecto a las lecciones de *lógica!*). La voracidad con que el filósofo asimila todo tipo de informaciones corre parejas al respecto con las variaciones que un mundo continuamente en crecimiento y revisión de viejas ideas adquiridas va dejando en su propia obra, que en absoluto marcha por las grandes avenidas del Saber Absoluto como si de una parada militar se tratase. El profesor Hegel se asemeja en esto al Espíritu por él anunciado: vive y va profundizando en y para sí a base de continuas *revoluciones*, tanto en el ámbito científico como en el histórico–político. *Cambiando, descansa* –que diría Heráclito–. Adviértase en efecto cómo la captación de sí por arte del Espíritu implica una variación categorial: «Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la historia mundial, provienen únicamente de que el espíritu, para entenderse y percibirse a sí mismo, para tomar

tenéis; y también el vestido: aquí está; dais una bofetada: aquí está también la otra mejilla; *queréis el dedo meñique: cortadlo*. Yo puedo matar todas las cosas, hacer abstracción de todo. Así, la propia infatuación (*Eigensinn*) es irresistible y puede superarlo todo. Pero lo supremo, lo más alto que habría que superar sería precisamente esta libertad, esta muerte misma.» (En: K. Rosenkranz, *op.cit.*, p. 542s; último subr., mío). Superar la muerte misma que anida en el «corazón de piedra» de quien se obstina en dictar leyes –emanadas de su propia, y contagiosa, infatuación– a lo real: tal es la alta tarea que nos propone Hegel.

[681] *Aphorismen* (en Rosenkranz, *op.cit.*, p. 540).

posesión de sí, ha variado sus categorías, captándose más íntima y exclusivamente a sí mismo de un modo cada vez más verdadero y profundo.» (*Enz.* § 246, Z.; *W.* 9, 21). Así, también el propio Hegel entrega su verdad de modo más profundo según sus textos van evolucionando, a la vez que se extiende su ansia de omnívora «digestión» de todo lo divino y humano.

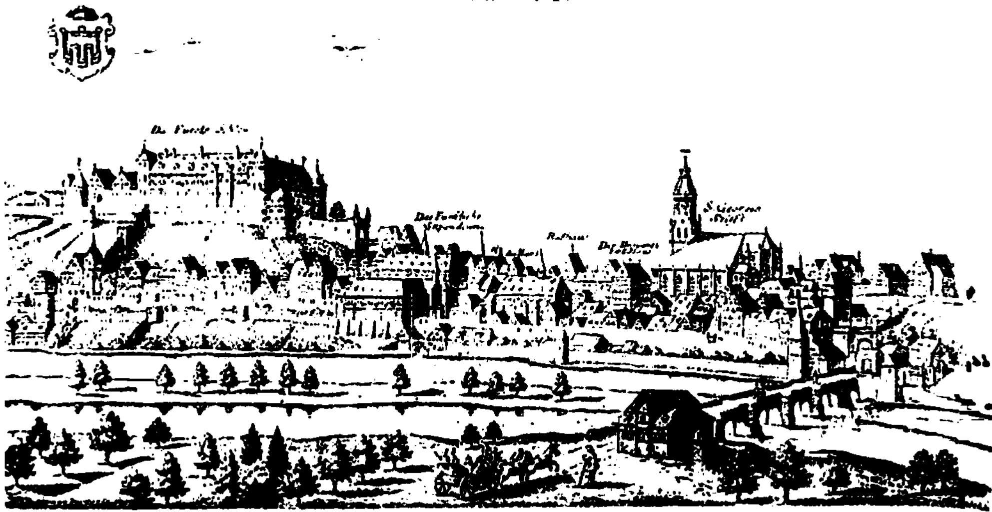
En consecuencia con esto –y muy al contrario del proceder de los secuaces de la *Verein*, anhelantes de erigir a la memoria del Maestro un eterno monumento funerario[682]–, parece plausible que presentemos la historia evolutiva de los textos de Hegel de acuerdo a los lugares y períodos en que éstos fueron escritos (dejando al lector el cuidado de extraer una posible exposición sistemática de los textos, según vaya ésta desprendiéndose asintóticamente de la lectura de aquéllos). De lo dicho se infiere la inconveniencia tanto de presentar a un «Hegel» único (nacido tal cual de la cabeza del Espíritu, como Atenea lo hiciera –con lanza, égida y escudo– de la de Zeus) como de partirlo por gala en dos: de un lado el «joven Hegel» –extremoso y apasionado, algo «gallardo y calavera»– y del otro el «Sr. Prof. Dr. Hegel», Rector de la Universidad de Berlín –en cuanto acomodado y acomodaticio Emperador del Pensamiento–. Pero tampoco la siguiente exposición debiera dar la imagen de un «descuartizamiento» de Hegel en seis pedazos autónomos. Pues en cada una de las etapas cabrá en efecto apreciar la siempre más segura profundización del filósofo en una idea básica: la *construcción del Absoluto* a través de un esfuerzo reflexivo que va a su vez reflexionando sobre el proceso seguido, en constante *bucle de retroalimentación* y *retroferencia*; y ello de acuerdo con un claro hilo conductor: la asunción y articulación de las diferencias en una retícula omnicomprensiva del universo de todo discurso posible: la organización de *todo el saber del mundo*.

VI.2.– LA RELIGIÓN POPULAR. TUBINGA Y BERNA (1792/1796).

En un famoso pasaje «jánico», con el cual cierra Hegel su etapa de preceptor y a la vez apunta al quehacer universitario en el que cifrará su vida, escribe a Schelling el 2 de noviembre de 1800: «En mi formación científica, que comenzó atendiendo a necesidades subordinadas de los hombres, me vi impulsado a la ciencia, y el ideal de juventud hubo de transformarse hasta alcanzar forma reflexiva y convertirse a la vez en sistema.» (*Br.* I, 59). Adviértase, para empezar, que Hegel no abandonará nunca ese «ideal de juventud»: la forma reflexiva, científica y sistemática, que ahora alcanza, lo hace relucir con más fuerza, si cabe. Es fácil darse cuenta de ese ideal, en pleno período revolucionario (en el doble sentido: el político, en Francia; y el filosofico, con Kant): se trata de hacer salir a los hombres de su «minoría de edad», de la que ellos mismos son culpables: de hacerlos tomar conciencia en suma de su dignidad y libertad, pero no por la vía formalista del jacobinismo abstracto (que habría conducido, según hemos citado, a la Muerte como respuesta omnímoda), sino mediante una *reconciliación* a todos los niveles, y especialmente en el campo político (la formación de una verdadera «Nación alemana», desechando como un vestido viejo al decrépito Sacro Imperio Romano Germánico), ético (cooperación de las emociones y afectos con la razón; conexión del *Sturm und Drang* con el criticismo, siguiendo el ejemplo de Schiller) y religioso (erección de una *reli-*

---

[682] Si hubieran leído con más cuidado a su *Verewigten*, se habrían dado cuenta por lo demás de la desconfianza sentida por éste ante todo monumento piramidal, en cuanto mero signo del que ha escapado la vida interna del concepto: «El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente distinto al que de por sí tiene: la *pirámide*, que guarda un alma ajena, desplazada y fuera de lugar.» (*Enz.* § 438, A.).



Tubinga. (Deutsche Staatsbibliothek, Berlín).

gión popular[683], la cual –en cuanto simbólica «columna vertebral» y verdadera Constitución interna de la nonnata Nación germánica– integraría la «religiosidad» privada, subjetiva, y el culto público). En ese último punto se abre la meditación filosófica de Hegel, desde finales de 1792[684] hasta 1796.

Sin embargo, presentar a este joven de 22 años como absorbido por entero en problemas político–religiosos daría una visión unilateral y estrecha de su quehacer. Y ello, no sólo porque se ocupara también de otras cuestiones[685], sino por el *enfoque* lógico y metafísico con que él se enfrenta a la problemática, y que muestra ya desde el inicio (*ex ungue leonem!*) que Hegel entiende las «necesidades» de los hombres –y la crítica de su «alienación» (diríamos, con un término ulterior)– desde una perspectiva que hace de

---

· En este caso será Lessing, con el ensayo *La educación del género humano* y el poderoso drama *Natán, el sabio* (citado en varias ocasiones por Hegel en estos manuscritos fragmentarios) el que guíe los esfuerzos del filósofo. Sin menospreciar la poderosa impronta personal del filósofo –presente ya desde las primeras líneas del fragmento numerado académicamente como Texto 16; ver nota siguiente–, el explosivo período de Berna puede considerarse una hábil síntesis de corrientes, provenientes en el plano religioso de Lessing (con su anuncio del «Evangelio eterno» –una idea proveniente de Joaquín da Fiore–) y de Herder, y de Gibbon y Rousseau en el político (sin olvidar desde luego el impacto ulterior –a partir de 1794– del escrito kantiano sobre la *Religión*, más un torrente de «grecomanía» schilleriana, procedente sobre todo de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de enorme influencia general en el período, como correctivo a la vez del jacobinismo revolucionario y de la «aridez» formalista de Kant).

684 El primer manuscrito que podemos considerar como una obra personal de Hegel (aunque en estado fragmentario) se extiende desde esa fecha –aunque el grueso parece haber sido escrito en el verano de 1793, en su casa de Stuttgart– hasta 1794. Hermann Nohl lo denominó: *Volksreligion und Christentum (Religión popular y Cristianismo)*. Fue reproducido en *W.* I, pero ahora disponemos de una edición segura en *G.W.* 1: 75–164 (1989). Los textos numerados del 16 al 22 (1: 83–137) forman un *corpus* relativamente compacto, mientras que los demás (12–15, 23–25) han de ser considerados como fragmentos sueltos o reelaboraciones.

685 Que van desde el estudio de las doctrinas económicas de Steuart (tomando además como *study case* al patriciado bernés) hasta la intensa ocupación con las matemáticas (Euclides) y las ciencias naturales (Kepler, Newton y los newtonianos) en la biblioteca de Tschugg, cercana a Berna.

aquéllas algo efectivamente «subordinado», esto es: subordinado al gran tema filosófico (no exclusivo de esa época) de la reconciliación del Absoluto con la realidad a través del espíritu. Para resolver este problema (punzante desde Kant y Fichte), Hegel amplía con resolución –seguramente bajo la égida de Hölderlin, influyente ya en él desde el *Stift*– el ámbito de la *experiencia posible*, restringido en el criticismo a las relaciones entre sujeto y objeto. Al respecto, el verdadero *fenómeno* no será ya una «cosa» física, de la cual se extraen analíticamente sus condiciones de posibilidad: lo que «aparece» de verdad son formas de *vida*, situaciones en las que la existencia humana está ya de antemano comprometida. La relación fundamental es aquí entre la Vida, en general, y un señalado ser viviente, reflexivo, autoconsciente y libre, que ha de restañar la escisión en que al pronto se halla. La religión es un ejemplo –seguramente el más alto–[686] de esa íntima relación entre lo Infinito y lo finito, rota y escindida al inicio por la particularización de las distintas esferas en las que se mueve el individuo. De ahí que «religión» sea para el joven Hegel la oportunidad máxima de *religación* (por usar el término que Zubiri hiciera famoso entre nosotros).

Kant había escrito tres *Críticas*; en cada una de ellas, la razón tendía hacia lo Incondicionado[687], pero siempre bajo criterios distintos y con distintas y aun antitéticas denominaciones: Autoconciencia y Cosa en sí en la primera *Crítica*, Libetad y Bien Supremo en la segunda, Intelecto arquetípico (Hacedor como Supremo Artista) y Sustrato en la tercera. No es extraño que Fichte acusara a Kant de proponer un «triple Absoluto». (*Wissenschaftslehre* de 1804; *W.* 10, 103s). Ciertamente, el propio Fichte había intentado –como sabemos– «superar» a Kant, alzando como ideal al «Yo absoluto». Este «Yo», sin embargo, se presenta[688] como un «deber ser» infinito y por definición inalcanzable, disparándose así la vida del hombre concreto en un esfuerzo inacabable (Hegel hablará al respecto de «infinito malo») por conciliar *concepto* y *precepto* a través de una libertad que, empero, siempre «decae» de sus acciones, convertidas en el *acto* en meros hechos (tal el sentido, recuérdese, de la *Tathandlung* o «acción de hecho»). También Schelling intentará establecer un «punto de vista» supremo y unitario del kantismo, restañando la escisión entre el sujeto y el objeto mediante la *intuición intelectual*. Pero ésta –como hemos estudiado también– oscila entre la pura intuición estética (perfecta coincidencia de Naturaleza e Historia en el Arte), la cual no deja sin embargo de estar «atada» a un *objeto* material concreto –y por ende refractario al espíritu–, y un engolfamiento en la Verdadera Vida de un «mundo» ajeno y separado a este nuestro, el sensible[689]. Bien se ve que, de este modo, no hace sino peraltar hiperplatónicamente la escisión entre lo sensible y lo inteligible, lo relativo y lo Absoluto, en lugar de restañar la herida. En suma –viendo el tema con ojos «hegelianos»–, ni Fichte ni Schelling han resuelto *el* problema de Spinoza y de Kant (y de la metafísica moderna, en general): la

---

[686] Y no sólo en esta época. Todavía al inicio de la Lección sobre el concepto de religión, en 1827, dirá Hegel: «La ciencia de la religión es una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas.» (Ed. Ferrara, cit.; I, 249). Parece casi un eco del «comienzo» de los fragmentos sobre «Religión popular y cristianismo», en 1792/93: «La religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida.» (1: 83). Pero hay una diferencia fundamental: aquí se habla de «religión» y de «nuestra vida»; allí, de «ciencia de la religión» y de una gradación enciclopédica; la vida está ahora remansada, interiorizada en ordenado saber.

[687] «Incondicionado» se dice en alemán: *das Unbedingte*; literalmente: aquello que no *(Un–)* está enderezado, referido a *(be–)* las cosas *(Dinge)*. De ahí la romántica queja del poeta Novalis: la tragedia del hombre consiste en buscar por todas partes lo Incondicionado, sin encontrar en cambio más que «cosas».

[688] Especialmente en la *Grundlage* de 1794, que junto al *System der Sittenlehre* es la obra que fundamentalmente conoce y critica Hegel, el cual nada supo de las clases berlinesas del «segundo» Fichte.

[689] Estas consideraciones deben aplicarse, obviamente, al Schelling de 1798–1804, que es por lo demás el conocido por Hegel.

absoluta conciliación de libertad y necesidad (metafísicamente hablando, de Dios, el Alma o el Hombre, y el Mundo: las tres ideas kantianas).

Pues bien, Hegel presenta a la *religión* como el lugar privilegiado en que esa protoescisión puede ser restañada: sólo en la religión habla el Espíritu (divino) al espíritu finito, a través de la abnegación y sacrificio de la Naturaleza. Sin ese bucle de «religación», los fragmentos juveniles de Hegel aparecen, ora como exaltadas declaraciones «vitalistas» y casi «prenietzscheanas», ora como aceradas críticas «materialistas» y casi «premarxistas». Pero Hegel no puede ser reducido a un mero *pre*cursor; a lo sumo, puede ser visto como un *post*kantiano que intenta resolver el mismo problema al que se enfrentaron Reinhold y Beck, Fichte y Schelling, y que conmueve a la entera «era de la crítica»: el problema, en definitiva, del *sentido de la experiencia*. Como dice certeramente Ernst Cassirer: «Hegel desplaza el problema de la síntesis y de la unidad sintética del campo del conocimiento puro al campo de la *vida* espiritual concreta, en la totalidad de sus manifestaciones.»[690] Sólo que el *factor de integración*, la Idea que unifica esas manifestaciones es la abnegación, la *autonegatividad* de lo finito en y como lo Infinito, o a la inversa: la Identidad de sí sólo en la *reflexión determinada*, concreta y absoluta, de lo Otro de sí. El joven Hegel llamará a esa su «estrella polar»: *religión*; el Hegel maduro la denominará: *Espíritu absoluto*. Cambiará la terminología, no la orientación básica. Hacia y bajo esa estrella se encamina, todavía balbuceando y como a tientas, el joven seminarista de Tubinga.

VI.2.1 – Fragmentos sobre la religión popular y el cristianismo.

Siendo la religión: «uno de los asuntos más serios de nuestra vida» (1: 83), lo cierto es que, en el lamentable estado «presente» (presente, quizá no sólo en la época de Hegel), ésta se mantiene sólo por haber sido inoculada en nosotros desde niños, cargando nuestra *memoria* (una facultad «muerta», en contraposición con la fantasía) con un montón de palabras ininteligibles, enderezadas a ser usadas como consuelo o para sancionar asuntos privados (el nacimiento, el matrimonio o la muerte). La religión «oficial» parece oscilar así entre el carácter interesadamente morboso de quienes se aprovechan del infortunio ajeno para luego reconfortar al desdichado con promesas de premios de ultratumba, «de modo que a uno le tendría al final que dar pena no haber perdido cada ocho días a un padre o una madre» (1: 105), y la repetición tediosa de ritos, gestos y palabras trasplantados a un pueblo que nada tiene que ver con esas costumbres, y que se acostumbra en su modorra: «a prestar oídos cada siete días a frases e imágenes que sólo hace unos milenios eran comprensibles en Siria y estaban allí en su sitio.» (1: 126). Menos aún puede mover el corazón humano ese viento frío venido de la Ilustración: la teología, cosa «con la que se ocupa meramente el entendimiento raciocinante», y que se dedica al presunto «conocimiento científico o más bien metafísico de Dios, de nuestra relación para con él o de la del mundo, etc.» (1: 89).

Nada de esto tiene que ver con la religión, la cual ha de ser ante todo «subjetiva», la única de «verdadero valor», en cuanto que influye en nuestros sentimientos y en la determinación de nuestra voluntad, y se expresa mediante acciones (cf. 1: 87). Frente a la religión subjetiva, la «objetiva»: la *fides quae creditur*, sólo puede tener valor si está integrada en el corazón humano y sirve y esclarece a éste. De lo contrario, todos sus conocimientos no son sino «un capital muerto» *(ibid.)*. La diferencia entre ambos modos de religión, dice Hegel, es semejante a la que existe entre el libro viviente de la Naturaleza y el gabinete del investigador de historia natural (1: 88).

---

[690] *El problema del conocimiento*, cit.; III, 353.

Ello no significa, empero, que la religión subjetiva haya de ser algo irracional. Muy al contrario, está basada (todas las confesiones, con mayor o menor grado de pureza, lo están[691]) en ciertos principios fundamentales de la razón práctica. Pero para Hegel –y esto es lo decisivo, contra Kant– las ideas de la razón «saturan» o «impregnan»[692] el entero tejido de nuestras *Empfindungen*[693], vivificándolas (1: 85). No hay pues dominio de la razón sobre la sensibilidad (en el sentido en que hablamos de un «hombre sensible», no en el respecto epistemológico[694]) ni separación entre ambas; por el contrario, la razón actúa difusamente a través de nuestras propias inclinaciones e impulsos. De acuerdo con esto, y varios años antes de las radicales expresiones del *Más antiguo programa sistemático*, exige Hegel que para evitar los extremos de una religión «fría», inoperante (por estar restringida a los límites de la mera razón), y de las extravagancias de la fantasía: «estaría muy bien... enlazar ya con la religión incluso mitos, para mostrar a la fantasía por lo menos un bello camino sobre el cual pueda ella luego esparcir flores.» (1: 107).

Y aún más: la religión subjetiva y «sensible» (de la cual sería la «religión racional» mera preparación y condición necesaria, pero no suficiente; cf. 1: 100) debe ser elevada a «religión del pueblo» (*Volksreligion*) –sin que por ello disminuya un ápice la libertad del individuo–[695]. De lo contrario, corre el riesgo de degenerar en seguida en una «religión privada», exangüe, incapaz de obrar poderosamente sobre la imaginación y el corazón, insuflando al alma fuerza y entusiasmo por la virtud (tomando el término en el sentido de «capacidad para grandes hazañas»). Pues la virtud es una «planta configurada a partir de fuerza y tendencias propias» (1: 102). De la misma manera (y en doble ataque al deísmo ilustrado y al catolicismo) propugna Hegel una especie de «religión nacional»[696], capaz de mover y unificar cordialmente «a un gran pueblo»; en cambio, la extensión de conocimientos religiosos objetivos (aunque vayan entrelazados con sensaciones cordiales subjetivas) se paga con la inacción. Esa religión acabaría convirtiéndose así en una abstracta teología (y nadie se mata por una idea teológica; cf. 1: 88).

---

[691] En efecto: «En todo hombre ha implantado la naturaleza un germen de más finas sensaciones (*Empfindungen*), que brotan de la moralidad, ella ha puesto en él un sentido para fines morales, más amplios que los de la mera sensibilidad.» (1: 89). Pero para que el hombre sea receptivo a esos tiernos brotes es necesario que la religión encuentre ya de antemano un campo abonado por la educación y la cultura.

[692] Hegel dice muy expresivamente que la naturaleza humana está *geschwängert* («preñada») con esas ideas. Cf. 1: 85.

Es muy difícil traducir este término, según el sentido a él conferido por el joven Hegel. *Empfindung* no es aquí una mera «sensación» ni impresión sensible, sino una suerte de «sensación sentimental» por la cual experimento la entera realidad, en escorzo, como un todo de sentido. Diríamos, más exactamente, que es el modo en virtud del cual el hombre *siente* y hace suya una idea de la razón. Verteremos, ante el apuro: «sensación cordial». La «facultad» de éstas es el corazón. Se sigue que entendimiento y memoria mecánica son las formas degradadas de la razón y el corazón.

[694] Pues: «La religión es sensible con respecto a los hombres sensibles.» (1: 86).

[695] Al contrario: «La religión popular, que genera y alimenta las grandes convicciones morales (*Gesinnungen*), va de la mano de la libertad.» (1: 110).

[696] Lo cual no significa en absoluto que una determinada confesión sea excluyente de las demás, o pueda tenerse por superior. Toda verdadera confesión (no la «confesión verdadera»: algo inexistente, pues la religión está condicionada por la historia y tradiciones propias de cada pueblo) tiene su base en los postulados kantianos: la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma. Tal es el «germen» depositado en todo hombre por la razón universal (cf. 1: 91), y que la religión «traduce» en «cosa del corazón» (1: 90). Hegel recuerda al respecto los famosos versos de *Natán, el sabio* (IV, 7): «lo que me hace veros como cristianos es lo mismo que os hace verme como judío» (1: 92). Por ello, y consecuentemente, quien afirma que *su* religión es la verdadera (frente, p.e., a la de los paganos): «no conoce la esencia de la religión» (*ibid*). Que no se acepte una religión «cosmopolita» (consistente al final en «fríos conocimientos» y «ristras de palabras») no implica en absoluto entregarse a la «presunción del espíritu sectario». (*ibid.*).

Ahora estamos ya en disposición de atender a la hechura de la religión del pueblo. Esta ha de configurarse: «a) en vista de doctrinas objetivas / b) en vista de ceremonias / A I. Sus doctrinas han de estar basadas en la razón universal. II. Fantasía, corazón y sensibilidad no han de salir al respecto de vacío. III. Ha de ser de tal índole que a ella se puedan conectar todas las necesidades vitales: las acciones estatales públicas.» (1: 103). Según esto, queda muy clara la intención última de Hegel, en estos momentos: «configurar el espíritu del pueblo», lo cual «es en parte cosa de la religión popular y en parte de las relaciones políticas». (1: 111). El joven Hegel parece ya entrever aquí que *lo verdadero es el Todo*: «Espíritu del pueblo, historia, religión, grado de libertad política de aquél: nada de esto se puede considerar de forma aislada, ni en su influjo recíproco ni según su particular índole; todo ello está entrelazado en un solo vínculo.» (*ibid.*). ¡De nuevo, el «bello vínculo» platónico, buscado ansiosamente en la era de la crítica por Goethe y por Schelling! Queda por ver, empero, qué confesión se acercaría más a esa ideal «religión del pueblo».

En esta época, Hegel rechaza rotundamente que tal confesión pueda ser la cristiana. Esta oscila, como hemos visto, entre una abstracta teología, una religiosidad privada (alusión al pietismo) y una confesión «cosmopolita» (el catolicismo), oscilante a su vez entre la casuística y las generalizaciones vacuas. Tampoco el luteranismo sale bien librado: «Nuestra religión quiere educar a los hombres para que sean ciudadanos del cielo, de modo que sus miradas estén dirigidas siempre hacia arriba; así, las sensaciones cordiales humanas les resultan algo ajeno.» Pero con ello –¿cómo olvidar el propio cuerpo?– no se obtiene sino hipocresía. Al respecto, pocas veces ha sido Hegel tan brutal como ahora: «En nuestra celebración pública más alta se acerca uno a la fruición de la Ofrenda sagrada –con el color del luto y la tristeza *(Trauer)*– y con mirada humilde; en esa celebración –en la que debiera festejarse la confraternización universal– se tiene más de una vez miedo del cáliz fraternal, no vaya a contagiarse uno de una enfermedad venérea del que bebió antes; y para que incluso el ánimo no esté atento ni sumido en sagradas sensaciones cordiales, durante el acto hay que sacar del bolsillo la ofrenda[697] y echarla en el platillo.» (1: 110).

¿A dónde acudir, entonces? Aquí, Hegel se deja «contagiar» también por una verdadera epidemia: la «grecomanía», propulsada por Schiller (véase por ejemplo *Los dioses de Grecia*). La *kalokagathía* griega se reviste de sus más brillantes colores, para oponerse a la sordidez del cristianismo. Y así, en lugar de tanta hipocresía y terror al cuerpo: «los griegos se acercaban a los altares de sus bondadosos dioses con los amistosos obsequios de la naturaleza, coronados de flores, acompañados por los colores de la alegría.» (*ibid.*). La contraposición es tan extremada que casi podría resumirse en una distinción térmica: *calidez* griega contra *frialdad* cristiana. Ciertamente, Hegel reconoce el lado «siniestro» de la religiosidad griega. En ella se doblegaba el hombre también a la «necesidad natural», a la *tyche*, representada por Némesis. Pero los griegos no fingían ni buscaban compensaciones ultramundanas: «en ellos, el infortunio era infortunio, y el dolor era dolor.» (1: 106).[698] Y en cuanto a los respectivos «maestros de virtud»,

---

[697] Orig.: *Opfer*. Adviértase el tono sarcástico, y la implícita acusación de sacrilegio: en el acto (durante la comunión, pero también al instante), se mezclan la Ofrenda sagrada (la ingesta del pan y el vino) y la ofrenda pecuniaria.

[698] Veremos ulteriormente hasta qué punto invertirá el Hegel berlinés esta perspectiva: la religión griega será desechada, bien por su inerme «belleza», incapaz de todo sacrificio abnegado, bien por acogerse a un ciego destino sin conciliación posible, justo por no saber sufrir hasta el extremo (curiosamente se acerca así esa religión al fatalismo achacado por entonces vulgarmente a Spinoza). Ni qué decir tiene que ni los ditirambos de Tubinga/Berna ni los dicterios de Berlín se aproximan –ni con mucho– a lo que hoy conocemos de esa reli-

Hegel sigue también un socorrido cliché de la *Sturm und Drang*, según el cual Sócrates habría sido mejor que Jesús de Nazaret. En primer lugar, Cristo podría haber fundado a lo sumo una «religión privada», no una *pública*, como muestran los consejos al joven rico y ansioso de perfección (cf. Mt. 19, 16s). Si éste hubiera dado todas sus riquezas a los pobres y los demás hubieran seguido su ejemplo (una ingeniosa aplicación ésta, por lo demás, de la *típica* kantiana de la razón práctica y el imperativo categórico), todo el tejido social se habría deshecho al instante[699] («Mirad los pájaros del cielo, etc.»). En segundo lugar, Cristo habría alentado el espíritu sectario, al fijar un número exacto de apóstoles, que debían seguir a pies juntillas sus enseñanzas, mientras que: «Sócrates tenía discípulos (*Schüler*) de toda clase; o mejor, no tenía ninguno.» (1: 117). La contraposición entre «secuaz» y «discípulo» (literalmente: «alumno») recuerda por demás la «traducción» laica que Hegel hará ulteriormente del luteranismo, diciendo que, ahora, los «sacerdotes» han de ser los profesores. ¡Sócrates no fundó ninguna religión, ni secta ni escuela alguna! Cada uno de sus discípulos «siguió siendo de suyo lo que él era,... Sócrates no vivía en ellos ni era la cabeza, de la cual ellos, como miembros, recibieran la savia vital.» (1: 118). ¡Hay cristianos, pero no «socratianos»! Por lo que hace a Jesús: «el *Schiboleth* de sus amigos, de los ciudadanos del reino de Dios, no era: virtud, equidad, sino: Cristo, bautismo, etc.» (*ibid.*). Y por último –de acuerdo a un tema muy de moda por entonces, gracias sobre todo a Lessing– la contraposición entre la muerte de Jesús (dolorosa, sangrienta e infame) y la de Sócrates (apacible, y preparada por altas y serenas conversaciones) deja a las claras el repudio del joven Hegel por el primer tipo de muerte (extendido luego como una mancha sombría sobre todos los cristianos)[700].

Sin embargo, sería vana empresa el intento de revitalizar esa bella religión popular (si se ataca a Klopstock por haber querido hacer de Judea –o de Siria, según Hölderlin y Hegel– la «patria» espiritual de los teutones, con no menor razón habría que rechazar el suplantamiento del judeo–cristianismo por una religión nacida en Acaya). Fiel a la hipocondríaca *Empfindsamkeit* de la época (un poco sensiblera, a la verdad), Hegel guarda sus mejores trenos[701] para ese *genius* del pueblo griego, perdido para siempre: «¡Ay!, de los lejanos días del pasado viene una imagen al encuentro del alma que siga grandiosamente guardando sentimientos relativos a la belleza y la grandeza humana: la imagen de un genio de los pueblos, de un hijo de la dicha, de la libertad, de un vástago de la bella fantasía; también a él lo sujetaba a la madre tierra el broncíneo vínculo de las necesidades, pero por sus sensaciones cordiales y por su fantasía había elaborado, refinado y embellecido aquellas ligaduras de tal modo, y ceñídolas hasta tal punto de rosas con ayuda de las Gracias, que no parecía sino que tal vínculo era enteramente obra

---

gión. Lo importante no es saber qué pensaba Hegel de los griegos (y menos, si acertaba en sus apreciaciones), sino cuáles eran los prejuicios e ideales que le guiaban cuando buscaba «con el alma la tierra de los griegos» (Goethe) o cuando, a la inversa, rechazaba esa tierra también con toda el alma.

699 Cf. 1: 113. La crítica a la inactividad y pasividad social del cristiano procede seguramente de Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire*), y ya corría en tiempos de San Agustín, cuya *Ciudad de Dios* está escrita en buena medida contra ese reproche.

700 Cf. al respecto el fragmento: «Sobre la diferencia de la escena de la muerte» (1: 136–137). Especialmente: «¡Qué diversas son las imágenes que de la muerte se han transmitido a las fantasías de nuestro pueblo y a las de los griegos! En éstos, un bello genio, hermano del sueño, eternizado (*verewigt*; ¡recuérdese que así tildaría la *Verein* a su difunto Maestro!, F.D.) en monumentos sobre las tumbas; en nosotros, el esqueleto, cuya macabra calavera brilla ostentosamente (*paradirt*) sobre los sarcófagos.» (1: 137).

701 Sin embargo, y aunque ello no mengüe el sincero sentimiento de ese «alma bella» que por entonces era Hegel, hay que reconocer que el pasaje está «trufado» de Gibbon, Herder (¡el Genio de los Pueblos!; cf. el libro VIII de las *Ideas*), Rousseau, y –más de cerca– el amigo Hölderlin.

suya.» (1: 114).[702] Ese bello genio ha huido (*entflohen*: Hegel usa el mismo término que Holderlin para sus famosos «dioses huidos») para siempre: nosotros lo «conocemos sólo de oídas» (1: 112). En su lugar: «Occidente ha forjado otro genio de las naciones. Su figura es la de un viejo; bello, nunca lo fue, aunque todavía guarda, como débiles huellas, unos pocos rasgos de virilidad; su nuca está doblegada[703], y él no se atreve a erguirse ni para mirar jovialmente a su alrededor en el mundo ni para mirarse a sí mismo en sus sentimientos; es corto de vista y sólo puede ver pequeños objetos, uno a cada vez, y sin coraje ni confianza en su propia fuerza no se atreve a ningún envite audaz.» (1: 113).

Pero, en fin, si es absolutamente imposible erigir un Estado verdadero sobre la doctrina cristiana («tal estado... pronto se disolvería él mismo»: 1: 129); si ya no podemos –sin caer en la ensoñación romántica, cercana al ridículo– ser griegos; si, además, los romanos crearon un Estado, ciertamente, pero un Estado–Máquina en el que no podían existir hombres de verdad («Sólo había romanos en Roma, no hombres»: 1: 117), y menos hacer que surgiera «un Cristo, un Sócrates» (*ibid.*); y si en fin hay que huir como de la peste del modelo hebraico de religión, pues: «No es posible negar los retorcidos e inmorales conceptos de los judíos respecto a la cólera, el partidismo, el odio frente a otros pueblos, la intolerancia de su Jehová, conceptos que desgraciadamente han pasado a la práctica y a la teoría de la religión cristiana» (1: 121)[704]; si todo esto es así, ¿qué hacer, entonces? ¿A dónde volvernos para encontrar siquiera un indicio de la anhelada «religión popular»? ¿No corre ésta el peligro de convertirse a su vez en una romántica ensoñación, sin patria ni asiento? Es obvio que las rudas y extremadas contraposiciones (entre descalificaciones y melancólicos ditirambos) de los fragmentos escritos a caballo de Tubinga, Stuttgart y Berna desembocan en un callejón sin otra salida que la desesperación.

Por eso, Hegel habrá de volver sobre sus pasos e intentar otras vías, las cuales lo acercarán –más allá de la crítica destemplada o la alabanza sin límite– a una acertada y acerada *genealogía* de la religión. Pero antes ensayará una ingeniosa (y fallida) modificación del cristianismo «desde dentro», insuflando a Jesús el alma de Kant. Tal el manuscrito que Karl Rosenkranz titulará *Das Leben Jesu* (1795)[705].

VI.2.2 – El albergue suizo de Jesús de Königsberg.

La llamada *Vida de Jesús* es una obra sorprendente; siendo la única terminada y completa del período de juventud, aparece como un cuerpo extraño en éste, y casi como un retroceso. La lectura de la kantiana *Religion* (junto con *La educación del género humano* de Lessing) debió impulsar a Hegel a realizar algo así como un *experimentum crucis*, convertido al cabo en una prueba «apagógica», *per reductionem ad absurdum*. Es como si, tras la descalificación de todas las confesiones existentes, un «tornailustrado» Hegel buscara una *religión natural* mediante la «purificación» de los Evangelios (intenta una

---

[702] De todas formas, basta un poco de atención para ver hasta qué punto es fiel Hegel a sus concepciones básicas y aun a sus imágenes (¡no a las ilustraciones concretas!): repárese en la semejanza entre las rosas y las ligaduras broncíneas del destino, por un lado, y la rosa en la cruz del presente (del Prefacio de *Rechtsphil.*, ya cit.), por otro. Hay, con todo, una distinción esencial: las ligaduras son *impuestas* por el destino; la cruz, en cambio, es sufrida libre y abnegadamente por un Individuo Universal.

[703] ¡Recuérdese la crítica de Nietzsche a «Hegel» y la orgullosa afirmación del Hegel quinceañero sobre la «nuca no esclava» de Octavio y no acostumbrada a «doblegarse» (*Unterredung zwischen Dreien*; *Dok.*, p. 6)!

[704] Si, como hemos advertido, el Hegel berlinés cambiará radicalmente de opinión respecto al valor de las religiones griega y cristiana, en cambio sus prejuicios contra los romanos, y sobre todo contra los judíos, serán una constante en su obra. ¡Y sin embargo, tuvo excelentes seguidores judíos (sin ir más lejos, Eduard Gans; y un poco después, el discípulo de éste: Karl Marx)!

[705] Hay una buena vers. (y excelente Introducción) de S. González Noriega, con el título: *Historia de Jesús* Taurus. Madrid 1975 (sin embargo, aquí se citará, como de costumbre, según la ed. de G.W.)

armonización de todos ellos, pero sigue y traduce casi íntegramente el de Lucas), insuflando en éstos la «religión racional pura» de Kant. Ya conocemos el problema: cómo conciliar la religión subjetiva con la religión popular, pública. La solución propugnada en *Leben Jesu* es en el fondo muy romántica: el sacrificio y anulación del individuo en favor de una Razón identificada con el Padre (no hay aquí rastros de trinitarismo: Jesús es un «hombre cultivado y un educador», 1: 208). ¡Pero, con esto, no sólo parece desaparecer la religión subjetiva, sino la religión *tout court*, convertida en una suerte de «ilustración» –mediante ejemplos– de la pura moralidad! El inicio del opúsculo viene a decir en efecto lo mismo –con formulación inversa– que el título de la obra kantiana, identificando por demás a la Deidad (no a un Dios determinado) con la razón universal: «La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la Deidad misma». (1: 207). Tenemos aquí lo que en la *Fenomenología* va a ser justamente denunciado: toda limitación finita ha de disolverse en el Infinito de una razón abstracta, que no tolera cabe sí diferencia alguna. Ciertamente, con esto vuelve por sus fueros la idea de una religión universal, que sería «ilustrada» si fuera entendida «en un respecto cosmopolita» (por remedar a Kant), pero que en el fondo resulta inservible, ya que choca con las particularidades de los distintos pueblos. Casi como un eco de la *Déclaration des Droits*, dice Hegel en efecto (a propósito de la parábola del samaritano) que es necesario cuidar de las necesidades del prójimo, haciendo caso omiso de nación, fe y raza (cf. 1: 239). ¡Pero ésa era la abstracción denunciada en los fragmentos ya estudiados!

Todo el manuscrito está teñido de esa antinomia: un individuo dice a otros individuos que es necesario dejar de serlo para «fundirse» en una Razón abstracta, hiperkantiana. Superstición sería creer en la «persona» de Jesús, afirma este «Evangelio Eterno». Así amonesta Jesús–Kant a sus discípulos: «Respeto para con vosotros mismos, creencia en la ley sagrada de vuestra razón, atención al juez interno», etc. (1: 258). De este modo, la idea misma de Humanidad se funde *ad limitem* sin resto con la de la Divinidad: «La finalidad de mi vida –«dice» Jesús– no fue jamás mandar sobre los demás, sino servir a la Humanidad y sacrificar por ella hasta mi propia vida.» (1: 253). Ahora bien, este «universalismo racionalista» choca necesariamente con los «mezquinos intereses vitales» (1: 210), provocados por una «naturaleza» maligna[706] –presentada con rasgos casi gnósticos–, a la que la Divinidad nos ha arrojado (cf. 1: 233) para, luchando contra ella, darnos cuenta del «fin final» de nuestra existencia.

Una lucha que sería imposible si no hubiera en nosotros una facultad *supranatural*, una «chispa» de la Divinidad (1: 213) insuflada en el hombre que lo levanta por encima de toda sensibilidad, confiriéndole *dignidad* cuasi–divina, pues que al fin somos de la misma estirpe (cf. 1: 266, n.1): se unen aquí el Discurso de Atenas de Pablo, la distinción –también paulina– entre el «hombre carnal» y el «hombre espiritual»[707], y naturalmente la kantiana entre lo moral y lo patológico.

Sólo que, de este modo, el abstracto formalismo kantiano es llevado a sus consecuencias más extremas, hiperluteranas diríamos: la única «ley básica» de la moralidad ha de ser: «Lo que podáis querer que valga como ley universal entre los hombres, que valga también para vosotros; obrar según semejante máxima es la ley básica de la eticidad, el contenido de todas las legislaciones y de los libros sagrados de todos los pueblos.»

---

[706] Así, en el famoso episodio de la oración en el Huerto de los Olivos, «explica» así Hegel las vacilaciones y temores del «hombre» Jesús: «Aquí reclamó por un tiempo la naturaleza sus derechos». (1: 269).

[707] Ya al principio del opúsculo se explica que la tarea de Jesús es: «la mejora de las máximas de los hombres, echadas a perder» (1: 207), fundiendo así el programa kantiano con la *métanoia* paulina: el «renacimiento en el espíritu».

(1: 221). Claro que, así, dejan de tener vigencia justamente todas las legislaciones, todos los códigos y preceptos *positivos*. Nada que venga «de fuera» tiene valor (una curiosa coyunda, ésta, de la condena kantiana de toda *cognitio ex datis* y de la cristiana respecto a la Ley externa, «estatutaria» de los judíos). Sólo es puro o impuro lo que «sale de la boca del hombre» (1: 230). Tradiciones, usanzas, modos justamente «populares» de ser y vivir son así barridos por una «ley» interior. Cuando los fariseos preguntan a Cristo por la autoridad desde la cual él habla, «éste» (o sea: Hegel–Kant) contesta: «Me atengo únicamente a la voz genuina (*unverfälschte*; lit. «no falseada», F.D.) de mi corazón y mi conciencia moral.» (1: 234). Obviamente, este «rousseaunianismo» (identificación «instintiva» del corazón y la conciencia) deja solo al hombre ante la angustia de su libertad y la necesidad de tomar una decisión en casos concretos, salvo que recurra (un poco «socráticamente»[708]) a una suerte de «instinto moral» que le dicta lo que ha de hacer: ¡pero entonces, el hombre ya no es libre! El propio Jesús, ese «maestro de virtud», está *determinado* por la *voz* del Padre (¡se trata de saber *oír!*; cf. 1: 222), sin que sus actos sean realmente propios. Por eso, su muerte no tiene el valor de una redención (reconciliación de los hombres con el Padre a través del Hijo), sino el muy ilustrado del «asesinato» del «educador culto» a manos de turbas supersticiosas (el opúsculo acaba por lo demás con el entierro de Jesús; no hay aquí rastro de resurrección, como tampoco –evidentemente– de milagros o acciones sobrenaturales).

Tanto la enseñanza de Jesús como la elección de los doce apóstoles está enderezada a: «configurar una nación entera hasta llevarla a la moralidad» (1: 225). Al respecto, la «traducción» del *Padrenuestro* lleva al paroxismo esta caricatura de religión racional: «Padre de los hombres, al cual están sometidos todos los cielos; tú, el único Santo, sé la imagen que se cierna sobre nosotros, a la que intentemos acercarnos; que venga una vez tu Reino, en el cual todos los seres racionales tengan únicamente a la Ley por regla de sus acciones; que a esta Idea se sometan paulatinamente todas las inclinaciones, incluyendo el griterío de la naturaleza. Sintiendo nuestra propia imperfección frente a tu voluntad santa, ¿cómo vamos a ser jueces estrictos o incluso vengativos de nuestros hermanos? Nos proponemos más bien trabajar en nosotros mismos a fin de mejorar nuestro corazón, ennoblecer los móviles de nuestras acciones y purificar cada vez más del mal nuestra convicción (*Gesinnung*), para llegar a ser semejantes a ti, cuya Santidad y Beatitud es la única infinita.» (1: 219). A la vista de esta «oración», se hace claro que este programa «cristokantiano» es irrealizable, justamente porque aquí apunta un «odio», una enemiga hacia la naturaleza (contra cuyo «griterío» hemos de luchar *ad infinitum*) que acompañará sombríamente a todo el pensamiento hegeliano.[709] Al menos, en Kant

[708] Sin embargo, el *daimon* de Sócrates le advertía sólo de lo que él *no* debía hacer.

[709] Ya en esta época (verano de 1796) tenemos un testimonio rabiosamente anti–romántico en el *Diario de viaje por los Alpes berneses* (1: 318–398; hay tr. en la ed. Ripalda de *EJ*, pp. 195–212). El «civilizado» Hegel sufre de los pies y se queja constantemente de la «aridez y tristeza» de los glaciares y de las montañas, así como de la insufrible opacidad «pétrea» de éstas (sólo goza ante la visión de una cascada, por la movilidad «dialéctica» de su flujo). Unicamente merece su atención el suero que le ofrecen unos pastores, su modo de fabricar el queso, y la economía y condiciones de vida de aquéllos (cf. 1: 387). La contraposición «naturaleza / cultura» está perfectamente marcada en la frase siguiente, tan típica de Hegel por yuxtaponer profundos pensamientos filosóficos y la más crasa atención a lo cotidiano: «El panorama de estas masas eternamente muertas no suscitó en mí sino la representación uniforme y a la larga aburrida de: *así es* (*es ist so*). En el refugio (*Spital*) nos dieron vino italiano, salchichas de Bolonia, carne de oveja y de vacuno, que, como el pan, habían sido traídos de Mairingen.» (1: 392; compárese la reducción «hiperfichteana» de las montañas a un muerto «ser» indeterminado –del que nada hay que decir y que suscita repugnancia, en vez de ser-al menos *Anstoss*: «obstáculo–estímulo»– con la cuidadosa descripción de las viandas). No hay testimonio de que Hegel volviera a subir jamás en su vida a una montaña.

la Naturaleza era, gradualmente, Máquina–Madrastra–Providencia, y por ello –a través de sus «planes secretos»– se entreveía la posibilidad del sacrificio abnegado de ésta para que, en su seno, se realizara el Reino de Dios sobre la tierra. Ya vimos cómo exoneraba Kant a la Naturaleza de todo mal. Y aunque Hegel no cae aquí en un dualismo «gnóstico» (al fin, el mal viene del interior del hombre), no deja de haber rasgos de gnosticismo en esta lucha que ha lugar *en* el hombre entre una *scintilla* implantada divinamente y una naturaleza que tiende a encerrarlo en el mezquino círculo de los intereses vitales. De un modo extraño en quien rechazaría el formalismo robespierreano de la *mort*, parece que la única solución aquí ofrecida es la anulación de todas las diferencias individuales, primero en la comunidad espiritual o *Gemeinde*, y a su través en la abstracta Deidad (lo cual, curiosamente, se parece mucho a la denunciada indeterminación opaca y amorfa de la naturaleza).

De ahí también la ambigüedad de este cristianismo «genuino»: por un lado, debe estar al servicio de los hombres; el cristiano debe realizar obras *útiles*, provechosas para la comunidad, y huir de vanos sacrificios y ceremonias (un rasgo muy ilustrado y volteriano). El *locus* del culto divino es la sociedad, de modo que en ésta todo obrar racional se hace sagrado (cae así la diferencia entre lo sagrado y lo profano, entre el clérigo y el seglar). Pero por otro, la sociedad civil, hundida en la naturaleza, es absolutamente refractaria a todo reduccionismo a una Ley refugiada en un «instinto moral», y vive sólo a través de ordenaciones objetivas, legislaciones y preceptos. De este modo, la separación entre *Gemeinde* y *Gesellschaft* se va haciendo mayor (como las dos «ciudades» agustinianas), hasta que la primera vive como un «quiste» dentro de la segunda y sustraída al curso del mundo, al que abandona a su suerte[710]. En lugar de conciliación, pues, se produce un conflicto perenne entre esta «Comunidad» espiritual y el muy terrenal Estado (una manifestación empírica, por lo demás, del conflicto entre Dios y Mundo, entre Espíritu y Naturaleza), como el propio Hegel reconocerá poco después, en Frankfurt: «Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca fundirse en Uno.»[711]

El «experimento» (fundir en un solo espíritu las almas de Jesús y de Kant) ha fracasado. La naturaleza, la religión estatutaria, la sociedad civil siguen enredadas en sus diferencias y luchas intestinas, mientras la «religión racional pura» planea por encima de los detalles concretos, exigiendo encima la licuefacción de los individuos en aras de una Esencia muerta (sospechosamente parecida, así, a la denostada Naturaleza) en la que se confundirán en Uno, al fin de los tiempos, Deidad y Humanidad, justamente cuando todos los hombres concretos hayan muerto. Es evidente que el «error» no podrá estar pues –de lo contrario, Hegel sería un paranoico– en lo «patológico» de lo natural y social, sino en el Ideal mismo propuesto. El fracaso sirve así como inmanente ajuste de cuentas de Hegel con Kant (cuya doctrina, a partir de ahora, será muy sugerentemente aproximada al formalismo «judío»). Ese Ideal (un individuo universal) es, no sólo inalcanzable, sino también indeseable: conduce únicamente a un dolor tan inmenso como estéril, al condenar sin más a lo real. En verdad, su «pureza» conduce a una *positividad* trascendente. En un fragmento denominado «Amor y religión» (verano de 1797), la ruptura al respecto con Kant (y con el propio *Leben Jesu*) es ya definitiva: «Si se unifica allí donde

---

[710] Peligrosa y significativamente, todavía el final del Manuscrito de 1821 sobre la filosofía de la religión (ya aludido) acaba viendo a la *Gemeinde* (ahora filosófica, no religiosa) como un «sacerdocio aislado», al cual en nada interesa la marcha del mundo.

[711] Como para el período de Frankfurt no disponemos aún de ed. académica, citaremos por la ya cit. ed. Nohl (1907) = *N* (aquí: *N* 342), añadiendo la paginación de *EJ* (aquí: *EJ* 383).

en la naturaleza reina eterna separación, si se unifica lo incompatible, allí está la positividad. Lo unificado, este Ideal, es pues Objeto, y hay algo en él que no es sujeto. / Al Ideal no lo podemos poner fuera de nosotros, pues entonces sería un Objeto; pero tampoco únicamente en nosotros, pues entonces no sería ningún Ideal.» (*N* 377, *EJ* 243).

Compartamos con el joven preceptor de Berna, por un momento, la perplejidad de estos resultados. Por los fragmentos sobre la «religión popular», Hegel se había visto obligado a desechar toda confesión existente (la única adecuada, la griega, está irremisiblemente hundida en el pasado), de modo que el «puesto» para la Religión del Pueblo quedaba vacante. Ahora, con *Leben Jesu*, se acaba de comprobar que la «reforma» interna del cristianismo a base de rigorismo kantiano deja las cosas aún peor que antes. Así que, si tampoco el kantismo se adecúa a esa anhelada fusión de razón y corazón, ¿a dónde nos volveremos? Bien. Hegel está a punto de descubrir su operación básica», su *Grundoperation*. En lugar de denostar lo existente, ¿por qué no preguntarse por el *proceso* que ha llevado al actual estado de cosas? En lugar de contraponer rígidamente y «desde fuera» una «religión verdadera» (sea griega o cristokantiana) a las confesiones existentes, ¿por qué no ahondar en las razones internas de esa degradación? Pues si notamos una degeneración, ello sólo puede deberse al desarrollo mismo de la religión, no a su inadecuación con un «modelo» ficticio y aplicado externamente. Es obvio que, si procedemos así, la condena de lo existente es tan segura como estéril: a lo existente le da igual ese «juicio», porque no se reconoce en absoluto en él. Y así, *refutación interna* de las doctrinas y presentimiento del *método dialéctico* van surgiendo de consuno –flores del fango– del fracaso de los intentos del joven Hegel por aunar subjetividad, pueblo y espíritu.

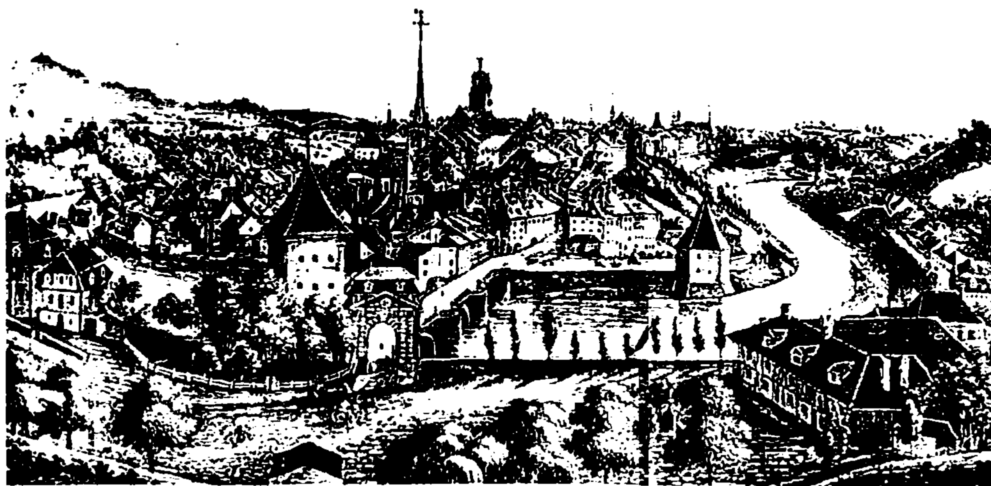
VI.2.3.– La positividad de la religión cristiana.

Hermann Nohl propuso el título de este epígrafe para un conjunto de fragmentos escritos entre 1795 y el verano de 1796[712], y que pueden ser considerados como una síntesis de los dos escritos anteriores. Pero, más que con una mera síntesis,[713] nos encontramos aquí con una investigación *genealógica* del cristianismo. El principio de los fragmentos enlaza perfectamente con el viraje kantiano de *Leben Jesu*: «la finalidad y la esencia de toda verdadera religión, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres» (1: 282, *EJ* 74). Jesús habría sido en este sentido un hombre puro, libre del contagio de su pueblo –enredado en reglamentaciones y costumbres externas– gracias a su retiro en Nazaret. Pero el problema surge inmediatamente: ¿cómo es entonces posible que el cristianismo se convirtiera en una religión *positiva* (es decir: basada en la autoridad y en preceptos externos, no en el orden sagrado del corazón), si Jesús era «el maestro de una religión puramente moral» (1: 28, *EJ* 76)? Para responder a esta pregunta, Hegel examinará cuatro peldaños descendentes de una escalera degenerativa: moralidad, religión de virtud, secta y religión positiva.

En primer lugar adelanta Hegel un hecho obvio: por más que en su corazón sintiera latir el deber y la justicia como un imperativo universal, Jesús no dejaba de ser un judío (1: 288, *EJ* 80), es decir, un hombre creyente en la Voluntad revelada de Dios y depositada en la tradición. Así pues, por más que intentara subordinar esas tradiciones a los principios puros de la moralidad él no podía ponerlas en entredicho sino por el testi-

[712] Ahora recogidos en *G.W.* como textos 32 a 34 (1: 281–378).

[713] Cabe sospechar que Hegel –movido por el éxito de las publicaciones de Schelling, cinco años más joven– tenía intención incluso de publicar el manuscrito, una vez reelaborado. Véase la carta a Schelling de 30 de agosto de 1795, en la que manifiesta veladamente esa intención y pide incluso ayuda al amigo «en la especialidad de la historia de la iglesia, en la cual estoy muy verde (*wo ich sehr schwach bin*)». *Br.* 1, 33.



Berna hacia 1830. (Según un grabado de J. B. Isenring).

monio de una personalidad poderosa e incluso milagrosa: el individuo y los ejemplos de él emanados (parábolas, milagros) acabaron de este modo por adquirir un peso superior al contenido puro de las doctrinas. Es más: frente a un pueblo subyugado, no tuvo más opción que la de presentar éstas como procedentes de un Padre que se reflejaba, aquí en la tierra, solamente en él (de este modo –diríamos con Kant– la «legalidad» usurpa la función de la «moralidad», de la cual debiera ser mero prolegómeno), predicando pues que: «quien en él cree, cree en el Padre, y que él no ha enseñado nada que no le haya enseñado el Padre» (1: 289; *EJ* 81; cf. Jn. 12, 44 y 49). Es más: tuvo que «disfrazarse» de Mesías, para que el pueblo creyera en su palabra y no en la de la religión estatutaria. Y su propia «muerte injusta» (1: 291, *EJ* 82) otorgó aún mayor vuelo a la fantasía (es siempre peligroso que un hombre, que vive entre nosotros y muestra sus debilidades, afirme –aun indirectamente– ser el Hijo de Dios; muerto, retirado de todo contacto humano –*noli me tangere*–, queda en cambio revestido de sacralidad: su lugar es ya el de la memoria, no el de los hechos cotidianos).

Por lo demás, los discípulos no podían sino reforzar ese «culto a la personalidad», si querían «vender el producto» de la salvación, acomodándose a las «leyes del mercado» religioso (como si de una competición mercantil se tratase)[714]: ahora se trataba de que la nueva doctrina se impusiera contra las antiguas. De este modo: «la doctrina de Jesús se convirtió en una confesión sectaria *positiva.*» (1: 297, *EJ* 88; subr. mío). Más aún –vuelve de nuevo la comparación con Sócrates–, esta nueva religión, a punto de convertirse en secta, ni siquiera tiene las ventajas de las escuelas filosóficas que, aun arracimadas en torno a un maestro, no admiten como árbitro y juez sino a la razón universal. Aquí, sólo el ejemplo del Hombre–Dios podía servir de sostén y aglutinante en un mundo hostil. Pero tal ejemplo sólo podía subsistir a su vez en un grupo pequeño (los escogidos por el maestro, y los nuevos discípulos), de modo que pronto hubo de establecer la flamante

[714] Algo así le ocurrió al propio Hegel, ciertamente en un grado menor: ante su tumba, Marheinecke lo proclamaría como un nuevo Mesías; y ya antes había dicho Karl Werder que los órdenes categoriales de la *Lógica* sustituían a las legiones angélicas.

nueva Comunidad lazos con aquello que teóricamente despreciaba: distinción jerárquica entre clero y seglares, propiedad privada y consecuente separación entre ricos y pobres (¡adiós al comunismo primitivo de los bienes!: cf.1: 299, *EJ* 89s). Es más: la única posibilidad de supervivencia de la secta era la de una «huida hacia delante», es decir: la captación expansiva de nuevos prosélitos, que le permitieran subsistir en un medio hostil y altamente competitivo. Sólo que, de este modo, lo en principio basado en la «pureza del corazón» (1: 303, *EJ* 93) acabó por ser confiado a una mecánica *memoria*.

Como ya había advertido Hegel en los «Fragmentos» sobre religión popular, una expansión confiada en la memoria pierde necesariamente afectividad... salvo que se alíe con el *resentimiento* (1: 304, *EJ* 95) y con la *opresión* de los más, en el seno de un Estado esencialmente injusto como era el romano. De este modo, lo que se perdió en intensidad y verdadera *communio* se ganó en articulación externa y verbal, así como en ansia de distinguirse del común (1: 314, *EJ* 102), todo lo cual implicaba necesariamente, sin embargo, la «copia» por parte de los mandatarios eclesiásticos de las jerarquías «terrenas» en las que todos ellos se hallaban sumidos. De este modo, la Iglesia acabó por configurarse como un Estado dentro del Estado, con sus ceremonias y sus criterios de recompensa y castigo (cf. 1: 307, *EJ* 105). Al fin, el Estado civil tuvo que hacer en parte dejación de sus derechos (si quería él mismo subsistir, ya que su maquinaria precisaba de fuerza «simbólica» para hacer cumplir las leyes), llegándose así a un derecho «mixto»: la Iglesia se encarga de la educación y de las ceremonias básicas, y el Estado protege la propiedad privada. Sin embargo, esta coyunda acabaría siendo perjudicial para ambos: ¿quién podría matar –o morir–, como sucedía todavía en el mundo clásico, por un Estado basado en la mera defensa de la propiedad? Y por otro lado, ¿qué atención podría merecer de las almas nobles una Iglesia destinada al favorecimiento «ideológico» del *status quo?* Ciertamente: «la seguridad de la propiedad es el pivote alrededor del cual gira toda la legislación moderna.» (*Dok.*, p. 268). Con todo, nadie en sus cabales se dejaría matar por defender su propiedad, ya que entonces no podría gozar de ésta. ¡Pero quienes nada poseen sí estarían dispuestos a matar por acceder a esos bienes! ¿Cómo puede mantenerse entonces la propiedad a salvo, en un mundo cada vez más injusto? Aquí juega la Iglesia un papel primordial, ya que sólo ella puede apelar al corazón y la fantasía. A través de la educación, inunda las tiernas almas de imágenes terroríficas; y, en una verdadera inversión de las intenciones primeras de Jesús, esas imágenes –fijadas en la memoria– acaban por suplantar al entendimiento y la razón, sin permitir el libre uso de las únicas facultades por las que somos realmente hombres (1: 324, *EJ* 112). Este favor de la Iglesia a la sociedad civil tiene naturalmente un alto precio: al final, es la Iglesia dominante «la que ejerce los derechos del Estado en su propio favor» (1: 340, *EJ* 125).

De este modo, cada vez más se acerca el orden del corazón al orden *monetario* (transposición en lo homogéneo y cuantitativo –en lo *muerto*– del orden cualitativo, vivificante y diferenciador): «Toda Iglesia presenta su fe como el *non plus ultra* de toda verdad y parte de este principio, como si a la fe se la pudiera embolsar en las cabezas como se embolsan dineros.» (1: 341, *EJ* 126). La Palabra divina se torna en la «calderilla» de términos gastados y salmódicamente repetidos; éstos no surgen de la vida más íntima, sino que son solamente: «palabras que les han llegado.» (1: 341, *EJ* 127). Y de la misma manera, la conciencia moral queda sustituida por «algo aprendido» (1: 343, *EJ* 128). Tradición y autoridad (los dos pilares de toda *positividad)* acaban por engullir casi por entero esa pura moralidad a la que debieran servir.

La pregunta, entonces, se impone con toda su gravedad: «¿qué ha ganado entonces el género humano por el complicado sistema regulativo de la Iglesia?» (1: 344, *EJ* 129). Difícil sería contestar a esto, por lo que toca a los individuos. Pero en cambio sí ha cons-

tituido tal sistema una gran ventaja, no tanto para el Estado (éste se ha podrido, falto de toda constitución íntima), cuanto para la clase dominante: un libre arbitrio aherrojado bajo montañas de preceptos, dominado por el miedo de ultratumba y sometido a palabras ininteligibles es libre pasto para el despotismo. El ciudadano (o mejor: el súbdito) se desentiende entonces de todo deber cívico, intenta sobrevivir a duras penas a la marea creciente de la opresión y se refugia ilusoriamente en los trasmundos: «La Iglesia ha enseñado a estimar la libertad civil y política como si fuera estiércol, en comparación con los bienes del cielo, y a despreciar el placer de la vida.» (1: 345, *EJ* 130). ¡Campo libre para el absolutismo! Allí donde el poder público flaquea, allí donde no llega la fuerza ejecutiva en el sagrario más íntimo de los individuos, la palabra hipócrita de la Iglesia enseña el temor:

> Antorchas de terror en altas torres puestas,
> que toman por asalto la fantasía del soñador
> allí donde se oscurece el fuego de la ley.[715]

¡De modo que la situación es al fin peor que en el judaísmo! Este gravaba al individuo con multitud de estatutos y acciones prefijadas, pero todas ellas eran externas, de modo que cada hombre concreto podía considerarlas como una imposición, procedente mediatamente de un Dios–Amo, frente al cual no podía menos de considerarse como esclavo. El cristianismo ha interiorizado en cambio la Ley y la ha confundido *pro domo* con la propia legislación moral; así: «las convicciones morales (*Gesinnungen*) del cristiano le están minuciosamente prescritas». (1: 347, *EJ* 131). La Iglesia no se contenta con estipular preceptos (sostenidos luego y ejecutados por el Estado), sino que pretende «decretar sentimientos, mientras que en el judaísmo se ordenaron solamente acciones.» (1: 347, *EJ* 132). Las consecuencias de esta suplantación de la moralidad por una legalidad introyectada son evidentes: a) *autoengaño*, o sea, la creencia de que los sentimientos propios han de coincidir con los prefijados en los libros o bien presentados por el sacerdote; b) *falsa tranquilidad:* si uno hace concordar sus sentimientos con los preceptivos (o más exactamente: ahoga sus propios sentimientos y los sustituye por los crecidos en ese «invernadero espiritual»: *ibid.)*, ya está «a salvo». A salvo, con tal de que se convierta en una máquina. Basta un punto de recapacitación para darse cuenta de que nunca los sentimientos individuales coincidirán con los «perfectos», con los prefijados en las ordenanzas (un desequilibrio paralelo, éste, al de la «virtud» de Robespierre en comparación con los intereses individuales; tanto en el caso político como en el religioso, uno habría de confesar entonces, con San Pablo y con Kant, que nadie está a salvo y que todos somos culpables, si medimos nuestras intenciones con la vara de una Ley abstracta y universal). De ahí la tercera, y funesta, consecuencia: c) la *conciencia desgraciada* y el remordimiento por no ser lo que se *debe* ser; un sentimiento que puede conducir a la locura o, en el mejor de los casos, a llevar una existencia hipócrita, como la de quien acude los domingos a los oficios divinos, yuxtaponiendo éstos a los negocios privados. Esta doble vida, lindante con la esquizofrenia, se ha agravado aún con el luteranismo. Al fin, los católicos –más cercanos en esto a los judíos– se contentaban con ceremonias exteriores, mientras que la «Iglesia luterana ha instituido un sistema de preceptos y de normas para el sentimiento». (1: 348, *EJ* 133). Por fortuna, apunta irónicamente el realista Hegel, los luteranos «se ven impedidos, por naturaleza

---

[715] 1: 347; *EJ* 131. Los versos son de Schiller, *Resignation*, estr. 12 (en: *Thalia*. Leipzig 1786; Cuaderno 2, 67; prudentemente, Schelling suprimiría después esta estrofa).

y sano sentido común, a adecuar completamente su vida y sus sentimientos al sistema de la Iglesia.» (*ibid.*).

Lo terrible de estos radicales pasajes es que el análisis regresivo del proceso que ha llevado a esta situación de estancamiento y podredumbre moral (diametralmente opuesta al optimismo ilustrado, con su progreso y su perfectibilidad infinita)[716] parece imponer el lamentable resultado como si de un *destino* inexorable se tratase, sin escapatoria ni esperanza. Y sin embargo, ya a propósito de *Leben Jesu* apuntamos que quizá la raíz del mal no esté sólo en esta necesaria conversión de una religión como «refuerzo» de la moralidad en una secta y, al fin, en un Estado dentro del Estado, sino en el mismo presupuesto de partida, a saber: en la fe –no menos ciega– en una «moralidad» supuestamente pura, compartida por Kant y por Jesús (*avant la lettre*), y que participa secretamente del mismo carácter abstracto de la Ley (judaico–luterana) que pretende combatir. La crítica es certera. Sus presupuestos, no. A Hegel le resta todavía combatir, abierta y francamente, contra el «padre», o sea: contra el mismísimo Kant. No estará solo en esa lucha. Una dulce y poderosa sombra lo acompañará en el empeño, la del *pensador* Hölderlin. Por ello, el paso de Berna a Frankfurt no es sólo geográfico ni vital, sino que tendrá importantes consecuencias estrictamente filosóficas. Mientras que, en Berna, a Hegel no le quedaba sino volver una y otra vez con enfermiza nostalgia a ese mundo perdido de los griegos (existente, no hay que decirlo, sólo en sus lecturas y en su imaginación) en el que corazón y razón andaban de consuno, ahora va a aceptar el desgarramiento, la rosa en la cruz de los «horrores del mundo objetivo», *moderno*. La despedida de Berna será también una despedida de Kant... y de los griegos. *Adiós a todo eso*. No sin dolor. No sin vacilaciones, como se aprecia en esa extraña y controvertida elegía, dirigida al amigo, con la cual se apresta Hegel al reencuentro con Holderlin, en Frankfurt. Será el único poema de importancia –literaria y filosófica– que Hegel escriba jamás: *Eleusis*.

VI.2.4 – Guardando en el alma los Misterios de los griegos.

ELEUSIS

A Holderlin. Agosto 1796

En torno a mí, en mí la calma habita: de los atareados hombres
duerme el incansable cuidado, y libertad y ocio me confieren.
¡Gracias te sean dadas,
mi libertadora, oh Noche! – con blanco velo de niebla
ciñe la Luna los inciertos límites
de las lejanas colinas; amistosa, fulgura
del otro lado la clara línea del lago;
del trajín aburrido del día aparta el recuerdo,
cual si años yacieran entre él y el instante;
tu imagen, amado, aparece ante mí,
y el placer de los días huidos; mas pronto los apartan
las dulces esperanzas de volver a vernos.
Ante mí la escena se dibuja del abrazo, largo tiempo anhelado y fogoso,
y la escena, después, del acecho más secreto,
del recíproco buscarnos con la mirada para saber
el modo en que ahora actitud, expresión, carácter del amigo

---

[716] Un fragmento de Tubinga (recogido por Rosenkranz y ahora inserto como texto 38 en G.W. 1: 409) da cuenta de esta banalidad moderna, que ni siquiera puede ya alzarse a tragedia: «Es verdad que, tempranamente sumergidos en el mar muerto de la charlatenería moral, siguen brotando hombres inviolables, como Aquiles; pero también lo es que la fuerza que caracteriza al ser humano se ha ahogado en ese mar.»

cambiado se hayan con el tiempo: dicha de la certeza
de hallar más firme y madura la lealtad a la antigua Alianza,
la Alianza, por ningún juramento sellada,
de vivir solamente por la libre verdad, y nunca, nunca
hacer las paces con el dogma, que opinión y sensación cordial regula.
Ahora con la inerte realidad pacta el deseo,
que ligero a través de montañas y ríos hacia ti me llevó,
mas un suspiro anuncia presto de ambos la discordia, y con él
huye el sueño de dulces fantasías.
Mis ojos se alzan a la bóveda del cielo sempiterno,
a ti, ¡oh espléndida estrella de la noche!
Y de todo deseo, de toda esperanza
el olvido desciende, fluyente, de tu eternidad;
<en esta intuición se va el sentido,
lo que mío llamaba se evapora,
me entrego a lo inconmesurable,
yo soy en él, soy todo, sólo él soy.
Le extraña al pensamiento que retorna,
espantado ante lo infinito, y en su asombro no capta
de este intuir la hondura.
Al sentido acerca lo Eterno Fantasía,
lo desposa con Figura->[717] ¡Sed bienvenidos,
espíritus sublimes, altas sombras;
de vuestras frentes, la perfección irradia!
De temor no retrocede: siento que aquél es también el éter de mi patria,
la seriedad, el brillo que os circunda.
¡Sí! ¡Que salten, abriéndose al instante, las puertas de tu santuario,
oh Ceres, que en Eleusis reinaste! Ebrio
de entusiasmo sentiría al instante
de tu proximidad escalofrío,
entendería tus revelaciones,
interpretaría de las imágenes el alto sentido, percibiría
los himnos del convivio divino,
las altas sentencias de su concilio –
Pero tus salas han enmudecido, ¡oh Diosa!
Huido está el círculo divino, de vuelta en el Olimpo,
dejando atrás altares profanados.
¡Del degradado sepulcro de los hombres, huido
de la inocencia el Genio, que aquí los encantaba!
La sabiduría de tus sacerdotes calla, de los sagrados ritos ningún tono
a salvo ha llegado hasta nosotros; tiende en vano
del investigador la avidez –más que el amor–
a la sabiduría (tal poseen quienes buscan, y
a ti te menosprecian): ¡por dominarla excavan tras palabras,
en que tu alto sentido se acuñaba!
¡En vano! Polvo y ceniza es sólo lo que atrapan,
en los que nunca más retorna a ellos tu vida.
¡Y sin embargo entre el moho y lo sin alma aún se contentan
éstos por siempre muertos, tan frugales! En vano: ¡no quedó
signo alguno de tus fiestas ni huella de una imagen!
Al hijo de tu culto le era de altas doctrinas tal la plétora,
del sentir inefable demasiado santa la hondura
como para tener por dignos secos signos.

---

[717] Hegel tachó ulteriormente los versos 30–37, aquí entre angulatus.

El pensamiento ya no capta el alma,
que sin espacio y tiempo eternidad presiente
y en sí se olvida, absorta, y luego recupera la conciencia.
Quien siquiera de ello hablar quisiera a otros,
aunque hablara la lengua de los ángeles, de las palabras sentiría la miseria;
le horroriza haber pensado de un modo tan mezquino lo sagrado,
y haberlo hecho por ellas tan mezquino, que el hablar le parece ser pecado
y con temblor su boca sella.
Lo que así el consagrado vedado se ha a sí mismo, vedado lo ha una sabia
ley a espíritus más pobres: no dar cuenta
de lo que él en la sagrada noche ha visto, oído ni sentido;
para que ni aun de los mejores, ni aun de éstos el ruido de su exceso
la devoción del iniciado perturbara, y el huero negocio de palabras
enojarse le hiciera con lo santo, y que éste
no fuera de tal modo arrojado a la inmundicia,
que fuese confiado incluso a la memoria; para que en juguete
no se tornara y en mercancía de sofista,
que éste vendiera por un óbolo,
o en abrigo del hipócrita redicho, ni tampoco
en férula de efebo piadoso, y se hiciera tan vacuo finalmente
que sólo en resonar de lengua ajena
tuviera las raíces de su vida.
Avaros tus hijos no exhibieron, Diosa,
tu honor por calles ni mercado, lo guardaron
en el interno santuario de su pecho;
por eso no vivías tú en su boca:
con su vida te honraban; tú vives en sus gestas todavía.
¡También yo en esta noche te he escuchado, oh sacra Deidad!
¡Con frecuencia la vida de tus hijos también te manifiesta,
y como alma de sus gestas te presiento a menudo!
Tú eres el alto sentido, la fe leal
que, por ser Deidad, aunque todo se hunda no vacila.

(1: 399–402).

Con cierta razón, este poema ha sido visto de siempre con asombro –y aun con desconfianza– por parte de los estudiosos de Hegel. Basándose en ciertas declaraciones de Heine sobre el carácter medroso de Hegel, Pierre Bertaux ha llegado incluso a sostener que estamos aquí ante un escrito revolucionario «en clave», para burlar a la férrea censura de la época y prevenir a Hölderlin sobre la conveniencia de morderse la lengua, o la pluma.[718] Una conjetura bastante arriesgada, ésta, ya que en primer lugar, Heine se

[718] Ver *Holderlin y la Revolución Francesa*. Serbal. Barcelona 1992, p. 116s.– Por lo demás, y aunque sea en el injusto espacio de una nota (por larga que sea), parece conveniente precisar las aportaciones del *pensador* Hölderlin a la formación filosófica de Hegel... y de Schelling (sobre el tema, sigue siendo indispensable la lectura del ensayo de Dieter Henrich: *Hegel und Holderlin*, incluido en su *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M. 1971, pp. 9–40). Parece seguro que fue Holderlin el que despertó a sus amigos del «sueño crítico» kantiano y fichteano. Al respecto, la implacable argumentación contenida en una carta a Hegel de 26 de enero de 1795 podría considerarse el punto de partida (negativo) del idealismo alemán. Dice así, refiriéndose a Fichte: «Su Yo absoluto (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada.» (*Br.* I, 19s; *EJ* 57). Así pues, no sólo ha abandonado Hölderlin la posición kantiana de la «unidad de la conciencia» (la autoconciencia, el sujeto del pensar) como lo Incondicionado –pues no hay conçiencia sin «conciencia» de unificación de algo múltiple, a lo que ella está referida–, sino que también el «giro» fichteano (identificación del Yo con la Libertad) es despachado como nihilismo. La consecuencia es clara: hay que abandonar al Yo como

refiere al *Weltphilosoph* berlinés, cuando, tras la *Demagogenverfolgung*, el Señor Profesor Hegel tenía mucho que perder (mientras que en Berna era un pobre diablo desconocido, a punto de ser «salvado» de su residencia *in partibus infidelium* por los buenos oficios

---

«punto de vista» absoluto, del que deducir el sistema. Bajo la influencia de Herder *(Liebe und Selbstheit)* y de Schiller *(Theosophie des Julius)*, el punto de partida hölderliniano es en cambio la escisión presente entre las dos tensiones contrapuestas del hombre: la *mismidad*, el ensimismamiento que lleva al hombre –muy agustinianamente– a buscar dentro de sí el infinito, y la *entrega (Hingabe)*, por la cual tiende a extender su «yo» finito sobre el mundo entero, mas no para asimilar lo ajeno (ello supondría una violación), sino para dejar ser a lo propio en aquello que le es propio. Por la primera tendencia, el hombre se «desconecta» de todo lo exterior, atento sólo a lo Incondicionado en él; por la segunda, se da –en cuanto ser singular que tiende a perfección y totalidad– a todos los demás seres singulares. De esta manera queda rechazada la kantiana vinculación entre hombres libres, a expensas de una naturaleza supuestamente hostil, pero cuyo «plan secreto» es anularse a sí misma en beneficio de los hombres (los cuales, a su vez, se sacrifican en su carácter concreto, en nombre del Ideal de la Humanidad), para acceder a una «filosofía de la unificación» *(Vereinigungsphilosophie)*, en la que son tendencias *vitales* las que luchan entre sí: ambas buscan, sin embargo, trascenderse a sí mismas, pero sin reducción posible (sin «dialéctica» ni *Aufhebung*, diríamos) de la una en la otra. Configurada míticamente, la meta de cada una de ellas, aisladamente tomada, sería por un lado el reino arcaico de Saturno (el hundimiento en la naturaleza) y por otro el reino de Júpiter (el lugar del arte y la cultura). El hombre no puede descansar en ninguna de ellas: la trayectoria de su vida describe más bien una «órbita excéntrica» *(exzentrische Bahn)* que va y viene entre las dos esferas. No se trata pues de una «reunificación», en el sentido de *restitutio in Unum* (pues éste –lo Uno– es lo Amorfo e Indiferenciado, lo «desligado» o «aórgico»), sino de dejar *transparecer* lo aórgico en lo bien articulado (la «claridad de exposición»), sin anularlo desde luego. El Ideal es así la mutua y perfecta compenetración de la Belleza y el Amor, *en base*, no a una Yoidad, sino a lo que (con ecos de Herder y Jacobi) llama Holderlin *das Seyn in allem Daseyn*, el ser que hay (o «se da») en toda existencia. Tal «ser» está desde luego más acá de toda conciencia, aunque es accesible a una intuición intelectual de tipo estético (no hace falta insistir en el sabor «schellingiano» de la propuesta, aunque la primacía deba otorgarse a Hölderlin), en la que se desvela el Fondo... como tal «fondo», sin poder ser absorbido por retícula conceptual alguna (esto va *avant la lettre* contra la «revelación de la profundidad», de la *Fenomenología* hegeliana, y en cambio resuena poderosamente en ese «fondo de la existencia» del *Freiheitsschrift* de Schelling, que ya hemos examinado). En el habla y las acciones de los hombres, tal «ser» se halla ya de antemano de siempre *escindido*. Al respecto, recuerda Holderlin una etimología (falsa, pero muy sugestiva) de «juicio» (al.: *Urteil)* como «partición originaria» *(Ur–Theilung)*. Por su parte, el «ser» no es la identidad de sujeto y objeto (pues toda identidad implica separación, y retorno de ésta), sino su «ligazón». (Véase el muy importante ensayo de 1795: *Juicio y ser*, en: *Ensayos*. Ed. de F. Martínez Marzoa. Hiperión/Peralta. Pamplona/Madrid 1976, p. 25s). El ser, en cuanto oculto «fundamento de unidad», opera en el interior del hombre (y de todo ente) como acicate y estímulo hacia la unificación, haciendo que éste trascienda sus propios límites (¡he aquí un «hilo rojo» que va del *Sollen* fichteano y el *Absoluto* «a las espaldas» de la *Fenomenología* hasta el *ser simpliciter transcendens* de *Ser y tiempo!)*. La guía de esta continua autosuperación (en cuidadosa salvaguarda de la alteridad, empero) es la *belleza*, que no es captable sin embargo platónicamente en la *contemplación*, sino en la acción creadora (literalmente, en el viejo sentido griego: en la *Poesía)*. Dicha acción poética (y aunque fuera de manera fallida, habría que añadir en Hölderlin: también *política)* reúne armoniosamente las dos tendencias: la referencia íntima al Infinito y la entrega a las cosas mundanas, singulares y aun humildes, en las cuales está como «prendida» la palabra y la acción del hombre. De ahí que Hölderlin eligiera como *motto* de su *Hiperión* el epitafio de Ignacio de Loyola: *Non coercen maximo, contineri minimo, divinum est* («es divino no estar coartado por lo máximo y estar contenido en lo mínimo»). Esa integración de tensiones implica un regulado «intercambio» *(Wechsel)* de cada una de ellas, por un momento libre y dominante, aunque en ningún caso hay subyugación ni subsunción de la una bajo la otra, sino «amante conflicto» *(liebender Streit)*. Así, la filosofía de Hölderlin configura una «tríada» («ser», «separación», «intercambio») bien distinta a la hegeliana («ser», «nada», «devenir»). Hölderlin será siempre fiel a algo vinculante que *transparece* en las permutaciones o intercambios como su *fondo*. Si cada tendencia ha de manifestar el Todo, es entonces precisa una «retención», un recogimiento de las manifestaciones pasadas que permita ver a éstas en su conjunto y compararlas con algo nuevo (adviértase la dinamización de la «triple síntesis» de *KrV–A)*; ahora bien: «sinopsis», «síntesis» y «reconocimiento» implican un «momento divino», una aprehensión «al instante» de esa fuerza vinculante que surge *a través* de los momentos, pero que en absoluto se agota en ellos. Como si dijéramos: todo hablar remite a un «querer decir» inagotable, a un «silencio» *trans–parente* que viene de voces entrañablemente ajenas, de lo otro que Hesperia: de lo griego (la integración no es pues ni «fusión» –como en la *Identitatsphilosophie* de Schelling– ni «asunción» –como en Hegel– sino «intercambio de los tonos», de las modulaciones en que se *entrevé* lo Absoluto). Véase como ilustración el hermosísimo final de *Archipelagus*: «Aber du, unsterblich, wenn auch der Griechengesang / schon / Dich nicht feiert, wie sonst, aus deinen Wogen, / o Meergott! / Tone mir in die Seele noch oft, dass über den / Wassern / Furchtlos rage der Geist, dem Schwimmer gleich, in der Starken /

del amigo Hölderlin, que le aseguraba un buen puesto en Frankfurt –a la sazón el «ombligo del mundo», según él–). Pero en segundo y decisivo lugar, la idea de un panfleto disfrazado cae por tierra por la sencilla razón de que Hegel, según todos los indicios, no

---

Frischem Glücke sich üb, und die Göttersprache, / das Wechseln / Und das Werden versteht; und wenn die reissende Zeit mir / Zu gewaltig das Haupt ergreift, und die Not und das Irrsal / Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert, / Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken!» («Pero tú, inmortal, aunque ya no te festeje la canción / de los griegos, / como entonces, resuena a menudo, ¡oh dios del mar! / con tus olas en mi alma, para que prevalezca sin miedo el *espíritu* / sobre las aguas, como el nadador, se ejercite en la fresca / dicha de los fuertes, y comprenda el *lenguaje de los dioses*, / el *intercambio* y el *devenir*; y si el tiempo impetuoso / conmueve demasiado violentamente mi cabeza, y la *necesidad* y la *errancia* / de los mortales estremecen mi vida mortal, / ¡haz que entonces me pare a pensar el silencio en tu hondura!»; tr. de L. Díez del Corral, modif. Alianza. Madrid 1979, p. 84–85; subr. míos). Ese silencio (*Stille* significa también «calma», «quietud») sólo puede ser «conmemorado» –como si el pensar se demorara, se «parara» en él–, no sacado a la luz. La unidad divina que regula los intercambios «late» a través de éstos como *Gelaut der Stille* («resonar del silencio»); tampoco el «lenguaje de los dioses» es el que éstos hablan, sino el fondo o murmullo de todo lenguaje mortal, que «alude», haciendo «señas», a los dioses. La unidad fontanal está irremediablemente perdida, para los hombres y para los dioses. *Felizmente perdida*, ya desde el inicio (lo contrario –promesa de «redención»– constituiría una absorción «romántica» en el Caos).– Todo esto «suena» ciertamente a Hegel (y hasta podemos decir que su filosofía surgió de aquí). Pero suena como un *contrapunto*: Hegel empezó a pensar como gran filósofo con y *contra* Holderlin (según la certera expresión de Henrich, en Frankfurt tendrá lugar un: «abrupto viraje (*Wandlung*) de la posición hegeliana»; *op.cit.*, p. 24). Como hemos visto ya, Hegel estaba en Berna todavía bajo la égida de Kant, del que se querría «ilustrado» ilustrador teológico: él habría querido establecer una religión *pública* que fuera a la vez intrínsecamente *civil*, como la de los griegos (uniendo así razón, libertad y fantasía, bajo el influjo combinado de Schiller y una *politeía* herderiano–rousseauniana). En Frankfurt, buscará bajo el influjo de Holderlin el Ser Absoluto (la «íntima unificación»), tras los nombres de «amor», «vida» y «espíritu». También él, como Holderlin, entenderá la unificación como «impulso» a ser fieles al Infinito en nosotros a través de situaciones de escisión, finitas. Pero, contra Hölderlin, él no aceptará un «fondo marino», promotor de la entrega amorosa a un mundo, mientras aquél –el Ser– se «retira» a sí y en sí, como el «subsuelo» del que brotan las escisiones. Para Hegel, los *términos relativos* surgen sola y únicamente de las condiciones internas de su «estar relacionados», sin *fondo* último. El Todo es ya la relación misma entre Infinito y finito, una vez desarrollada (en vez de quedar al fondo, presupuesto como «ser» o «íntima unificación», y accesible a lo sumo en una intuición intelectual). La vida, por caso, no es sino la recíproca oposición, la lucha de todos los seres vivos, y a la vez la unidad orgánica de cada uno de ellos. No hay Vida ni Existencia aparte del *proceso* mismo. A su manera, en cambio, Hölderlin seguirá fiel a la idea básica del Fichte de la *Grundlage* (él tuvo ocasión de oír sus lecciones en Jena), a saber, la inaccesibilidad del Sustrato (en Hölderlin, siempre «presentido», nunca presupuesto como «Yo absoluto» por un «yo» finito). Tal es, para Fichte, el «Yo ponente» que, «a través de la más prodigiosa de sus facultades», «partiendo de oposiciones continuas conecta una unidad: es lo que ingresa entre momentos que deberían suprimirse recíprocamente y, de este modo, conserva a ambos: esa facultad es la única que hace posibles vida y conciencia, y en especial conciencia como serie temporal procesual.» (W. I, 204s). Hegel se separará decididamente de esta «inmiscusión» de un *tertium quid*: en cada relación hay ínsita una referencia de lo finito a aquello que lo niega (y que, en cuanto puro *Negat*, se muestra todavía como una vacua in–finitud). Cada *relatum* contiene, no sólo su propia positividad –que es negativa por lo que hace a su contrapuesto–, sino también el concepto de la entera relación, e incluye por ende también a su propio opuesto. Lejos pues de suprimirse mutuamente (como pensaba Fichte), es esa contradicción interna en cada uno (su positividad en sí, su negatividad para el otro, y la relación entre ambos) la que lleva a superar (y conservar integrada) la contraposición. Como si cada *relatum* sacara fuerzas de su propia flaqueza, de su indeterminación (que incluye sin embargo la promesa de ser Todo), es la negatividad misma la que hace pasar de lo indeterminado a lo más determinado y preciso: por eso, el Proceso está fundado solamente en sí mismo. La lógica de Hegel será *autoproductiva*, por concatenación y superación de negaciones (el resultado –como en Aristóteles– será en todo caso «lo que ya era», de siempre, pero enriquecido por la integración de las diferencias). En Hölderlin, en cambio, la unificación va también *a través de* las diferencias, pero no procede *de* ellas: éstas se mueven, como en Fichte, en base a una positiva *Einigung* infinita. Por eso no hay en él *desarrollo procesual*, sino constantes permutaciones: separaciones y reunificaciones, juegos de desplazamiento *in partibus infidelium* (sólo los hesperios pueden comprender a los griegos, no éstos a sí mismos; solo «tra–duciendo», tras–ladando el mundo griego a Occidente podemos atisbarnos –como de soslayo y, exactamente, *de través*– a nosotros mismos). Y sin embargo, en un respecto *toto caelo* distinto al de Hölderlin, también Hegel será fiel a Fichte, en cuanto que la sustancia (un *continuum* procesual, por asunción de determinaciones) debe expresarse al fin como *sujeto*: debe saberse a sí misma, en cuanto que el Proceso es Concepto. Eso es la Vida del Espíritu, según está ya prefigurada en Frankfurt: el Espíritu se funda *libremente* en sí mismo, en cuanto que sale a la luz, se pro–duce a partir de su propia manquedad y poquedad: ser enteramen-

envió jamás el poema (que debe ser considerado como un borrador) ni hay tampoco constancia de que se lo entregara personalmente a Hölderlin (¡ni aun siquiera que le hablara de él!).[719] ¿Se trata pues de un mero ejercicio retórico en homenaje al amigo, una suerte de preparación para el reencuentro en Frankfurt, tras los cuatro años de separación? Pero la intensidad y sinceridad de los sentimientos de *Eleusis* parece vedar toda interpretación frívola.

De todas formas, si leemos a Hegel «desde abajo» (y no desde las «alturas» berlinesas), buena parte del asombro desaparece. La idea de una liga o Alianza en pos de la «libre verdad» está testimoniada por la correspondencia de la época entre los camaradas del *Stift*; todavía en fecha tan tardía como 1810 le recuerda Isaak von Sinclair a Hegel el «vínculo de la verdad» de «nuestra vieja amistad» (*Br.* I, 322): un vínculo del que sólo ellos dos quedarían, tras la muerte de Zwilling en la batalla de Wagram y el ingreso del «desdichado Hölderlin» en la noche de la locura. A temas como la superioridad de la intuición (intelectual) sobre el concepto (del entendimiento) seguirá fiel Hegel hasta al menos 1802 (siendo el *Sistema de la eticidad* el decisivo punto de inflexión); ya vimos al inicio de nuestro estudio de Hegel cómo se extraña Schelling de que en la *Fenomenología* sea denostada la intuición. Sobre la «grecomanía», y sobre el desprecio hegeliano hacia los acartonados y estatutarios «hombres de la letra» y el «griterío del día» no hace falta insistir (ese desprecio acompañaría a Hegel durante toda su vida, a duras penas temperado por una actitud más «democrática» y realista que la de Schelling). El recuerdo del «recuerdo», que aparta del «trajín aburrido del día» (v. 8), alude a un tema central a ambos amigos, aunque las diferencias se harán notar ulteriormente.[720]

---

te sí–mismo (*Selbst*) no es volver a un Origen (pues ese origen es algo totalmente vacuo: puro anhelo de determinación), sino concebirse, aglutinarse como íntima concatenación de negatividades, sin nada *previo*, sin algo «impensable» (*Undenkbarem*) –como en Hölderlin, y luego en Schelling–, que fuera algo así como el Silencio (*Stille*) fontanal del que, como su *Urgrund* o «fondo orginario», brotaran «palabras, como flores», y que nos llevaría a sentirnos –a nosotros, hombres– como iguales y mancomunados en toda obra y gesta humanas, según el sentir de Hölderlin. El *Andenken* (conmemoración del Fondo: el «conjunto de sones del Silencio», *Gelaut der Stille*) es pues radicalmente distinto de la *Er–Innerung* hegeliana, que es la interiorización e integración, *sin resto ni sustrato*, de todos los miembros de la Vida, agitados por un delirio báquico que *deviene*, al ser concebido, pura transparencia y articulación de Sí, como se nos dirá en la *Fenomenología*.– En conclusión: para Hölderlin, la escisión que promueve el intercambio (*Wechsel*) se debe a un «ser» o Fondo originario, de modo que todo intento de redención es anhelo de *restablecimiento*, de reunión de hombres y dioses en el seno de lo Inmemorial (pero no de fusión de aquéllos con lo Incondicionado; éste es literalmente lo *Unangebundene*, lo «desligado», *ab–solutus*, por siempre separado). Por eso el poeta sigue anticipando la *Verjüngungsfest*, la «Fiesta de la Paz» (véase el himno homónimo; hay una excelente traducción, junto con el texto original, incluida por J.L. Vermal en su versión de P. Szondi, *Estudios sobre Holderlin*. Destino. Barcelona 1992, pp. 112–123). A través del cambio se presiente, retráctil, lo Incondicionado, la «Belleza Inmemorial» como «ley calculable» (véanse las *Observaciones sobre el Edipo* y *la Antigona*, recogidas en *Ensayos*, ed.cit., pp. 133–151). Para Hegel, en cambio, la escisión inmora en las estructuras de lo real, en cuanto maneras de «estar–en–referencia»: el *télos*, que todo llegue a estar en todo, es el acontecer de la unificación misma, por integración y superación de escisiones–determinaciones. De modo que *no hay redención* de lo finito: el Absoluto se «repone» de y desde la *infirmitas* de cada uno de sus momentos; pero no para «salvarlos», sino para «salvarse a sí mismo» en ellos: la *ab–solución* de Sí es la condena de todo lo relativo. El Absoluto se reconoce a sí mismo sólo como resultado de la autonegación de los *relata*: su Identidad procede de la «plenificación» del ser –ya de siempre pasado a no «ser nada», nada determinado– *en* y *por* las diferencias o determinaciones. Bien mirado, en Hegel no hay Origen ni Meta: ni arqueología ni escatología, porque fuera del Proceso no hay nada. El Proceso mismo es ya el Absoluto: purísimo movimiento, *enérgeia teleia*.

[719] *Eleusis* fue publicado por Karl Rosenkranz en 1843 (justamente en el año de la muerte de Hölderlin), en un escrito preparatorio de su *Hegel's Leben* (1844), y luego apareció en esta monumental obra. Lo asombroso radica en la semejanza temática (calma, descanso del atareado negocio diurno, noche, colinas, luna, etc.) del inicio del pema con la primera estrofa de la gran elegía hölderliniana, *Pan y vino*.

[720] Dicho con toda brevedad. En Hölderlin, el «recuerdo» (recuerdo del Origen) se tornará *Andenken* o conmemoración de lo que debe ser preservado (el Fondo primigenio de toda contraposición, sobre el cual juegan las mutaciones); él seguirá fiel al punto tantas veces citado en *Eleusis*: la *Treue* o lealtad, la exigencia difí-

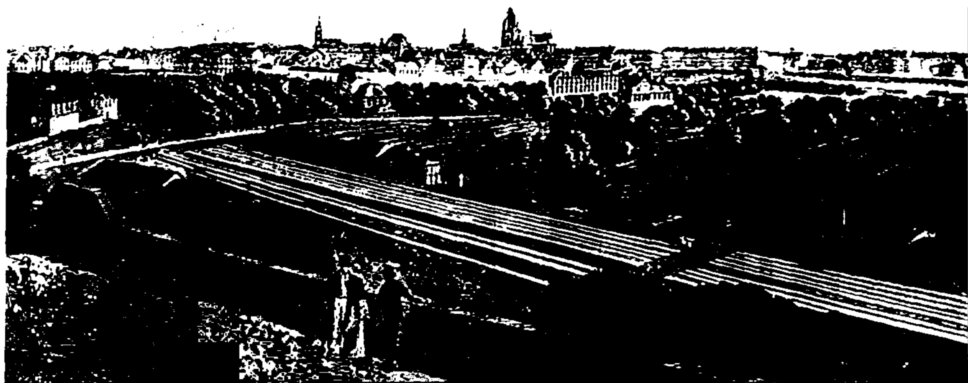
¿Por qué elogia Hegel al Misterio, si toda su vida intelectual consistirá en una cerrada batalla contra lo inefable y contra todo «presentimiento» de un Fondo retractil, nunca susceptible de manifestación ni revelación? Adviértase que él tachará ulteriormente los versos 30–38: allí donde se da la primacía a una «intuición» en la que desaparece el «sentido», tanto del propio «yo» como del «pensamiento» y las «cosas» (como en una noche de gatos pardos, de la que luego se burlará). Pero puede decirse que, según va avanzado el poema, esa «sumersión en lo profundo» va quedando arrumbada como algo literalmente absurdo, insensato. Si los iniciados no hablan con los profanos, ello no se debe a que guarden («misterio» viene de *myein:* «guardar silencio») una Verdad profunda, que sólo ellos saben. Ellos mismos se han vedado a sí mismos hablar de lo Sagrado. ¡Pero no porque éste se encuentre «más acá» de toda palabra, sino porque, literalmente, *no hay nada que decir* –sea exotérica o esotéricamente– de Ello! Lo Sagrado vive en la vida y en las gestas de los iniciados (cf. verso 96), sin tener el menor sentido ni existencia aparte de vida y de acciones finitas, relativas. No hay una Alianza para guardar el Misterio, sino que la Alianza *¡es ya* el Misterio! En efecto, al final del poema se advierte por fin que la «fe leal», el «alto sentido», es... ¡la Deidad misma! (de igual modo, no hay Vida fuera de los seres vivientes y del *commercium* e interacción recíproca entre ellos: la Vida *es* esa interacción). Así interpretado, *Eleusis* no es (o no es únicamente) un homenaje a Hölderlin y a su círculo, sino un escrito *polémico*, de combate. De manera aún balbuceante y como a tientas, Hegel está abandonando toda nostalgia por lo «arcaico»: no hay ningún «sitio» a donde volver, ni tampoco los «dioses huidos» volverán. ¡Tanto mejor! Entre la entrega al «huero negocio de palabras» (v. 82) y el fanatismo del «efebo piadoso» (v. 89) –ambas, salidas «nihilistas» ante el ocaso de los dioses–, sólo queda el obrar mismo: ¡el Reino de Dios» ya está entre nosotros, con sólo que dejemos reverberar en nuestras acciones el sentido de totalidad que late en las mismas, con sólo que aceptemos un *destino* que vamos haciendo nosotros mismos, libremente! Lo único que «no vacila» (v. 101) es la interconexión de las «cadencias», de los casos en que se va fraguando la realidad. No sólo «aunque todo se hunda», sino *porque* todo se hunde. Serena aceptación de un presente mortal, pero transido de incitaciones que, para los hombres, son «el alma de sus gestas» (v. 99). Tal es el *pro-grama*, la «inscripción previa» de Hegel en un Absoluto que sólo alienta a través de los fenómenos, sin retracción ni resto. Al desarrollo y despliegue de ese programa dedicará Hegel su vida intelectual. No es extraño, pues, que no le enviara el poema al amigo.

VI.3.– LA VIDA DEL ESPÍRITU. FRANKFURT DEL MENO (1797/1800).

En el Hegel de Frankfurt encontramos ya *in nuce* la vía propiamente *lógica* que luego se desplegará vigorosamente en Jena, de modo que podría decirse que, a partir especialmente de 1798, Hegel es ya «Hegel». No se trata, desde ahora, de lamentarse por la pérdida irremisible del bello genio griego, ni tampoco de intentar lo imposible: fusionar la «totalidad viviente» –en la que ese pueblo «feliz» vivía como pez en el agua de sus leyes– con la moralidad kantiana y el ejemplo individual de Jesús. Se trata, nada menos –siguien-

---

cil y hermosa de mantener lo pasado (el mundo griego) en lo que le es propio, sin asimilación ni aprovechamiento de ello en una época supuestamente más «avanzada» y englobante. En Hegel, y especialmente en la *Fenomenología*, el recuerdo hará honor a su etimología (*Er-Innerung:* «interiorización»), siendo entendido pues como *transformación* de la «asamblea» de las figuras de la conciencia –que se presentan al pronto externamente a ésta, justo como «recuerdos»– en el Espíritu sabedor de sí. Los recuerdos dejan así de referirse a un «en-sí» para integrarse, coperteneciéndose, en la universalidad de la inteligencia (cf. *Enz.* § 452s).



Frankfurt/M. hacia 1800. (Grabado en color de F. A. Schmidt).

do las indicaciones del llamado *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*–[721], de instaurar una «nueva religión»: la religión del *amor*. Tan soberbio intento resultará, desde luego, fallido.[722] Pero de ese fracaso surgirán, en magníficas oleadas, los distintos esbozos del futuro sistema hegeliano.

VI.3.1.– Dialéctica *in nuce*.

Aunque pueda resultar artificioso el intento de separar lo que en Hegel está íntimamente entrelazado: la forma y el contenido, es importante que comencemos destacando el respecto formal, por cuanto en él está ya, *in statu nascendi*, el método dialéctico. La *positividad* del judaísmo y del cristianismo, denunciada en Berna, no es sino un ejemplo del modo de actuar del «entendimiento» *(Verstand)*, que fija las oposiciones, de modo que «sus relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones.»[723] El caso más típico de la fijación propia del entendimiento es el de la *legalidad* jurídica y el de la religión *estatutaria*. Por otra parte, todavía en esta época entiende Hegel la «razón» *(Vernunft)* en el sentido kantiano, esto es: como «determinación» *(Bestimmung*: término que significa también «destino»*)*, *ad limitem* incondicionada, pero que se *aplica* (como «desde fuera») a lo determinado por ella, de modo que la relación es aquí vertical: de opresión y dominio (cf. *N* 379; *EJ* 262). El ejemplo evidente es el de la *moralidad*: «según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él» *(N* 387; *EJ* 269). Estos dos modos de consideración de las relaciones (cosificación atomística, «hobbesiana», y absorción determinista: lógica de subsunción) corresponden ya *mutatis mutandis* a

---

[721] Recuérdese el resumen de este importante fragmento, que efectuamos en la primera nota del estudio de Schelling (nota 491).

[722] El ideal de ligar una *Volksreligion* a un «pueblo libre» se prolongará hasta 1802/03, en la llamada *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* (recogida en Rosenkranz, pp. 133–141, y en *Dok*. 314–325). Pero en este fragmento se aprecia ya el desaliento: la bella unificación se pospone *ad calendas graecas*. A partir de esa fecha, Hegel buscará la reconciliación no *con*, sino *en el seno de* la dura realidad.

[723] H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften* (1907); Nachdruck. Frankfurt 1966, p. 379. Puesto que no hay todavía ed. académica de los escritos de Frankfurt, citaremos por Nohl (= *N)*, añadiendo la pag. de la edición Ripalda (aquí: *EJ*, 262).


Friedrich Hölderlin, en la época de Frankfurt/Homburg.

lo que el sistema maduro denominará, respectivamente: «entendimiento» y «razón negativa, dialéctica». En este segundo caso hay ya ciertamente unificación, pero por anulación del individuo, absorbido por la Ley. Pues bien, frente a ambos eleva Hegel la idea del «amor» (cuyos rasgos corresponden a lo que ulteriormente quedará definido como «razón especulativa, positiva»). En el amor –que constituiría la verdadera moralidad– se da: «la elevación de lo individual a lo universal, unificación, asunción (*Aufhebung*) de las dos partes opuestas por la unificación.» (*ibid.*).

Ahora bien, lo verdaderamente significativo es que, progresivamente, Hegel va tomando conciencia de que el amor no puede dejar a un lado (como algo indiferente u hostil) las oposiciones del entendimiento o la unificación por la fuerza de la razón, ya que, en este caso, la vida quedaría «atada» a un peso *muerto*, del que no puede dar cuenta, de modo que, al fin, el amor caería en la misma trampa ahora denunciada: tener frente a sí, o bien algo inasimilable, o bien una apropiación por decreto, como en el caso del Sermón de la Montaña, donde Jesús impone el *precepto* (por tanto, con sabor kantiano de «deber» u «obligación») del amor a Dios y al prójimo. Esa proposición: «cumplir con todos los deberes *con agrado*», es literalmente insensata: «puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber.» (*N* 267; *EJ* 309). De esta doble imposibilidad se deduce una consecuencia de alto bordo (que acabará por arrumbar por inapropiada la denominación misma de «amor», sustituyéndola por la de «espíritu»): no es posible llegar a la unificación deseada en un «Todo viviente» sino pasando a través de la escisión (propia del entendimiento) y de la dominación (propia de la «razón»). Ambos *momentos* son condiciones intrínsecas para el esclarecimiento y la articulación de la Vida misma, la cual debe ser capaz de integrar en sí, y de soportar, la propia *muerte*. No yuxtaposición o superación de «propuestas de solución», pues, sino integración por supresión–conservación (*Aufhebung*) de esas tendencias. Desde ahora, el método vive de la interna reconciliación con su propia negatividad: más allá de la determinación no está el engolfamiento romántico en un «Todo» presentido, sino la propia *autodeterminación*, la donación de sí de la Vida infinita en las escisiones finitas, y su dolorosa reconciliación. La Vida es así reencuentro consigo misma, pero a través de la duplicación, sólo en la cual puede *restablecerse* a sí misma como *unidad concordante*. Esa Vida es llamada también –por influjo de Hölderlin–: «ser», en cuanto síntesis del sujeto y del objeto. En una audaz integración de la terminología racionalista, wolffiana (*existentia qua complementum possibilitatis*) y de la johánnica (*pléroma* del amor), en el «ser» se concilian los extremos separados por Kant: la inclinación y la ley. ¡Pero en esa síntesis pierden ambos extremos las características fijadas, respectivamente, por el entendimiento y por la razón negativa! La inclinación deja de ser algo *patológico*, por cuanto implica entrega y sacrificio, donación de la propia vida a otra vida, en el seno de la Vida infinita; se convierte así en una

virtud; y la ley pierde su forma externa, dado que su «objeto» deja de ser algo meramente *pensado* (en esta época, «pensado» equivale para Hegel a «muerto», externo) para convertirse en un «bucle» en el que la Vida infinita se reconoce en cada vida finita. En esa síntesis (que Hegel llama también, con Holderlin: «belleza») «la ley pierde su universalidad y el sujeto su particularidad y ambos su oposición.» (*N* 268; *EJ* 310).

Resulta clara, ahora, la «operación básica» del pensamiento hegeliano[724]: la «redención», la *restitución* de todas las oposiciones en una Armonía íntegra y viviente (aunque vista todavía como impersonal e inconsciente, pues «persona» y «conciencia» implican alteridad, algo ajeno; Hegel está aún bajo la influencia «spinozista» de Holderlin y Schelling), no puede hacerse jamás por la mera elevación de los entes finitos al Ser infinito (ya que una suma, por indefinida que sea, sigue siendo finita), sino por el doble y quiasmático reconocimiento (elevación y descenso, a la vez) de la *misma Vida* que alienta en los seres *vivientes*, finitos sólo desde el respecto de una oposición externa que se «cancela» al descubrirse cada uno de ellos como «falta» o «necesidad» de los otros para ser *plenamente* (*pléroma* es justamente «plenificación»; pero toda plenificación implica la *kénosis* o «vaciamiento»: el amoroso entregarse a lo otro). Hegel explicita esta idea en referencia al espinoso problema de la *generatio intratrinitaria:* so pena de convertirse en el abstracto y legaliforme Yavé judaico, el Padre no puede ser algo trascendente: «La divinidad misma es tanto más pobre cuanto más majestuosamente se eleva por encima de todas las cosas, por encima de todas las fuerzas de la vida.» (*N* 303, n.; *EJ* 345, n.). Y al contrario, la distinción y a la vez yuxtaposición de dos «naturalezas» en el Hijo: divina y humana (*mutatis mutandis:* lo Infinito y lo finito) hace imposible «establecer enlace (*Verbindung*) alguno, puesto que si ambos se ponen como absolutamente diferentes, no hay enlace alguno posible, pues en todo enlace debe seguir habiendo también dos [extremos].» (*N* 304, n.; *EJ* 345, n.).[725] Ese es el motivo de escándalo para los judíos: entienden la filiación de Cristo como un caso de la relación *causal* entre un padre y un hijo, y a ella oponen la diferencia absoluta entre lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente: tenemos de este modo dos Absolutos (por así decir), absolutamente diferentes, y luego se exige *pensar* esa relación como si los extremos fueran *una sola cosa*, neutra (tal la johánnica *restitutio in unum*). El resultado es que, quienes así piensan, lejos de ver «asumido» al entendimiento en el acto de anunciar éste algo que sólo a su través *transparece*, pero que está a la vez fuera de su alcance, en realidad lo aniquilan: «al exigirle a la vez concebir sustancias absolutamente diferentes y la unidad de éstas, lo destruyen pues [al entendimiento], en el momento de ponerlo.» (*N* 311; *EJ* 353). Y si –como hicieron los judíos– se niegan a ver tal unidad (a saber, que Cristo sea Hijo de Dios, y Dios él mismo), «de esta manera salvan ciertamente al entendimiento», pero a costa de elevar esta «separación absoluta, el hecho de estar muerto (*das Töten*), a lo

---

[724] En la que late ya la significación especulativa del *silogismo*, como veremos ulteriormente, al estudiar la *Ciencia de la lógica*. Sin embargo, la idea de «Vida» es aún «holderliniana»; parece aceptarse aquí un «fundamento común» que, aunque sólo se reconoce –spinozistamente– en sus *modi*, no accede a las características del Sujeto: la Vida no es aún Espíritu: saber de sí.

La terminología nos advierte que estamos en aguas lógicas. Recuérdese que, en la primera *Crítica*, Kant se había enfrentado al problema de los modos *categoriales* de enlace (*Verbindung*), dividiendo esos modos en dos rubros: la «composición» de lo homogéneo (*Zusammensetzung*) –propia de lo matemático– y la «conexión» de lo heterogéneo (*Verknüpfung*) –propia de lo dinámico–. Sin embargo, para explicar la Vida no nos vale ninguno de estos modos (y en la tercera *Crítica* el propio Kant había advertido el problema, echando mano del «juicio reflexionante»). Los seres vivos no pueden ser reducidos a algo cuantitativo (haciendo abstracción de sus diferencias cualitativas, desde un criterio de medida impuesto externa y arbitrariamente) ni tampoco conectados en función de una «síntesis» en la que sólo el Sujeto se reconoce a sí mismo, mientras presupone una *Position* absoluta (la «existencia» o el «ser»), para y desde él mismo inexplicable.

supremo del espíritu.» (*ibid.*). La difícil solución hegeliana, por ahora sólo barruntada,[726] implica por lo demás igualmente el rechazo de toda *creatio ex nihilo*, entendida como una impensable *actio in distans*[727].

En todo caso, Hegel conecta ya los dos extremos contrapuestos en la filosofía de su época: por un lado la *intuición* de un bello «Todo viviente» (la línea «grecómana» de Herder, Schiller y Hölderlin), pero, en cuanto tal, solamente *sentido* o *presentido* a través de las escisiones y oposiciones, y por otro la *reflexión*, propia del concepto (la línea «intelectual» de Kant y Fichte). La tarea, ahora, será: «pensar la vida pura», haciendo ver que la conciliación de ambos extremos implica una «cancelación» de su carácter unilateral y una intrínseca necesidad de coincidencia en el término contrapuesto. Cada uno de ellos, la intuición y la reflexión, es a la vez él mismo *y la entera relación* (pero puesta todavía interiormente como algo vacuo, abstracto). Por un lado: «La intuición del amor llena al parecer la exigencia de completud; sin embargo, subsiste en ella una contradicción: aquél que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, un ser que sólo aprehende lo limitado, mientras que el objeto habría de ser algo infinito.» (*N* 302; *EJ* 344). Por otra, la reflexión apunta ciertamente a una unidad; pero ésta es abstracta: «o bien se pone una entidad determinada y se hace abstracción de todas las otras» (tal es el caso de los «conceptos» del entendimiento: el hombre es «hombre, y nada más»; Dios, «Dios, y nada más»), «o bien su unidad pura es lo negativamente indeterminado, la exigencia –puesta meramente– de la abstracción de todo lo determinado» (tal es el caso del «Yo absoluto» fichteano, presente también en el grito triunfal del Arcángel: *quis ut Deum?*). Por el contrario: «La vida pura es ser». (*N* 303; *EJ* 344). Pues bien, no se trata ahora de proponer otra solución aparte, como si fuera un *tertium quid*, sino de «tomar a cargo», de *asumir* ambos extremos, «llenando» cada uno de ellos con el exceso del otro. Y esta unificación suprema es algo que –preso aún Hegel del prejuicio de Jacobi: que toda filosofía es filosofía de la *reflexión*– no puede ser cumplido por la filosofía, sino sólo por la *religión*: «Lo religioso es pues el *pléroma* del amor, es el amor y la reflexión unificados, pensados ambos en vinculación.» (*N* 303; *EJ*, 344).

Todavía en septiembre de 1800, en el muy importante escrito denominado *Fragmento de sistema*, utilizará Hegel esta terminología «religiosa», apuntando ya sin embargo a una modificación capital: la Vida, reunificada a través de las oposiciones (vale decir, a través de la caducidad y la muerte de los seres vivientes), ya no puede ser considerada como mera «vida», sino como *espíritu*. Atiéndase a este pasaje, absolutamente decisivo: «Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión. Se puede llamar «espíritu» a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que «espíritu» es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto configuración [propia] (que cons-

---

[726] A saber: que la «trascendencia» del ser respecto a lo ente (si queremos seguir utilizando esta terminología) solo se muestra por el «reconocimiento» intrínseco del carácter unilateral y «torcido» de las excesivas pretensiones de lo finito sobre su *mismidad* y sobre su presunto significado, como si cada «cosa» fuera «algo» aislado y de suyo: en cuanto reintegración por contraposición de sus diferencias, interiorizadas.

[727] Hegel alude a este punto sólo indirectamente, al hilo de la crítica de los milagros, en cuanto intervención ajena y externa en el curso de la naturaleza: «Por el rebajamiento de lo divino a una causa, el hombre no se eleva a lo divino; un milagro es una verdadera *creatio ex nihilo*, y no hay ningún pensamiento que tenga menos afinidad con lo divino que éste. Se trata del aniquilamiento o de la creación por parte de una fuerza enteramente ajena; es la verdadera *actio in distans*; y en vez de la unicidad (*Einigkeit*) que existe en lo verdaderamente divino, en vez de la calma (*Ruhe*; ¡recuérdese el primer verso de *Eleusis*! -F.D.) que en él se encuentra, lo divino del milagro es el desgarramiento más acabado de la naturaleza.» (*N* 338, n.; *EJ* 379).

tituye la multiplicidad incluida en el concepto de vida).» (*N* 347; *EJ* 401). Según esto, reflexión (es decir: separación, oposición) e intuición (relación: vínculo de unificación) deben ser pensadas *a la vez*. Toda expresión es posición de algo y, por ende, exclusión de lo demás. Desde este lado –el de la muerta reflexión– es inútil que andemos «dando razón» de todas las cosas, una por una. La suma de cada *síntesis* nunca restablecerá el Todo. Ahora bien, sigue Hegel, recordando y a la vez transformando en profundidad la doctrina fichteana de los tres Principios: la síntesis no surge de una mera contraposición entre tesis y antítesis, sino que está ya *implicada* en cada una de ellas. Poner algo es suponer la composición previa del Todo. Excluir algo es suponer la contraposición interna de ese mismo Todo. ¡Pero esa «suposición» no es obra de la reflexión –que se limita a «poner» y a «asentar», a «dar razón» sin preguntarse por el origen de esa «razón»–, ni tampoco de la intuición –que hace caso omiso de las diferencias y se «funde» cordialmente en un Todo «positivo»–! Por tanto, la verdadera Vida, la Vida del Espíritu, no puede ser simplemente ni la unión de lo desunido (tal es la meta de la «razón negativa», dominadora y abstracta) ni una unión consigo misma, desatendiendo a las diferencias, dejándolas a un lado como algo muerto (tal la función de la intuición del «alma bella», que pretende fusionarse con la vida sin pasar por el dolor y el desgarramiento de las diferencias). Por el contrario: *«la vida es la vinculación (Verbindung) de la vinculación y de la desvinculación.»* (*N* 348; *EJ* 401; subr. mío). Ya tenemos aquí prefigurada la célebre máxima que capitaneará el pensar hegeliano: la identidad de la identidad y de la diferencia. Hegel llama todavía «religión» a esta captación de la íntima «tragicidad» del Absoluto (a saber: que sólo puede tornar a sí a través de la identidad de sí mismo en sus *propias* diferencias, si realmente quiere ser Espíritu, y no el intuido Caos–Naturaleza sagrado de los griegos ni el Yavé hebreo de una cosificada reflexión, ni tampoco el Dios–Deber, abismado en sus solitarias profundidades, de la coyunda luterano–kantiana, con su idea de dominio propia de una razón negativa y negadora). Pero pocos meses después (en el escrito sobre la *Diferencia*, de 1801) encontrará Hegel por fin la expresión definitiva para esta «construcción» del Absoluto: en lugar de «religión», Hegel hablará de una reflexión que reflexiona sobre sí misma, sobre la base de una «intuición trascendental»; así entendida, la «reflexión absoluta» se convierte en *especulación*, el ápice de la verdadera filosofía.

VI.3.2.– El destino, la ley y el amor.

Para pasar, ahora, de esta entresacada formalidad metódica[728] a los contenidos en los que ésta se «deja ver», preciso será descender siquiera brevemente al corazón mismo de los escritos de Frankfurt: la problemática del *destino*, presente especialmente en los llamados *Esbozos para «El espíritu del cristianismo»* (otoño–invierno de 1798/99). En la época de Jesús, dice Hegel, el pueblo judío se distinguía de todos los demás por la observancia estricta de reglas religiosas que estancaban y petrificaban la vida y toda espontaneidad. Su servidumbre era la de quien está subyugado frente a un «destino ciego», contrapuesto por Hegel al *fatum* griego, el cual estaría «dentro de la naturaleza.» (*N* 386; *EJ* 268). Pero, ¿qué es en general el destino? Este aparece, al pronto, como algo impuesto «desde fuera», como una Ley ajena y dominadora que impide la libertad. Contra ese «destino ciego» de los judíos se habría levantado la clara palabra de Cristo, en el Sermón

[728] Ciertamente artificiosa, como siempre que se pretende separar en Hegel forma y contenido (ni siquiera en la *Lógica* se da tal separación, ya que ésta se expone en un contenido «ideal», el cual remite a su vez a las ciencias, las anteriores doctrinas filosóficas y, en definitiva, al común hablar de los hombres –o al menos de los alemanes de su época–).

de la Montaña, enseñando a los hombres: «La acción y vuestra intención tienen que ser una y la misma cosa; tenéis que cumplir la acción por entero. Toda acción surge de una ley y esta ley debe ser también vuestra propia ley.» (*N* 388; *EJ* 270). ¿Será esto pues el destino: la apropiación y encarnación individual de una ley? Sólo que ello presupondría la existencia previa de la Ley, y luego la interiorización de ésta, en virtud de una inclinación moral (o al contrario: su transgresión, en virtud de una propensión al mal). No parece que así podamos escapar del kantismo (al menos, interpretado vulgarmente). La idea hegeliana es, al respecto, mucho más profunda, y está ligada con el problema de la *culpa* y el *castigo*. Este puede aparecer, en efecto, como una consecuencia ulterior, externamente impuesta, para compensar un daño infligido. Pero éste es un mero proceder mecánico, propio a lo más del ámbito jurídico (y del que podría zafarse uno). En cambio: «En el castigo moral, lo separado[729] no es algo externo de lo cual yo puedo huir, a lo cual puedo dominar; la acción es el castigo en sí mismo.» (*N* 392; *EJ* 275). ¿Qué significa esto? Si es cierto que sólo existe una única Vida, lacerar una vida aparentemente ajena es al mismo tiempo herir la propia: «la vida herida surge frente a mí como destino.» (*ibid.*) [730] En este sentido, ningún castigo puede reconciliar con el destino, porque éste no es algo impuesto, sino *la retroacción sobre mí mismo de una ley que ha sido establecida (o transgredida) por mi propia acción*. El castigo es siempre el efecto de «otra» ley (de modo que lo que se entiende vulgarmente por «destino» sería en realidad un castigo, o una recompensa, medidos en todo caso «desde fuera»). El destino es la verdadera *autoconciencia*, en la que el ser viviente (el hombre) se siente sola y primeramente como un Todo (*Ganzes*), pero en cuanto conciencia refleja, objetivada (cf. *N* 392; *EJ* 276). Sólo cuando el Todo viviente, el torrente de la Vida, está herido, aparece íntegramente en la conciencia. Si esto es así, se sigue necesariamente que el crimen –digamos, la muerte de un adversario– no puede ser jamás «justificado» por un castigo (tendríamos aquí una relación puramente legal, que en nada afecta al «interior» del asesino, ni a la individualidad del muerto, que retorna ahora como espíritu). ¡La ley no es previa a la acción, sino el regreso inconsciente de ésta, por reflexión! Nadie «sufre» su destino, sino que lo «hace». Según esto, ¿cómo reconciliar entonces la vida individual, finita, con el destino? Ello sólo parece posible por *reunificación* de la acción y la culpa en el seno de la Vida; es decir –puesto que la Vida sólo «existe» en sus miembros–, por la entrega y el sacrificio, en favor de las demás vidas finitas. Tal es el significado del «amor», en el Hegel de Frankfurt. En premonición de una de las páginas más bellas de la *Fenomenología*, la dedicada al «perdón de los pecados», señala ahora Hegel que éste no consiste en una supresión del castigo (externo, objetivo) ni de la mala conciencia (interior, subjetiva), puesto que –en probable alusión a Lady Macbeth–: «nada que se haya hecho puede transformarse en algo no hecho». Ese perdón sólo puede ser: «el destino reconciliado por el amor» (*N* 393; *EJ* 276). Aquí estamos lejos de toda legalidad, y aun de toda moralidad. El amor restaña la herida, no por indemnización o compensación, ni tampoco por subsunción de un caso bajo la Ley, sino porque el amor «es algo total... no es un fragmento, no es una ley particular.» (*ibid.*).

También en el escrito principal: *El espíritu del cristianismo y su destino*, el fragmento 3 (denominado «Ley y castigo»; *N* 276–301; *EJ* 318–343), aporta importantes consideraciones sobre el tema. La Vida, en cuanto «bajo continuo», sólo puede volver a sí como Espíritu a través del reconocimiento de la contraposición de existencias finitas, nece-

---

[729] Repárese en que «crimen» significa originariamente «corte», «separación» (cf. «discriminar»).

[730] La lectura de estos pasajes no puede por menos de traer a la memoria el banquete de *Macbeth*, cuando el espíritu de Banquo se presenta ante el espantado usurpador.

sanamente inmiscuidas unas en otras. Y sólo es posible reconocerse *a sí mismo*, reconocer la propia vida, a través del dolor y del desgarramiento entre las distintas vidas: así, el destino es el «retorno» de la conciencia, a través de un poder hostil. En el destino se *restablece* la Vida que se hirió a sí misma (*N* 287, n.; *EJ* 329, n.). Mi poder era «prestado»; y sólo retorna como propio en la interiorización de la «culpa» o «deuda»[731] adquirida, ya por el solo hecho de vivir. Pues bien, la reconciliación del individuo (que bien puede ser un pueblo o, por caso, la entera comunidad cristiana) con su *propio* destino es el amor: «Esta sensación cordial de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor.» (*N* 283; *EJ* 324). Así: «En el destino... el hombre reconoce su propia vida, y su súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo.» (*N* 282; *EJ* 324). Destino y vida son anverso y reverso de lo Mismo: no es posible no pecar. ¡Pero esto no es una mera condena, sino la única posibilidad humana de reconciliación! La unificación de los opuestos –promovida por la ley– es puramente *pensada*: todos los individuos quedan, literalmente, «juzgados» frente a un Ser anónimo que se alza, incólume, sobre ellos. En cambio, la unificación del amor implica una transformación interior, una fusión purísima de deber e inclinación. El Espíritu –tradicionalmente ligado en la tradición cristiana al Amor– es la omnímoda «circulación» de las deudas y de su mutua condonación: la *libertad suprema*. Esta es la respuesta que da Hegel al famoso caso kantiano del «hombre desesperado»: el infortunado –inocente, por negarse a lacerar la vida ajena, ya que él mismo ha sido lastimado por la vida– cree poder elevarse sobre la vida entera. Así, como un estoico exacerbado, nada puede herirle, puesto que a todo ha renunciado. Pero su invulnerabilidad es la de una «púdica planta, que se cierra en sí cuando alguien la toca» (*N* 286; *EJ* 328): algo propio del «alma bella». En el fondo, no querer herir significa huir de la vida, forjarse un mundo ideal. Este fue, por lo demás, el trágico destino de Jesús, según Hegel, que cita en apoyo Mt. 5, 40 y 30: «Al que quiera quitarte la túnica, déjale también la capa». «Si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala.»[732] Pero esta suprema inocencia es *eo ipso* suprema culpa: la presunta elevación por encima de todo destino es en verdad el más desgraciado de los destinos: el desgarramiento violentísimo de la Vida y de la Naturaleza, el refugio en una vacua trascendencia. Y sin embargo, un sutilísimo filo de navaja separa la reconciliación en el amor –por parte de quien acepta toda culpa ajena, sin obrar por su parte– y el destino desgraciado. El mismo Jesús que ordena abandonar al padre y a la madre, que pide al joven que dé todos sus bienes a los pobres (algo que, elevado a la «típica» kantiana, supondría inmediatamente el fin de toda sociedad), es también el que «situó la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida» cuando advirtió que la separación de Dios y la reconciliación con él «no tenía lugar fuera de la naturaleza» (*N* 289, *EJ* 331); fue él quien perdonó a la pecadora porque había amado mucho (*N* 292; *EJ* 334). En el amor –convertido en fe en Jesús–, el espíritu es capaz de elevarse a Espíritu, reconciliando todo el dolor, todas las injusticias del mundo: «Tener fe significa conocer el espíritu por medio del espíritu, y solamente espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse; los desiguales pueden reconocer solamente que no son lo que es el otro.» (*N* 289; *EJ* 331). Por eso, toda verdadera fe es una «fe mutua» (*N* 289, n.; *EJ* 331, n.). Tal parece que lo propugnado aquí por Hegel no fuera amar al otro en Dios, sino amar a Dios

---

[731] Adviértase que *Schuld* significa tanto «culpa» como «deuda». Todavía la vieja versión del *Padrenuestro* rezaba: «perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.»

[732] Ya vimos anteriormente cómo conecta Hegel, en un aforismo de Jena, este supuestamente pacífico abandono del mundo (en verdad, violentísimo, puesto que deja subsistir la injusticia) con el formalismo de Robespierre y su respuesta para todo: la *muerte*.

en el otro. Con ello, Dios –el Espíritu– no sería realmente un *fin en sí mismo*, sino un *medio*, pero tomado en el sentido que va a ser típico en Hegel: el medio es ontológicamente superior a los extremos; la relación, superior a los *relata*. Casi podríamos hablar aquí de «medio» en el sentido de «atmósfera», la cual no existiría aparte de la respiración e inspiración de todos los seres. «Medio», pues, como *Mitte* o centro cordial: la región del encuentro de los espíritus, en el seno de la vida.

Sólo que todavía hay en esta concepción una oscilación, una indecisión entre la aceptación y el rechazo, que ulteriormente hará que Hegel abandone el «amor» como núcleo de un pensamiento demasiado lastrado en Frankfurt por el influjo schilleriano del «alma bella» (aunque ya en esta época se encuentran significativos rechazos de esta «inocencia», que se cerniría impoluta por encima de toda caída e inmiscusión en el mundo). Claro está: ello tendrá profundas consecuencias, como veremos, respecto a la posibilidad de «redención» (¿somos nosotros los redimidos, o es el Espíritu el que se redime en nosotros de su primigenia soledad, viviendo de nuestra pobre suerte? Astucia de la Razón, no de nuestras entendederas). En todo caso, y como veremos inmediatamente, el destino del propio Jesús (y el del espíritu del cristianismo), no es precisamente un ejemplo de ese «amor» que Hegel andaba buscando para fundar una «nueva religión».

VI.3.3.– El duro destino del cristianismo.

En fin, por lo que respecta a los contenidos, que van siendo trabajosamente integrados dentro del nuevo esquema, éstos se hallan dispersos en una serie de fragmentos de entre los que destacan los esbozos de una obra sobre *El espíritu del judaísmo* (1796/98), sobre *Religión y amor* (1797/98) y sobre *Amor y propiedad* (entre finales de 1798 y principios de 1799). Mucho más trabado se encuentra un escrito, casi una obra acabada, denominada *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798/99), y el breve pero densísimo ensayo conocido como *Systemfragment* (1800), al que ya hemos aludido. Desde el punto muerto a que habían llegado las investigaciones de Berna, Hegel reflexiona ahora sobre la debilidad y límites de los presupuestos de entonces. Si «la idea más bella» es la de un «pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor» (*N* 322; *EJ* 363), es evidente que el kantismo no puede suministrar apoyo alguno para esta idea, dado que ha desgarrado al hombre, colocando como asíntota una unidad inaccesible, que sólo *debe ser*, frente a una multiplicidad de impulsos, contra los cuales se dirigen los mandatos morales (cf. *N* 374; *EJ* 239). De este modo, libertad y naturaleza (o necesidad), sujeto y objeto quedan enfrentados como si se tratase de dos *absoluta* (cf. *N* 395; *EJ* 278). De un lado, según Kant, se tiene el derecho positivo, que regula las relaciones exteriores de los hombres mediante la *legalidad*, y fundamenta así al Estado (justamente, el Estado de derecho); de otro, la *moralidad*, algo que tiene lugar en la intimidad de cada uno. En la legalidad se atiende a las partes; la moralidad, en cambio, mira al Todo, a lo Incondicionado. El Estado, que administra las particularidades, se configura desde luego, a su vez, como un Todo: pero un Todo solamente *pensado*, y por ende dominador. La moralidad, por su parte, sólo puede acceder a la vinculación entre los hombres si reviste lo viviente mediante la fantasía, estableciendo *símbolos*, protegidos y fomentados en una Iglesia o asamblea de hombres libres. Por el contrario, en la Iglesia tiene cada hombre el sentimiento de ser un Todo, de modo que necesariamente ha de chocar con los particularismos de la legalidad estatal. Pero el propio destino de la Iglesia, como ya sabemos, es el de convertirse en un Estado dentro del Estado. Con esto, la escisión crece: y no sólo respecto de la separación de la naturaleza, sino interiormente, respecto a la división entre el cuidado y fomento de la *propiedad* (a la cual está enderezada fundamentalmente la legalidad estatal) y la atención a un culto, bien puramente externo (como en el caso de los judí-

os), o adminitrado por funcionarios serviles separados del «pueblo fiel», de la grey (tal el caso de los católicos), o bien puramente interno (el caso de los luteranos), en base a la opresión de la naturaleza, sea externa o interna (las pulsiones e inclinaciones).

Paulatinamente, en la conciencia de Hegel va creciendo la sospecha de que Lutero y Kant no han hecho sino exacerbar el judaísmo, «interiorizando al gendarme», que diría Heine. Al respecto, los paralelos entre el kantismo y el judaísmo son realmente espectaculares. Rosenkranz (pp. 87–88; *EJ* 258–259) nos informa del penetrante estudio a que sometió Hegel la *Metafísica de las costumbres*[713] a partir del verano de 1798. Según su biógrafo, Hegel critica a Kant en dos respectos: la opresión de la *naturaleza* y el *desmembramiento* del hombre, por el absolutismo del concepto del deber y la *casuística* que ese absolutismo produce[714]. Pues bien, la opresión de la naturaleza y la absoluta separación de ésta constituyen el rasgo dominante, según Hegel, del pueblo judío, ya desde el abandono de su patria, Ur, por parte de Abrahán (*N* 368; *EJ* 223). Así, para el judío: «Era el espíritu el que le ordenaba mantenerse firme en una severa oposición contra todo; era lo pensado, elevado a una unidad dominante por encima de la naturaleza infinita y hostil (puesto que lo hostil puede entrar sólo en una relación de dominio).» (*N* 246; *EJ* 226). Compárese esto, ahora, con la crítica de Hegel a Kant: «La razón práctica de Kant es la facultad de lo universal; es decir, la facultad de excluir. El móvil, el respeto. Este elemento excluido se encuentra subyugado en el miedo — una desorganización, excluir algo todavía unificado. Lo excluido no es algo asumido (*ein Aufgehobenes*), sino algo separado que se conserva como tal.» (*N* 388; *EJ* 271). La diferencia, claro está, estriba en que, aun siendo ambos –Abrahán y Kant– incapaces de amor, el primero colocó lo Indeterminado, como unidad divina, «fuera de sí mismo» (*N* 369; *EJ* 225), mientras que –según el famoso y ya citado *Beschluss* de la segunda *Crítica*– la ley moral está «dentro de mí» (*KpV*; Ak. V, 161), separándola así de las leyes civiles, que regulan la oposición externa entre seres vivientes (cf. *N* 264; *EJ* 307). Pero en ambos casos se trata de algo *ajeno* que se impone a las propias inclinaciones y subyuga a éstas. Con frase durísima, compara Hegel al respecto a los chamanes, los prelados europeos y los puritanos con el hombre kantiano, que obra sólo por el mandamiento del deber, y concluye que no hay aquí diferencia entre servidumbre y libertad; la única diferencia entre ambos tipos de sujeción no está «sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo.» (*N* 265s; *EJ* 308). Ahora, lejos de identificar a Jesús con Kant, pone al espíritu del primero muy por encima del segundo, viendo en el Sermón de la Montaña una «asunción» de la ley –y de la moralidad–, cumpliéndola, ciertamente; mas al mismo tiempo haciéndola superflua (*N* 266; *EJ* 309).

Y sin embargo, también el espíritu de Jesús –y de la comunidad en su nombre creada– había de fracasar. De ello trata una de las «obras» más bellas escritas por Hegel: *El espíritu del cristianismo y su destino*. Si Abrahán se separó tanto de su propio pueblo, Caldea, como de toda comunidad determinada humana, y hasta de la naturaleza toda, Jesús lleva esa separación al paroxismo pues, llevado del anhelo de fundar una religión

---

[713] Se supone que en conjunción con GMS, ya que Rosenkranz dice que Hegel estudió la «*Rechtslehre* y la *Tugendlehre*» de Kant –que componen MS–, ¡junto con la «*Metaphysik der Sitten*»! (p. 87). Debe, pues, referirse a la *Grundlegung*. En Berna, como es obvio, se ocupó en cambio intensamente de *KpV*.

[714] Es muy interesante la comparación implícita establecida al respecto por Rosenkranz, al aludir primero a la *casuística* kantiana y citar después la «solución» jesuítica para posibilitar una vida humana a la vez eclesial y estatal. Según Hegel, los jesuitas habrían intentado «defraudar al Estado, eliminando todas las virtudes cívicas por una completa subordinación exterior bajo sus leyes, por una parte, y por la libertad que brinda la reserva moral interior, por otra.» (Rosenkranz, p. 88; *EJ* 259).

subjetiva, hostil a todo mandato externo, despreció a su propia comunidad y «salió de la existencia entera de su pueblo» (*N* 263; *EJ* 305). De este modo, su Dios era una «subjetividad indeterminada» (*N* 264; *EJ* 306); pero con ello, la entera naturaleza (en el judaísmo, salvada al menos en parte, por la arbitraria división en cosas sagradas o profanas, impuras) se convirtió en un mero objeto de opresión y dominio, al servicio del hombre: arrancar espigas en el *sabbat* es un doble desafío: a los estatutos de la legalidad religiosa judía y a la naturaleza, destinada desde ahora «a la satisfacción trivial de una necesidad humana.» (*N* 263; *EJ* 305).

Con mayor fuerza se ve este desprecio hacia el mundo (que en el fondo es una huida de él, una búsqueda de la conciliación en la pura idealidad celeste, en un trasmundo) en la Ultima Cena, en la que están separadas la devoción, la fe y el Espíritu, por un lado, y la cosa –saboreada y destruida–, el pan y el vino «naturales», por otro. A esa separación responde a su vez la escisión interna del hombre entre entendimiento (mediante el cual *piensa* –no vive– la unión eucarística con Dios) y la sensación: «Algo divino era lo prometido y se ha deshecho en la boca.» (*N* 301; *EJ* 343). Mas no sólo se separa Jesús de la naturaleza –en cuanto algo indiferente, sobre lo cual prueba el hombre su poderío, para bien y para mal–, sino también de los reinos de este mundo, dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, estableciendo así una separación entre las necesidades humanas y los tesoros disipados en el cielo. La misma imagen del Reino de los Cielos indica –al menos, dentro de la concepción judía– una unificación por dominación: la presencia tremenda de algo Separado. Tal es el destino de Jesús. Por él, «renuncia a las relaciones de la vida: a) a las relaciones cívicas y burguesas; b) a las políticas; c) a las que surgen de la convivencia con otros hombres (familia, parientes, nutrición).» (*N* 305, n.; *EJ* 347, n.). Jesús no se relaciona en verdad con el mundo: huye más bien de él, y enseña a huir de él: «En la misma medida en que Jesús no había cambiado al mundo, tenía que huir de él.» (*ibid.*). El estaba ciertamente poseído, según Hegel, por «la fe de un soñador puro» (*N* 325; *EJ* 367). Pero se equivocó, no sólo respecto al grado de madurez de su pueblo, sino sobre todo por su anhelo –típico de toda «alma bella»– de establecer relaciones que fueran absolutamente bellas y libres. Dado que en el mundo no encontró, empero, sino preceptos y egoísmo, afrontó con absoluta calma el «horrible desgarramiento de todos los vínculos de la naturaleza», manchados como estaban con impureza. Por eso se limitó a *pensar* su Reino, no a vivirlo: «Como su Reino de Dios no encontró lugar en la tierra, tuvo que trasladarlo al cielo.» (*N* 326, n.; *EJ* 367, n.).

De este modo, también sus seguidores se encontraron en la íntima contradicción de tener que subsistir –en la espera del inminente fin de los tiempos– dentro de un Estado que les resultaba hostil, enquistándose en él pasivamente como «personas privadas» (*N* 327; *EJ* 368). Al fin, el destino de Jesús fue más trágico que el de Abrahán: su libertad fue la del aislamiento, la de la separación de todo vínculo natural y civil. A la vez particular (miembro de la nación judía) y universal (por el descubrimiento en sí del Infinito de la bella Subjetividad), se vio enfrentado a un dilema desgarrador: o bien debía asumir el destino de su pueblo y rechazar la íntima conexión con lo divino que sentía en su pecho, o bien separarse por completo de un pueblo por él despreciado en nombre de esa Divinidad interior: pero entonces tenía que condenarse a secar su propia vida, sin contacto con lo externo (*N* 328s; *EJ* 369s). Eligió desde luego lo segundo (baste pensar en el *Noli me tangere* a María Magdalena), para evitar la fragmentación y la mancilla; pero la Vida que él sentía se convirtió en pura «sombra luminosa» (*N* 329; *EJ* 370), restaurada sólo como vacía idealidad que, si tomada rigurosamente en serio, debía destruir los pilares de todo Estado: los bienes y la propiedad privada. Ese rigor, célula de todo fanatismo, es denunciado vigorosamente por Hegel como «guerra a todos los impulsos de la

naturaleza, sólo porque éstos buscan una forma exterior». En el fondo (*pace* Kant y su «hombre desesperado», que renuncia en vida a todo gusto por la vida), todo eso no puede llevar sino a: «conatos de suicidio» (*N* 331; *EJ* 371). Por «fortuna», Jesús dejó subsistir sin embargo una parte del destino, a saber: el comportamiento pasivo frente al Estado. De lo contrario, esa unión que es meramente *negativa* frente a la vida, natural o social, habría desembocado desde luego en el suicidio[715].

Y sin embargo, esa misma exclusión y negación de todo lo externo no podía sino establecer fortísimos lazos *ad intra:* la comunidad cristiana se muestra así como una «unificación viviente de individualidades; su fruición se limita a "la" conciencia recíproca de que ellos se aman.» (*N* 332; *EJ* 373). Ahora bien, el amor de los cristianos, dice audazmente Hegel, «no es religión» (en el sentido que sólo ulteriormente, en 1800, aparecerá, según ya citamos, como: «vinculación de la vinculación y la desvinculación»). Para esclarecer esta «condena», podemos establecer un parangón del cristianismo primitivo con el pueblo «feliz», el griego. Ninguno de los dos –de acuerdo con los criterios hegelianos– habría establecido una verdadera religión. El griego *vivía* en el interior de las leyes, que a su vez condensaban todas las actividades de la vida. Pero lo hacía como pez en el agua, sin conciencia de su propia individualidad (al contrario, estaba dispuesto a ofrendar su vida por la patria, ya que sólo ella –la *polis*– contaba, no sus miembros). El griego era justamente feliz porque no conocía el dolor. Entiéndase: el dolor íntimo, la sensación del desgarramiento de lo finito respecto de lo Infinito. Su divinidad última era un destino que lo ligaba a las fuerzas de la naturaleza. Por el contrario, el cristiano primitivo desprecia tanto a las leyes como a la naturaleza. Vive sólo para su amor interior, de modo que cuando ama a otra persona, o a una cosa, lo hace sólo porque ve transparecer en ella la imagen de Dios. En realidad –diríamos kantianamente– usa del amor al prójimo sólo como *medio* para reencontrar en él la divinidad que cada individuo siente arder en su pecho, y que sería el único y verdadero *fin en sí mismo*. En verdad, el cristiano no ama al otro en cuanto tal otro, sino al Dios escondido y común, en él y en el otro. En el griego, la individualidad está diluida en el «bello vínculo» de la ley natural. En el cristiano, toda legalidad es rechazada, en nombre del «bello vínculo» interior, individual. Hegel pretende, ahora, mediar entre ambos extremos. La «nueva religión» que él propugna exige: «Para que lo divino aparezca el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta.» (*N* 333; *EJ* 374). En cambio, la «religión» de Jesús estaba basada en la fe de individuos hacia un individuo: la «única divinidad revelada... en un ser viviente» (*N* 334; *EJ* 374s). Pero, tras su muerte, sólo quedó su imagen: una imagen exangüe, carente de vida. Ciertamente, su resurrección y ascensión al Cielo reunificó la imagen con la forma real, permitió «aprehender el amor configurado en su belleza» (*N* 334; *EJ* 375). Pero, en cuanto individualidad humana, él ya murió en la cruz. De este modo tenemos una «yuxtaposición» entre el Crucificado y el Resucitado. No hay aquí unificación, sino mera adherencia: «una realidad que se adhiere al ser divinizado como si fuera un plomo en sus pies que lo atrajera a la tierra.» (*N* 335; *EJ* 376). Esta «vinculación monstruosa»[716] es la responsable de esa figura pavorosa –incapaz de conciliar entendimiento y sensación cordial– que, en la *Fenomenología*, llamará Hegel:

---

[715] Tal es el destino, dicho sea de paso, de las múltiples sectas de fanáticos (están recientes los casos de la Guyana, o de Suiza) que acaban disolviéndose en un suicidio colectivo.

[716] Que recuerda por lo demás al suplicio de los piratas fenicios, según cuenta Aristóteles en el fragmento *Peri Philosophías*: atar a un mismo poste al condenado y a un cadáver, juntar la vida con la muerte.

«conciencia desgraciada», vista ya aquí como «anhelo infinito, insaciable e insatisfecho» (*N* 341; *EJ* 382).

¿Cuál es, según esto, el destino del espíritu del cristianismo? Puesto que –contra las expresas afirmaciones de Cristo, concedámoslo– los cristianos tomaron a un individuo como objeto de su adoración, la pérdida de éste no pudo ser sino penosamente suplida por «la igualdad de la fe, la igualdad en haber recibido la misma enseñanza, en haber tenido un maestro común.» (*N* 336; *EJ* 377). De esta forma: «lo divino, aquello que la une [a la comunidad cristiana] tiene la forma de algo dado. Al espíritu, a la vida, no se le da nada.» (*ibid.*). ¡La fe se convierte así, de nuevo, en algo *positivo*, mas ya no externo, sino indeterminado: confiado a la memoria! El amor hacia Alguien muerto (y resucitado, pero en un más allá), falto de vida, se refugió en la *positividad* de algo ajeno, dominador. ¡Los amantes no se aman entre sí, sino al Amor que los enlaza «desde fuera», entre el recuerdo y la esperanza de un regreso! ¡Es el Amor mismo lo ahora reificado! Y puesto que ese Amor era igualitario, ecuménico, ajeno a toda forma determinada de vida, acabó por sucumbir al destino del cual el cristiano obstinadamente huía: el «amor que huía de todas las relaciones», al extenderse por el mundo entero, «coincidía cada vez más, a causa de esta extensión, con el destino del mundo, tanto por acoger en sí inconscientemente muchos aspectos del mundo como por haberse mancillado cada vez más al luchar contra este mismo destino.» (*N* 337; *EJ* 378).

El destino del cristianismo –que Hegel ve cumplido en su tiempo de «indigencia»[737], tras el triple hundimiento de los ideales griego, republicano y kantiano– es el «acoplamiento de lo viviente (pero vaporosamente ideal, F.D.) y lo muerto (aunque real, F.D.), de lo real [positivo] y de lo divino.» (*N* 341; *EJ* 382). En una palabra, el descubrimiento cristiano de la subjetividad infinita, al prolongar y ahondar la separación del hombre respecto a la naturaleza (una separación ya iniciada en el judaísmo), lo escinde también interiormente, entre su vida real, personal, y la Vida que él *siente debiera* colmarlo, pero que está de hecho muerta (en la memoria) o pospuesta (en el anhelo).[738] En un sentido diametralmente opuesto al de la *praeparatio mortis* platónica, también el cristianismo es una pulsión de muerte, pues «sólo en la muerte podría el exaltado eliminar la oposición entre su personalidad y Dios» (*N* 341; *EJ* 383). La conciencia cristiana se halla escindida entre su necesidad de unirse al destino del mundo y su oposición a él, en nombre de Dios, ya sea –como en los católicos– justificando las acciones y manifestaciones de la vida por el intermedio de una casta sacerdotal, funcionarial, que afirma paradójicamente anular la oposición «por intermedio de la sensación», o bien –como en los protestantes– oponiéndose a ese destino mediante «pensamientos más o menos piadosos» (*N* 341s; *EJ* 383), pero puramente interiores, que dejan exteriormente libre al hombre para enlazarse con los bienes y las propiedades garantizadas por el Estado. En ambos casos triunfa por demás la hipocresía (negando al mundo mediante acciones mundanas, o dejando en paz al mundo exterior de los negocios, mientras el «interior» se refugia en la fe). Imposible le es pues realizar a la comunidad cristiana el ideal del Hegel de Frankfurt: «encontrar descanso en una belleza viviente e impersonal». Para el joven Hegel, el des-

---

Recuérdese que, contemporáneamente a este escrito, compone Holderlin su hermosísima elegia *Brot und Wein*, con los celebérrimos versos: «Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren und was zu tun indes und zu sagen, / Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?» («Cada vez con más fuerza me figuro a menudo / Que sería mejor dormir, al estar así, sin compañeros, / Persistir así, y ¿qué hacer en tanto y qué decir? / No lo sé, y ¿para qué poetas en el tiempo de indigencia?»). Estr. 7, vv. 119–122 (*Samtliche Werke und Briefe*. Ed. de J. Schmidt. Frankfurt/M. 1992; I, 290).

[738] Entre nosotros, bastaría recordar los famosos versos de Santa Teresa: «Y tan alta vida espero, / que muero porque no muero.»

tino –terrible– del espíritu del cristianismo[739] es la escisión y la imposibilidad de *redención* de la comunidad cristiana (si es cierto que la redención es que Dios y los hombres «sean uno», «para que sean consumados en la unidad»: Jn. 17, 22–23)[740]. Y así, el final del manuscrito supone una explícita condena: «Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, servicio divino y vida, piedad y virtud, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca fundirse en Uno (*in Eins zusammenschmelzen*).» (*N* 342; *EJ* 383). De nuevo, acabamos en un *impasse*. Hegel ya sabe lo que quiere; sólo que no lo encuentra en este mundo. Y, al contrario del «alma bella», no quiere desde luego huir y refugiarse en otro.

Y bien, ya que Hegel no puede ni quiere trasladarse a otro mundo, se trasladará a otra ciudad. En 1799 había muerto su padre, dejándole una herencia suficiente como para que él se aventurara a correr la suerte de sentar plaza como *Doktor in Weltweisheit*[741]. ¿A dónde acudir, sino a la *celeberrima Salana*[742], donde profesaba de catedrático su amigo Schelling, rodeado de tantos hombres ilustres? El preceptor particular se apresta, así, a fines de 1800, a convertirse en *praeceptor mundi*. Con el tiempo, en un nuevo Wolff (para bien, y para mal).

VI.4.– LA FORJA DEL SISTEMA. JENA (1801/1806).

Aunque Jena, en 1801, ya no era el emporio del saber de los años gloriosos –entre 1789 y 1800–[743] seguía siendo la meta de jóvenes ansiosos de reconocimiento y de alcan-

---

[739] Según certifican, por otra parte, tanto Kant con su defensa de la separación entre la Iglesia y el Estado, como la realidad actual, con la libertad de cultos asumida y protegida por la Constitución. Triunfo del encapsulamiento interior (cada uno con su Dios) y de la lucha y rapiña exteriores, a la conquista de un mundo profanado, literalmente «dejado de la mano de Dios».

[740] Sin embargo, es evidente que la redención johánnica no es la propugnada ahora por Hegel, a saber: la reconciliación de Naturaleza y Espíritu en Dios. Al contrario, en estos mismos pasajes ruega Cristo al Padre: «No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal [se sobreentiende: del *malum mundi*, F.D.]. Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo.» (Jn. 17, 15–16).

[741] Literalmente: «Doctor en Sabiduría Mundana». O sea: en «Sabiduría Profana» –así vierte, correctamente, Rodríguez Tous en su ed. de *Diff.*– o «Filosofía»; de esta guisa se nombrará Hegel a sí mismo, antes incluso de su promoción como profesor, en la portada del escrito sobre la *Diferencia*. De todas formas, el título (para nosotros, extraño) era común en la época, para diferenciar la Filosofía en general de la Teología (en cuanto «sabiduría revelada»). Ténganse en cuenta, por lo demás, que «Filosofía» abarcaba entonces –en el respecto académico, al menos– todas las disciplinas que no fueran Teología, Derecho o Medicina (cf. Kant, *El conflicto de las Facultades*). En el fondo, hablar de *Weltweisheit* en vez de «Filosofía» se debía a una «teutomanía» (que llegará hasta el segundo Heidegger), es decir al intento de transcribir los nombres tradicionalmente recibidos en «puro» alemán (Krause, compañero de Hegel en Jena, llevará esta empresa hasta la extravagancia y el disparate). También es posible que existiera un «pique» con los mecanicistas, para quienes el *Systema mundi* de Newton era ejemplo y modelo supremo de *Weltweisheit*. Ver *infra*, nota 768.

[742] La Universidad de Jena era llamada así por su justa fama, y por estar la ciudad bordeada por el río Saale.

[743] Como ya sabemos, Fichte fue expulsado de su cátedra en 1799 por el desdichado asunto del *Atheismusstreit*; en 1800 dejó de publicarse *Athenaum*, el órgano del primer romanticismo, editado por los hermanos Schlegel; en 1801 murió Novalis y se marchó Ludwig Tieck de Jena; el gran C.F. Hufeland, que revolucionaría la medicina, había dejado de ser *Professor* en 1798. Sin embargo, seguía existiendo el círculo del *Symphilosophiren* (núcleo de la *Frühromantik*, con los Schlegel y Schelling), Jena estaba bajo la protección de Goethe y de Schiller, aún trabajaba en esa ciudad J.W. Ritter (lazo de unión entre la ciencia natural y la *Naturphilosophie*), y junto a Hegel se afanaban una serie de jóvenes de gran valía, como Paulus (editor de las Obras de Spinoza, en cuya edición participaría Hegel), Jacob Fries (el archienemigo: «kantiano» psicologista, antropologista, cientificista –con su influjo sobre Gauss, forjó la «leyenda negra» de un Hegel anticientífico–, piadoso y soñador de una Alemania pujante y nacionalista: todo lo que odió Hegel), K.Fr. Krause (que tanta influencia tendría en la España decimonónica, gracias a Sanz del Río), Fr. Niethammer (futuro *Kultusminister* de Baviera, mentor de Hegel y coeditor con Fichte del *Philosophisches Journal*), Fr. Ast (el gran historiador de la filosofía: ver mi *Los destinos de la tradición*. Anthropos. Barcelona 1989, pp. 117–120), etc - Hegel, como los demás, era tan sólo *Privat–Dozent*, esto es: eran los alumnos los que le pagaban las clases (también daba

zar *Professuren* como las otorgadas a Fichte y a Schelling (a la sazón, de 25 años). Jena seguía siendo el centro del kantismo –a través de la *Allgemeine Literatur–Zeitung*–, del primer romanticismo (la llamada *Frühromantik)* y de la *Naturphilosophie*. ¡Jena, y no Frankfurt, era de veras por entonces el «ombligo del mundo», al menos del académico! Allí ingresa nuestro flamante *Privat–Dozent*, primero como amigo y aliado de Schelling –y por ende, acerbo crítico de todas las demás posiciones–, mas también como estudioso de la realidad socio–política alemana (¡los ideales juveniles van tomando la forma de la reflexión, pero no mueren!), y por fin –especialmente tras la partida de Schelling a Würzburg, en 1803– como gran pensador sistemático, tal como se presenta hoy ante nosotros, gracias a la publicación académica de los fragmentos de cursos impartidos en la *celeberrima Salana*; todos estos esfuerzos confluyen en una obra inaudita e insuperable (aun para el propio Hegel, aunque él quisiera al final darla de lado): la *Fenomenología del espíritu*, que habría debido ser una mera introducción a la Lógica y acabó configurándose como un gigantesco retablo de la Historia de la Humanidad, elevada al nivel del Concepto.

Según lo antedicho, es conveniente estudiar el período de acuerdo a los siguientes puntos: a) *Escritos polémicos*[744]; b) *Escritos ético–políticos*[745]; c) *Esbozos de sistema*[746] y d)

---

clases en su casa, *privatissime)*, no la Universidad. Hasta marzo de 1805, y gracias a los buenos oficios de Goethe, no logró un puesto de «profesor extraordinario», y aun así con un sueldo bien menguado.– Por otra parte, la decadencia de Jena empezaría en seguida: de 1803 a 1806 se produjo la gran desbandada, con Schelling, Paulus y Ast a la cabeza. Y desde octubre de 1806 (batalla de Jena), la ciudad se convirtió en un infierno. Hegel tuvo que huir a Bamberg (parece que terminó la *Fenomenología* bajo los cañonazos de Napoleón, a tiempo para ver entrar por las puertas de la ciudad al «Alma del Mundo a caballo» y para abandonar apresuradamente Jena: la leyenda quiere que lo hiciera con el Manuscrito de la *Fenomenología* oculto bajo la casaca; el Prólogo lo terminó en Bamberg, a principios de 1807). Su casa fue saqueada por la soldadesca (aunque, aparte de libros, bien poco podían encontrar allí). Y el Sacro Imperio Romano Germánico se derrumbó, mientras entraba triunfante Napoleón en Berlín. Verdaderamente, ése si era un «tiempo de parto».

[744] *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, etc. (escrito antes de fines de julio de 1801); Jena 1801 (será la primera publicación de Hegel). Hay excelente vers. esp. de J.A. Rodríguez Tous. Alianza. Madrid 1989 (cit.: *Diff.)*; *Dissertationi philosophicae De orbitis planetarum praemissae Theses* (escrita antes del 23 de agosto de 1801). Jena 1801; *Dissertatio philosophica De orbitis planetarum* (escrita entre agosto y octubre de 1801). Jena 1801 (cit.: *De Orb.)*; siguen una serie de recensiones en la *Erlanger Zeitung* y especialmente un grupo de escritos polémicos en el *Kritisches Journal der Philosophie* (editado con Schelling), de entre los que destacan: *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik* (noviembre de 1801), *Verhaltniss des Skepticismus zur Philosophie* (contra el Enesidemo; escrito en febrero de 1802) y la poderosa obra crítica *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivitat* (escrita antes de junio de 1802; cit.: *GuW)*.

[745] Aparte de los fragmentos de cursos llegados a nosotros (cuya parte conclusiva es justamente la *Filosofía del espíritu)*, cabe destacar *Die Verfassung Deutschlands* (que permaneció inédita; ahora accesible en J. Habermas, ed., *Politische Schriften Hegels*. Frankfurt/M. 1966; hay vers. esp.de D. Negro: *La Constitución de Alemania*. Aguilar. Madrid 1972; cit.: C); *System der Sittlichkeit* (1802; también inédita, aunque ha llegado a nosotros en forma de *Reinschrift*, o sea, como escrito corregido y listo para la publicación; ésta tuvo lugar en 1913, por Georg Lasson; ahora es accesible en la *Philosophische Bibliothek* de Meiner. Hamburgo 1967; la tr. de D. Negro para Editora Nacional es poco fiable). Pero el ensayo seguramente más importante de este grupo apareció en el *Kritisches Journal* (1803, aunque fue escrito antes de noviembre de 1802): *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (conocido como *Naturrechtsaufsatz*; es el único recogido en G.W.: 4: 417–485; también D. Negro traduciría este ensayo: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Aguilar. Madrid 1979).

[746] Como veremos en el apartado VI.4.3., este Hegel «oculto» (había ediciones de Lasson, pero poco fiables y con errores en la cronología) ha suscitado desde los años setenta (cuando comienza su publicación académica) enorme atención. Manuscritos conservados: 1) *Vorlesungsmanuskripte über Logik/Metaphysik, Natur– und Geistesphilosophie* (últimamente se han reencontrado los Ms. del semestre de invierno [= *WS]* de 1801/02: *Introductio in philosophiam*; cf. E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit in Berliner Hegel–Nachlass*, ZEITSCHRIFT FÜR PHIL. FORSCHUNG 29 (1975) 430–444; han sido utilizados por M. Baum y K. Meist en su: *Durch Philosophie leben lernen*. HEGEL–STUDIEN 12 (1977) y por M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn 1986; espec. pp. 142–173; algunos fragmentos eran ya conocidos por haberlos reproducido Rosenkranz: pp. 195–209, y Hoffmeister: *Dok.*, 335–349). 2) *Vorlesungsmanuskripte über*

Fenomenología del espíritu[747]. Resulta por demás significativa la coincidencia entre el orden cronológico y el temático: mientras que los dos primeros grupos se escribieron entre 1801 y principios de 1803, y los contemporáneos los consideraron como indistinguibles de los trabajos de Schelling (a pesar de que nosotros podamos hallar aquí y allá –retroactivamente– discrepancias de nota)[748], desde la partida del amigo a Würzburg conserva el «docente» Hegel los manuscritos de sus lecciones, y aun los pasa a limpio, como si pensara en su publicación[749]; por fin, la *Fenomenología* (y especialmente el Prólogo) puede ser considerada como ruptura definitiva con el antiguo mentor, aunque

---

Naturrecht (sólo nos han llegado fragmentos sueltos; en Rosenkranz, pp. 132–141, y R. Haym, *Hegel und seine Zeit*. Berlín 1857, pp. 159–167, 414–416; espec. importante es la llamada *Fortsetzung des «Systems der Sittlichkeit»*, publicada por Hoffmeister *Dok.*, 314–325). 3) *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes* (*WS* 1803/04), denominados por los eds. de G.W. 6 (*Jenaer Systementwurfe I*), K. Düsing y H. Kimmerle, como: *Das System der speculativen Philosophie*. 4) *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragment einer Reinschrift* (*WS* 1804/05); en G.W. 7 (*Jenaer Systementwürfe II*). 5) *Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (*WS* 1805/06); en G.W. 8 (*Jenaer Systementwürfe III*).– La cronología de estos escritos ha sido fijada definitivamente por Heinz Kimmerle: *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*. HEGEL-STUDIEN (1967) 125–176, y *Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 8* (en G.W. 8: 348–361). El mejor estudio de conjunto sobre este período sigue siendo el de H.S. Harris, *Hegel's Development. II. Night Thoughts (Jena 1801/06)*. Oxford 1983 (el tomo I estuvo dedicado al joven Hegel: *Toward the sunlight. 1770–1801*; Oxford 1972); también es importante H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800–1804*. Bonn 1970.

[747] Escrita entre mayo de 1805 y enero de 1807. Fue publicada como *System der Wissenschaft. I. Theil. Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg–Würzburg 1807. Hay tr. esp. de W. Roces: *Fenomenología del espíritu*. F.C.E. México 1966 (que citaremos, tras la pag. académica), en base a la ed. Hoffmeister (Hamburgo 1952⁶); la ed. académica (G.W. 9, 1980) exige desde luego una nueva edición de esta obra.

[748] El *System der Sittlichkeit* puede considerarse el último escrito empeñado aún en conciliar intuición y concepto, de acuerdo a la *Identitätsphilosophie* de Schelling.

[749] La verdad es que Hegel, hambriento de fama, se pasó todo el período de Jena anunciando una obra sistemática que nunca apareció (salvo el *iceberg* de la *Fenomenología* [= *Pha.*]; si Hegel hubiera seguido en Jena –si no hubiera existido Napoleón– seguramente el Sistema sería muy diferente al que conocemos, en base a indicaciones del *WS* 1805/06 y del final de la «Introducción» a *Pha.*).– Los catálogos de lecciones que han llegado hasta nosotros (cf. *Catalogi Scholarum in Academia Jenensi 1741–1814*) muestran obsesivamente este deseo de publicar, como si Hegel quisiera demostrar su independencia del amigo Schelling, el famoso *Weltphilosoph* (con él sostuvo un único *disputatorium philosophicum* al poco de llegar: *WS* 1801/02; anunciado: *communiter cum Excell. Schellingio*); en el semestre de verano (= *SS*) de 1802 se anuncia ya: *Logicam et Metaphysicam sive systema reflexionis et rationis secundum librum sub eodem titulo proditurum*; en el *WS* 1802/03: *Logicam et Metaphysicam secundum librum nundinis instantibus proditurum* (¡¡); en *SS* 1803 se indica incluso editorial y fecha: *Philosophiae universae delineationem ex compendio currente aestate (Tub. Cotta) proditurum*. No volvemos a encontrar mención de publicación inminente hasta el *SS* 1805 (por estas fechas comenzó en efecto a escribir *Pha.*; y la *Realphilosophie* está pasada a limpio): *totam philosophiae scientiam, i.e. philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam), naturae et mentis* (¡según se ve, la ausencia de publicación se compensa con el anuncio de obras siempre más comprehensivas!, F.D.) *ex libro per aestatem prodituro* Para el siguiente *WS* 1805/06 no anuncia Hegel en cambio ninguna publicación (¡seguramente le estaba creciendo desmesuradamente por entonces la primitiva «Introducción a la Lógica» –eso debería haber sido *Pha.*–!). Como curiosidad, es notable que en este *WS* enseñara Hegel *Mathesin puram* (incluyendo el cálculo infinitesimal) y, aparte de «Filosofía real», impartiera por vez primera *Historiam philosophiae*. En el *SS* 1806 (en el que dicta de nuevo Matemáticas) vuelve a anunciar un libro suyo: ¡pero esta vez tendría que haber sido una *Lógica*!: *Philosophiam speculativam s. logicam ex libro suo: System der Wissenschaft, proxime prodituro*; lo mismo encontramos en *WS* 1806/07, pero añadiendo: *praemissa Phaenomenologia mentis ex libri sui [sic!]: System der Wissenschaft proxime prodiitura parte prima*. Por fin, para el *SS* 1807 puede ya citar la siempre postergada publicación (aunque, ironías del destino bélico, no pudiera dictar lección alguna sobre ella): *Logicam et Metaphysicam praemissa Phaenomenologia mentis ex libro suo: System der Wissenschaft, erster Theil (Bamb. und. Würtz., bey Goebhardt 1807)*. Así que, bien se puede afirmar que Hegel escribió una obra inmortal, sobre la que legiones de profesores han dictado cursos, ¡menos él mismo! (la *Fenomenología* de la *Propedéutica* y de *Enz.*, amén de muy recortada, es ya otra cosa y tiene otra función). Todavía hay una última indicación, que oscila entre el optimismo (deseo de vuelta a la normalidad universitaria) y la prudencia (Hegel ya se había ido de Jena): *lectiones suas philosophicas redux ex itinere indicabit*. Pero el suyo fue un viaje sólo de ida.

Hegel intentara excusarse ante el amigo diciendo que sus críticas iban dirigidas contra los «malos» schellingianos.

VI.4.1 – Cada uno para sí, y Hegel contra todos –
Los escritos polémicos de Jena.

La irrupción de Hegel en Jena no pudo ser más tempestuosa. Tenía 31 años y no había publicado aún nada (salvo la traducción anónima de las *Cartas confidenciales*), mientras que «Su Excelencia» Schelling –cinco años más joven– era ya reputado (tras la defenestración de Fichte) como el *princeps philosophorum*[750]. Y la manera más eficaz de hacerse rápidamente un nombre y probar su valía era arremeter contra casi todas las figuras de la época, empezando por los otrora «santones» de Jena: Reinhold y Fichte (en *Creer y saber* le tocará el varapalo al propio Kant, de cuyo «Evangelio» había sido la Salana una suerte de «Roma») y acabando por –e intentando acabar con– filósofos menores que, como dice poco piadosamente Georg Lasson: «Han llegado a ser inmortales a su manera, gracias a que Hegel se ha tomado la molestia de ocuparse de ellos.»[751] Sin embargo, seríamos injustos si achacáramos los vehementes ataques del suabo únicamente a su ansia de fama. Todos la tenían, en un medio tan altamente competitivo como Jena. Ya advertimos antes que no puede trazarse una tajante línea divisoria entre Frankfurt y el nuevo período. Hegel sigue intentando defender una idea comprehensiva de la filosofía[752] contra las degeneraciones del entendimiento abstracto y unilateral y de los sentimientos cordiales y efusivos, propios de los ardientes románticos: *subjetivismo*, en ambos casos, extendido insospechadamente incluso allí donde parecería reinar escrupulosa objetividad, a saber, en la Mecánica

---

[750] Por su parte, Holderlin estaba entonces en el cenit de su creación poética (¡de febrero de 1801 es *Friedensfeier!*), pero su situación anímica y profesional era desastrosa. El 8 de mayo de 1800 se había despedido para siempre de su Diotima (que moriría un año después). Al día siguiente dirigiría a la por siempre ausente estas palabras (¡escritas a lápiz y con escritura nerviosa!): «¡Si volvieras ahora!... ¡Toda la comarca está muda y vacía sin ti!... ¡Si vinieras! ya es difícil mantener el equilibrio sin sentir con demasiada fuerza la vida... al final tendremos que calmarnos de nuevo, sigamos por ello nuestro camino con confianza, sintámonos aun en nuestro dolor dichosos y deseémonos felicidad, ojalá que el dolor siga existiendo para nosotros largo, largo tiempo, porque en él sentiremos la plenitud de nuestra nobleza... ¡Adiós! ¡Adiós! La bendición (del cielo) sea contigo.» (Adolf Beck, ed., *Holderlin. Chronik seines Lebens*. Frankfurt/M. 1975, p. 79). El 2 de junio de 1801 escribe una última carta a Schiller (y luego otra a Niethammer) solicitando un puesto en Jena para impartir Literatura Griega, aduciendo que: «tras años de estudio ininterrumpido» se ha «liberado de la servidumbre a la letra griega» (*op.cit.*, p. 84). No recibe contestación alguna. En otoño de ese año (justo cuando comienza la carrera universitaria de Hegel, el cual tuvo mejor suerte que el amigo) recibe una invitación para trasladarse a Burdeos, de preceptor. En diciembre se marcha, andando desde Nürtingen. Es retenido en Estrasburgo, y sólo a fines de año se le permite proseguir, ¡pero no por París, como él quería, sino por Lyon! Hasta el 28 de enero de 1802 no llega a Burdeos. Pero sólo está allí hasta mayo (él mismo se da cuenta de sus desarreglos, y sobre ellos escribe palabras inolvidables: «El poderoso elemento, el fuego del cielo y la calma de los hombres, su vida en la naturaleza... me han afectado continuamente y, al igual que se dice de los héroes, bien puedo decir yo que me ha golpeado Apolo.» *op.cit.*, p. 88). Vuelta a casa, esta vez por París. Llega a Stuttgart a fines de junio, irreconocible (justo a tiempo para recibir de Sinclair la noticia de la muerte de Susette Gontard, el 22 de junio). Se aproxima la catástrofe. Y sin embargo, entre 1802 y 1803 escribe, nada menos: *Der Einzige*, *Patmos*, *Andenken* (en recuerdo de Burdeos; pero es mucho más que eso), *Der Ister* y *Mnemosyne*. A principios de 1805, su amigo Sinclair (bajo cuya protección estaba) es detenido, acusado de conspiración revolucionaia. El delator, Blankenstein, escribe al respecto a Wintzingerode que Holderlin también debía de estar al tanto de la conjura, pero que «ha caído en una especie de locura», que «profiere constantes insultos a Sinclair y los jacobinos, y no hace más que gritar: *no quiero seguir siendo ningún jacobino (ich will kein Jakobiner bleiben)*.» (*op.cit.*, p. 98). La noche de la locura desciende sobre Hölderlin, mientras el amigo de Tubinga y Frankfurt comienza a escribir la *Fenomenología*. Él supo reconciliarse a tiempo con el mundo.

[751] Intr. a su ed. de *Erste Druckschriften*. Leipzig 1928, p. XVIII.

[752] Pues Hegel, como Leibniz, piensa que en el fondo no hay más que una sola Filosofía –como sólo hay una Razón–, y que ella «debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares». (*Diff.* 4: 12).

newtoniana, la cual, como veremos enseguida, hará pasar subrepticiamente –según Hegel– por determinaciones físicas lo que no son sino construcciones matemáticas del entendimiento, válidas a lo sumo para «salvar los fenómenos»[753].

VI.4.1.1.– Las garras del águila, al «servicio» de Su Excelencia el Dr. Schelling.

Lo curioso es que Hegel comience su demoledor quehacer crítico en el *Differenzschrift* tomando como excusa a un pensador como Reinhold y sus *Contribuciones para la más fácil visión de conjunto del estado de la filosofía al comienzo del* S. XIX (Cuadernos 1 y 2, de 1801), cuando este proteico filósofo –abandonando sus «flirteos» con Fichte y con Jacobi– se había pasado con armas y bagajes al «realismo racional» de Bardili, el cual reivindicaba una *lógica* del pensamiento puro justamente contra los «excesos» de la «revolución trascendental»; una lógica que, como la ulterior *Ciencia de la lógica* hegeliana, debería incluir ya en su seno a la metafísica.[754] Pero Hegel no siente sino desprecio hacia Reinhold (cf. *Diff.* 4: 77–92). El verdadero «enemigo» a abatir es Fichte –y a su través Kant–, para que sobre la escena no queden más que Schelling... y él mismo. Pero se trata, en todo caso, de una refutación interna: por elevación e integración *(Aufhebung)*. Hegel sigue así una senda hermenéutica ya abierta por Kant: comprender mejor a un pensador de lo que él mismo se entiende.

Differenz

des

Fichte'ſchen und Schelling'ſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Überſicht des Zuſtands der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

der Weltweisheit Doktor.

Jena,

in der akademiſchen Buchhandlung

bey Seidler

1801.

Portada de: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*.

Al igual que en los fragmentarios escritos sobre «religión», que denuncian el destino miserable de la época, también aquí, en la filosofía, constituye el punto de partida de Hegel el «estado de necesidad», el apuro en que ésta se encuentra. Medrosa, busca por todas partes un punto de vista supremo para afianzar su saber (y el de las demás disciplinas). En cuanto tal, éste no puede ser sino una «presuposición absoluta» (4: 16). Sólo que, si es tal, ¿no tendrá que estar entonces más allá de la filosofía misma y ser objeto de *fe?* Además, si partimos de la mera «reflexión», que todo lo reduce a formas judicativas y

Como apreciaremos más detenidamente al examinar *De orbitis*, la crítica hegeliana toca más de cerca al «newtonianismo» de su tiempo que al propio Newton, siempre muy prudente respecto al valor «real» de sus construcciones (baste recordar el famoso *hypotheses non fingo*). Pero en este caso, como en el de las críticas a grandes filósofos, a Hegel parece no interesarle tanto «hacer justicia» a un pensador cuanto criticar la configuración «epocal» y de «término medio» de sus doctrinas.

[754] En cambio, el Hegel de Jena, que –como veremos– buscará una autodestrucción de la lógica, para que sobre la anulación de sus determinaciones finitas y «congeladas» surja la «filosofía especulativa»: la metafísica, no puede sino ver con desprecio esta «tendencia a reducir la filosofía a lógica» (justo lo contrario de lo que él se propondrá), despachada como una manifestación más «*del estado de necesidad (Bedürfnisses) general de la filosofía*» (*Diff.* 4: 91).

vive en la escisión, la supuesta presuposición única se parte en seguida por gala en dos: «Una es el Absoluto mismo; él es la meta, lo que es buscado; está ya presente, pues de otro modo, ¿cómo podría ser lo buscado?... La otra presuposición sería la emergencia de la conciencia a partir de la totalidad, la escisión en ser y no–ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud.» *(ibid.)*. Oscilamos así entre una «fe» que se ahorra toda mediación, porque ya de antemano «siente» que está en la verdad (al estilo de Jacobi) y una «conciencia desdichada», que no puede curar sus escisiones sino remitiendo la unificación a una «síntesis absoluta» en «un más allá», «indeterminado e informe». Curiosamente, «fe» y «reflexión» acaban entonces coincidiendo en una misteriosa Mismidad: para ambas –ya enfaticen el principio o el final– «el Absoluto es la noche, y la luz más joven que la noche; y la diferencia entre ambas, una Diferencia absoluta.» *(ibid.)*[755]. Con lo cual queda sin explicar tanto la «diferencia» como la «Diferencia». Frente a estos extremos –que en el «fondo» se tocan– Hegel reivindica al punto que: «la tarea de la filosofía consiste en unificar estas presuposiciones, en poner el ser en el no–ser: como *devenir*; la escisión, en lo Absoluto: como *aparición* de éste; lo finito, en lo infinito: como *vida*.» *(ibid.*; subr. mío). Tal es el programa que el flamante *Privat–Dozent* intentará cumplir[756]: la *construcción* del Absoluto, en base a la dialéctica interna del propio proceder reflexivo, «filosófico».

Ciertamente, no está solo en esa tarea. Cada paso crítico del *Differenzschrift* va acompañado de un reconocimiento. Hegel no podría pensar sin Kant, Fichte ni... Schelling, de los que él, Hegel, se propone decir *su* verdad. Así, Kant es alabado por haber fundado el «auténtico idealismo» (pero casi sin saberlo, como el burgués gentilhombre) al entender el Absoluto como Identidad de sujeto y objeto «en el principio de la deducción de las categorías» (4: 5)[757]. Como dice castizamente Hegel, aquí «es la razón la que ha apadrinado *(über die Taufe gehalten*: «sostenido sobre la pila del bautismo») esta teoría del entendimiento.» *(ibid.)*. Sin embargo, Kant pierde con una mano lo recogido con la otra, y trata esa Identidad (que Fichte vio en cambio muy bien, con su Principio: Yo = Yo) con las armas de la reflexión del entendimiento, fijándola así en un extremo y dejando libre al otro como «aposterioridad absoluta»: todo el ámbito de la «multiplicidad» queda así fuera, indomeñable; de este modo, «la no–identidad es elevada a principio absoluto.» *(ibid.)*[758].

---

[755] Con alguna malevolencia, podría pensarse en un remedo *avant la lettre* del Heidegger de *Identidad y diferencia*, cuando se pregunta: «¿Cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia (aus der Differenz her)*?». (Ed. bilingüe de A. Leyte. Anthropos. Barcelona 1988, p. 137s). Claro está que Heidegger se «vengará» a su manera: «el asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. ... En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.» (p. 119)

[756] Que prefigura ya las tres grandes escansiones de la *Ciencia de la lógica*: el «devenir» (lógica del ser); la «aparición» del Absoluto (lógica de la esencia); la «vida» (lógica del concepto). En este último caso (¡Hegel acaba de venir de Frankfurt!), la «vida», que forma el primer momento de la Idea, quedará integrada en ésta. Hegel está en 1801 todavía bajo la égida pasada de Hölderlin (el «fondo común») y presente de Schelling (la Identidad absoluta de sujeto y objeto). En Nuremberg –y bajo una cierta «vuelta» a Fichte–, el último punto de la Lógica tomará (englobando en sí ciertamente la Objetividad) un cariz «personal», autoconsciente, en correspondencia con el Espíritu Absoluto –la conclusión enciclopédica–, del que la Idea es expresión lógica.

[757] Quizá sería más claro ver esa Identidad («el Principio de la especulación», lo llama Hegel) en el Principio supremo de los juicios sintéticos, según el cual –como ya sabemos– las condiciones generales (vale decir: el *pensar*, el *sujeto)* de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de los objetos (vale decir: el *ser*, el *objeto)* de la experiencia.

[758] En efecto, recuérdese que, para Kant, «ser» (dejando aparte su valor de cópula lógica) es *Position* absoluta. Debiera haber parado mientes, pues, en la «extraña coincidencia» del empleo de un mismo término como cópula (*identidad* de sujeto y predicado, siendo ambos entre sí diferentes) y como posición de la cosa (si queremos, *identidad* de sustancia y accidentes, siendo ambos entre sí diferentes).

De la misma manera, Fichte –tratado aquí con un respeto que desaparecerá en *Glauben und Wissen*–[199] es alabado por haber sido el único en captar el verdadero *espíritu* del kantismo, derribando la cosa en sí y superando el dualismo entre pensamiento y sensibilidad mediante su profundización en la función mediadora de la «imaginación productiva», amén de haber conectado razón teórica y razón práctica bajo el primado de la Libertad, abriéndose así a una problemática ético–histórica que no podía dejar indiferente a Hegel. Y sin embargo, tampoco él «se dio cuenta» de que su Primer Principio implicaba ya la Identidad de sujeto y objeto. Al contrario, él no logra aunar el último (visto como «choque», *Anstoss)* con el primero, de modo que, en verdad, lejos de acceder a la identidad de ambos miembros, progresa indefinidamente (en un «mal infinito»; cf. 4: 46) del primero al segundo, sin posible retorno al inicio: «Yo *debe ser* igual a Yo» (4: 45). Esa pura tendencia (que tanto se parece al «indefinido anhelo» de los románticos) se debe, según Hegel, a que Fichte habría puesto al Yo en su forma *condicionada* (cf. 4: 42), a saber: como «yo» de la conciencia, identificando así Razón y conciencia pura, convirtiendo de este modo a aquélla en una figura finita. El Principio fichteano es genuinamente especulativo, en suma; pero el desarrollo y explicitación del mismo tiene lugar bajo la forma de la reflexión. Fichte llega así a un Absoluto que implica ya, ciertamente, la Identidad de sujeto y objeto, pero bajo la égida de lo subjetivo (el Yo subjetivo sigue siendo Yo, sin más; en cambio, el Yo objetivo es Yo y No–Yo) (cf. 4: 38). Así que se estanca en una identidad de sujeto y objeto que es solamente *subjetiva* y que, lejos de volver circularmente al Primer Principio (Yo = Yo), en donde estaba implícitamente contenida la unidad incondicionada, acaba en un Yo distinto al Yo y, en definitiva, irreconciliable con él. La razón queda degradada a «regla muerta y mortífera de la unidad formal». La determinación unilateral del objeto por el sujeto, vista encima como causalidad (una categoría del entendimiento), hace en suma que «el Principio de la especulación, la identidad» sea completamente dado de lado. (4: 52s). Las consecuencias que de esta falta de atención al lado *natural* (desatención, no a un mero «objeto» indeterminado, sino al sujeto–objeto desde un respecto objetivo) se derivan en el campo del derecho natural y de la ética son, en el sentir de Hegel, nefastas. Fichte habría «solucionado» el problema kantiano de la relación entre libertad y naturaleza de un modo bien simple: exacerbando la libertad como un Deber imposible de cumplir, y reduciendo la naturaleza a «algo absolutamente efectuado y muerto» (4: 53). De este modo, la presunta «comunidad de seres racionales» propugnada por Fichte se torna en una insoportable «dominación del concepto», que «parte» absolutamente a los hombres en dos mitades. Por un lado, hay que considerar al otro como un ser libre y racional. Pero a la vez, él debe ser visto igualmente como «materia modificable, algo susceptible de ser tratado como una simple cosa» (4: 54). El *formalismo* aquí latente, pura construcción de la reflexión, no puede llevar sino a una «situación de penuria» (4: 55), que desemboca a su vez en un Estado igualmente «de penuria» (literalmente: *Notstaat*, «Estado de emergencia»), dedicado a vigilar a los ciudadanos y a impedir cualquier tipo de transgresión; pero desde el momento en que sigue estando absolutamente indeterminado el sentido posible de las acciones, dicho Estado debe acabar por configurarse como un Estado policial, en el que «no existe acto o incitación que no esté sometido a una ley, puesto bajo control inmediato y vigilado por la policía y por los demás gobernantes en general»

[199] Siendo de nuevo malévolos, hay que observar que en *Diff*. todavía no se ha producido la ruptura entre Fichte y Schelling, abierta y declarada en cambio en 1802. Más al nivel del pensamiento, justo es hacer notar que entonces habrá publicado Fichte *Die Bestimmung des Menschen*, con su entrega a la «fe».

(4:56; cf. la importante nota *ad loc.*). La absoluta libertad se torna así en despotismo: *summum ius, summa iniuria.*[760]

El propio Schelling es por lo demás criticado sutil y sibilinamente, ya en el *Differenzschrift*. Desde luego, Hegel –que parece estar exponiendo la ortodoxia de la filosofía de la identidad– encomia el *monismo* de este pensamiento que se complace en la vasta realidad efectiva y se reconoce en ella (la Naturaleza es, en efecto, la *aparición* del Absoluto). La contraposición de libertad y naturaleza, de sujeto y objeto, es justamente real *porque* ambos extremos son *en el fondo* idénticos (no a pesar de que lo sean), ya que cada uno de los extremos se reconoce –vuelve– a sí mismo sólo a través del *iter* del otro. Muy justamente, advierte aquí Hegel la presencia de esa «gema» buscada por el entero idealismo: el «bello vínculo» platónico (4: 65, n.). De la misma manera, Schelling habría superado el estrecho moralismo subjetivista de Fichte, a saber, esa supuesta dominación de la necesidad por la libertad, desenmascarada al cabo como el Terror de una necesidad opresora: hacia el interior de los individuos (en la ética), y hacia fuera (en el derecho natural y en la naturaleza). El error de Fichte (y de Kant, llevado al paroxismo por aquél) habría consistido en tomar libertad y necesidad como factores *reales*, cuando ambos son ideales (4: 72). Reales son, en cambio, la inteligencia y la naturaleza, cada una de las cuales integra en sí la contraposición ideal. No puede haber una filosofía de la libertad y, yuxtapuesta a ella, otra de la necesidad (digamos: una ética y una mecánica): «Cada sistema es, a la vez, un sistema de la *libertad* y de la *necesidad*.» *(ibid.)*. Igualmente, la idea de captar todo el desarrollo del mundo intelectual y del real como un *devenir*, y el ser de ambos como una *autoproducción*, como una «historia», es tan schellingiana como hegeliana.

Y sin embargo, no es posible apartar la sospecha de que un pensador que había captado la Vida como «vinculación de la vinculación y la desvinculación», pudiera aceptar sin más que la Identidad absoluta fuera un punto de *Indiferencia*. El propio Hegel «traducirá» en términos lógicos la concepción de Frankfurt, al exponer el Absoluto –en frase célebre– como «Identidad de la identidad y de la no–identidad.» (4: 64). Y esto quiere decir que la razón especulativa necesita de la *negatividad* de la reflexión, convertida así en «instrumento del filosofar» (4: 16; se trata de integrar al «enemigo», no de dominarlo ni aniquilarlo). El Absoluto no puede ser una Indiferencia místicamente captada en un «intuir de la luz incolora» al que «se aferra la ensoñación fanática» (4: 63)[761]. Al contrario, ha de ser *producido* en la actividad del filosofar; producido reflexionando sobre la propia reflexión, y producido para la conciencia. El Absoluto no puede ser pues una Identidad por aniquilación de los opuestos en una masa amorfa: «En la identidad absoluta está asumido[762] sujeto y objeto; pero como ellos están en la absoluta identidad, al mismo tiempo tienen consistencia, y esta su consistencia es lo que hace posible un saber.» *(ibid.)*.

---

[760] El lector tiene todo el derecho del mundo a reprochar a Hegel que «eso» *no* es Fichte (y más, a la vista del «segundo» Fichte e incluso, ya antes, de la –por entonces inédita– *WL nova methodo* de 1798). Pero lo importante es notar que –dejando aparte pruritos académicos– Hegel está proponiendo «modelos» generales de pensar (y a los que criticar), los cuales no dejan ciertamente de tener un «aire de familia» con el pensador examinado (cita profusamente textos fichteanos, implícita o explícitamente). Lo relevante no sería si Fichte dijo esto o lo otro, sino los peligros del formalismo (la idea del Estado policial, de la opresión sobre la naturaleza, de la mala conciencia de cada *quisque* frente al Super–Yo de la Ley, etc., no son por desgracia temas que puedan quedar «arqueológicamente» fijados como algo que escribió alguien entre, por caso, 1794 y 1800).

[761] Es difícil pensar que a Schelling se le escapara esta larvada crítica a la «intuición intelectual». Pero no sabemos de ninguna discrepancia entre los amigos, en estos años.

[762] Adviértase que Hegel escribe el verbo en singular, como para subrayar la íntima compenetración de los contrapuestos.

Pero no sólo queda así «integrada» la reflexión, en cuanto momento negativo –dialéctico– de la especulación. También la «fe», como «certeza inmediata», es recuperada para el filosofar. La fe no es sino la Identidad misma, pero todavía sin conciencia: una razón que no se conoce aún a sí misma. Es más: la fe –lejos de ser «lo otro» de la reflexión– no es sino la relación que la reflexión tiene para con lo Absoluto. Como se ve, lo que está haciendo Hegel es *mediar* las dos presuposiciones, separadas en el «estado de necesidad» de la filosofía de su tiempo. El Absoluto, la Identidad, viene presupuesto al inicio, ciertamente. Pero ahora de lo que se trata es de «la autoconstrucción de la identidad como totalidad» (4: 74), como organización de todos los conocimientos, siguiendo el modelo orgánico (esto es: siendo cada parte expresión del Todo, y viviendo éste sólo a través de las partes). No hace falta insistir en lo cercano que está Hegel aquí de sus concepciones de Frankfurt: fundamentalmente se trata de un cambio radical de terminología (ahora, lógico–metafísica) y del empleo de un rigor expositivo antes desconocido. ¡Pero también esa cercanía exige su tributo! A pesar de todo, al final parece que Hegel no logra desasirse por completo de las concepciones de *Eleusis*.

La razón, en efecto, se configurará como síntesis absoluta de «la producción carente de conciencia» y de la «consciente» (4:75), o sea: como articulación sistemática de la filosofía de la inteligencia (respecto práctico) y de la filosofía de la naturaleza (respecto teórico) (cf. 4: 68)[763]. Se trata de un claro homenaje al *System des transcendentalen Idealismus* del amigo (publicado, no se olvide, en 1800), enfatizado por la polaridad de los dos ápices de esa filosofía dual: respectivamente, el «arte» y la «especulación». Ciertamente, Hegel incluye en el «arte» no sólo el producto del genio (a nivel individual, pero cuya obra –en cuanto símbolo– pertenece a la Humanidad) sino la «religión», en cuanto producto de un «genio universal» (en recuerdo del herderiano Genio de los Pueblos, cantado en Berna) que, en cambio, atañe a cada individuo (cf. 4: 75s). En ese *quiasmo* de ascenso (de lo singular a lo universal) y descenso (de lo universal a lo singular) puede entreverse ya, de un lado, el Espíritu, la concepción propia del Hegel maduro, que tiene en efecto su contrapartida en la Idea especulativa como *universal concreto*. Pero, de otro lado, esa «reconciliación» de teoría y praxis es demasiado estática, demasiado equilibrada, y acaba por llevar de nuevo a la Indiferencia como «esencia» y meta de toda filosofía: a un «servicio divino»[764], en el que cada respecto es: «un intuir viviente de la Vida absoluta y por ende una y la misma cosa con ella.» (4:76). ¡La «intuición intelectual» schellingiana (que tanto debe al *amor Dei intellectualis* spinozista) es puesta aquí al final, como resultado! Al cabo de la calle, la reflexión especulativa presenta la contraposición sujeto=objeto subjetivo / sujeto=objeto objetivo como aparición (*Erscheinung*) «de la razón intuyéndose a sí misma» (4: 77), bien sea como Yo (intuición trascendental subjetiva), bien sea como Naturaleza (intuición trascendental objetiva). Sólo que, así, seguimos teniendo *dos* manifestaciones. La razón sólo puede

[763] Este equilibrio –tan schellingiano– gravitará pesadamente en los primeros Proyectos de Sistema, como veremos.

[764] La idea de que la filosofía es un genuino «servicio divino» (¡y ya desde ahora, más alto que el del culto religioso!) regirá todo el pensar hegeliano (aunque seguramente seguiremos discutiendo por siempre sobre lo que significa «Dios» en Hegel). De la misma época de *Diff*. encontramos una vigorosa declaración al respecto en la recensión de obras de Krug denominada *Wie der gememe Menschenverstand die Philosophie nehme.– Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*: «lo que en general interesa por lo pronto a la filosofía en el momento presente es, a saber, volver a poner de una buena vez a Dios, absolutamente y de antemano, en el ápice de la filosofía, en cuanto único y total (*allemigen*) fundamento de todo, en cuanto único principium essendi y cognoscendi.» (4: 179).

advertir «la verdad en esta absoluta contradicción»[765] al mantener esos extremos como «puestos» y a la vez como «aniquilados» *(ibid.)*. ¡Pero esto implica necesariamente una aniquilación de la conciencia (la reflexión ha cumplido ya sus servicios «instrumentales», y puede ser finalmente desechada), *hundida en el Abismo de la Indiferencia* (pues toda conciencia supone escisión)! Ciertamente, lo que para ella, para la reflexión raciocinante, constituía «la muerte de los [términos] escindidos», es elevado en la identidad absoluta «a la Vida» (4: 92). Queda en el aire, con todo, la sospecha de que ésta sea una Vida impersonal e inconsciente (ahora por exceso, no por defecto), identificada por Hegel con una «razón que asimila los dos términos poniéndolos de modo igualmente maternal» *(ibid.)*. Ahora bien, esta razón–intuición, ¿da a su vez razón de sí?, ¿se intuye por ventura a sí misma? Esa «Madre», ¿no se parece acaso demasiado a la Ceres de *Eleusis?* Y es que, en el *Differenzschrift*, Hegel no está pagando solamente su tributo a Schelling, sino a su propio pasado, del que tardará en liberarse.

VI.4.1.2 – La venganza de Ceres: *De orbitis planetarum.*

Sólo que Ceres, matrona otrora de los sagrados misterios eleusinos, le va a jugar sin embargo a Hegel (y a su larga progenie) una mala pasada. El piadoso «iniciado, a caballo entre Berna y Frankfurt, no podía sospechar por entonces que esa «diosa», cuatro años después prosaicamente convertida en una *rolling stone*, en un terrón giratorio ni siquiera circular, sino más bien oblongo e irregular, iba a manchar su prestigio –como mínimo, en lo relativo a las ciencias naturales– por más de siglo y medio. La *venia docendi* en la Universidad exigía en esa época una *Disputatio* en torno a un grupo de tesis[766], amén de un escrito de habilitación o *Dissertatio*. El tema elegido por Hegel no pasaría desde luego a la historia con la misma fama que la *Dissertatio* kantiana de 1770. Resultaba por demás sorprendente que este aspirante a *Privat–Dozent* eligiera un tema astronómico para su habilitación, cuando de siempre se había dedicado a estudios religioso–políticos.[767] Pero, amén de las razones expuestas en nota, *De Orbitis* era la punta de una lanza

---

[765] Se estaría tentado de escribir, anticipando al Hegel ulterior: «sólo puede *saber de sí, reconocerse*»; pero este Hegel schellingiano se veda a sí mismo todavía esta salida «espiritual».

[766] Las Tesis han sido conservadas gracias a Rosenkranz, que las incluye en su biografía (pp. 156–159). Son doce; y aunque algunas han perdido todo valor (p.e. la III, IV y V), otras presentan *in nuce* el pensamiento hegeliano, ya muy maduro. Me limito a relacionarlas, sin comentario (¡si el comentario fuera exhaustivo, tendría que sustituir al presente estudio sobre Hegel!): «I. La contradicción es la regla de lo verdadero; la no contradicción, de lo falso. II. El silogismo es el Principio del idealismo. III. El cuadrado es la ley de la naturaleza; el triángulo, de la mente. IV. En la verdadera aritmética no ha lugar a la adición sino por relación de la unidad a la díada, ni a la sustracción sino por relación de la díada a la tríada, y no de la tríada en cuanto suma, sino de la unidad en cuanto diferencia. V. Así como el imán es una palanca natural, así tiene en el sol la gravedad de los planetas su péndulo natural. VI. La idea es síntesis de lo infinito y de lo finito, y la entera filosofía está en las ideas. VII. La filosofía crítica carece de ideas y es una forma imperfecta de escepticismo. VIII. La materia del postulado de la razón que expone la filosofía crítica destruye a ésta, y es el principio del spinozismo. IX. El estado de naturaleza no es injusto; por eso hay que salir de él. X. El principio de la ciencia moral consiste en reverenciar al destino. XI. La virtud excluye la inocencia, tanto de hacer como de padecer. XII. La moralidad absoluta en todos sus grados repugna a la virtud.»

[767] Recordemos, sin embargo, dos hechos. Hegel había estudiado intensamente ciencias naturales (sobre todo cálculo y geometría y, por ende, astronomía) en la biblioteca de Tschugg cerca de Barlach, donde pasaba los veranos la familia de la que era preceptor en Berna. El puntual Rosenkranz nos informa por demás que ya de antiguo había redactado Hegel: «Extractos de los escritos kantianos sobre mecánica y astronomía, de Kepler, Newton y otros» (p. 151), aunque cabe dudar de una ocupación directa con Newton. Desde luego, el *Harmonices mundi* de Kepler era leído con fruición en el *Stift* (¡la famosa «vía excéntrica» holderliniana es una metáfora de la astonomía kepleriana!). Y Hegel estaba «profundamente compenetrado» (Rosenkranz, p. 152) con esa obra. Además, en 1800 estudiaría los *Elementa* de Euclides, siguiendo el *Comentario* de Jo.Fr. Lorenz. Halle, 1781 (ver *Dok.* 266–300; *EJ* traduce *Dok.* 288–300: pp. 407–418). Posiblemente no se debieran estos estudios a

muy larga, sostenida por un ejército poderoso, aunque heterogéneo y a las veces frívolo: el de los *Naturphilosophen*, empeñados en una guerra sin cuartel contra el mecanicismo francobritánico, capitaneado por Newton, con lugartenientes como D'Alembert y Voltaire;[768] por su parte, los teutones enarbolaban como bandera la «Dinámica» de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, de Kant (él mismo «coquetearía» luego con las nuevas ideas en su *Opus postumum*). Entre los primeros lugartenientes había pensadores tan altos como Franz von Baader y Schelling, y físicos de nota como Ritter, Ocken, Steffens, ¡y ulteriormente el danés Oersted, nada menos!

Volviendo a Hegel, es obvio que la *Dissertatio* trataba de las órbitas planetarias en el Sistema Solar. Y en las dos últimas páginas del opúsculo tuvo nuestro «filósofo natural» la (desdichada) idea de proponer una *hipótesis* para traducir como serie numérica la distancia respectiva entre los planetas, de acuerdo con la armonía celeste propugnada por Kepler (no estará solo en elucubraciones del género: baste pensar en la serie de Bode–Titius). La «ley» de Bode–Titius poponía la proporción: 4, 7, 10, 16, 52, 100. Es evidente que entre 16 (correspondiente a Marte) y 52 (correspondiente a Júpiter) falta el número 28 (7+3 = 10; 10+6 = 16; 16+12 = 28; 28+24 = 52; 52+48 = 100). Luego debería haber un planeta entre Marte y Júpiter, todavía no descubierto. Hegel, en cambio, propuso otra serie, basada en el *Timeo* platónico, y según la cual habría formado el mundo el Demiurgo, pensando que con ella podían ser «salvados» los fenómenos (es decir, los planetas existentes *debían* ser los que eran, ni más ni menos): 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27. ¡Pero los astrónomos ya habían encontrado en tanto el séptimo cuerpo buscado, al que llamaron precisamente –en cruel e inconsciente ironía– Ceres! Como informa el fiel Rosenkranz: «Hegel escribió su Disertación en primavera y verano de 1801; sin embargo, no debía de saber desde luego nada del descubrimiento de Ceres por parte de Piazzi, el 1 de enero de 1801.» (p. 154). Al principio –mientras Hegel era un oscuro

---

mera «ansia de saber», sin embargo; como ya hemos apuntado, en la Facultad de Filosofía los docentes podían impartir también clases de matemáticas. Ahora bien, el manual de Geometría utilizado en Jena era el *Grundriss der reinen und angewandten Mathematik* (1797), ¡del propio Lorenz! C.D.M. Stahl lo utilizaría en 1801 (el año en que llegó Hegel a Jena), y el propio Hegel lo seguirá como libro de texto (*Unterlage*, obligatoria en la enseñanza alemana) en todas sus lecciones universitarias de Geometría (para la Aritmética seguía el manual del propio Stahl). De modo que *De Orb.* se insertaba dentro de un bien calculado plan de preparación para la docencia en la Universidad.– En segundo lugar, Schelling estaba embarcado en ambiciosos proyectos de *Naturphilosophie*, en consciente desafío a la física de registros y tablas de la que se burla el Altestes *Systemprogramm*, es decir: enderezada resueltamente contra la mecánica newtoniana. Su obra *Von der Weltseele* (1798) le abrió las puertas de Jena, gracias a Goethe (en un rasgo no exento de chovinismo: se trataba de reivindicar la «física nacional», apoyada en Kepler –el cual había sido encima antiguo *Stiftler* de Tubinga–, contra la llamada «filosofía británica»). Esa obra influiría poderosamente también en el Hegel de Jena (junto con la fuente del propio Schelling: Platón, y sobre todo el *Timeo)*, cuyas primeras lecciones filosófico–naturales están llenas de alabanzas al Sistema Solar, una suerte de «animal» divino compuesto a su vez de «dioses» que giran (como la comitiva del *Fedro* platónico) en torno al Sol. P.e., ya en el propio *De orb.* dice Hegel de los planetas que: «Al modo de dioses circulan por las leves auras: ese ser viviente que llamamos sistema solar no es sino la expresión más pura y sublime de la razón, sin que haya cosa más digna de consideración filosófica.» (*Erste Druckschriften*. Ed. G. Lasson. Leipzig 1928, p. 348).

[768] Es dudoso que, en esta época, hubiera leído Hegel con detenimiento y provecho los *Principia*. Desde luego, *De orb.* no se basa directamente en esa obra inmortal, sino en el libro (de significativo título) de Bernd Martin: *Philosophia britanica oder Lehrbegriffe der newtonischen Weltweisheit, Sternkunde* [etc.], Leipzig 1778, como ha probado convincentemente Wolfgang Neuser en su excelente edición y comentario de *De orb.* (Weinheim 1986). (Adviértase por lo demás que, en el *Differenzschrift*, Hegel se titulará: *Doktor in Weltweisheit*; ver nota 741). También cabe afirmar con seguridad que leyó la excelente exposición de los *Principia* de C. MacLaurin, *Expositio philosophiae Newtonianae*. Viena 1761, y los *Eléments de philosophie de Newton*, de Voltaire (*Oeuvres complètes*. T. XXXI, Gotha 1784). Desde luego que ulteriormente manejará los *Principia* newtonianos, sobre todo por lo que hace al cálculo infinitesimal («Sobre el método de las primeras y últimas razones de las cantidades [etc.]»; lib. I, sec. I; cf. la ed. de A. Escohotado. Editora Nacional. Madrid 1982, pp. 257–269).

docente de Jena–, pasó desapercibido este desmentido del pensamiento dialéctico por parte de la experiencia (la cual había sido guiada, sin embargo, por una serie matemática no menos arbitrariamente excogitada, en base únicamente a su belleza y simplicidad).[769] Pero cuando se hizo famoso, sus enemigos empezaron a rebuscar en sus primeras publicaciones y sacaron a la luz *De Orbitis* como una infamante piedra de escándalo: ¡un asteroide debería destruir al Sol de Berlín! Científicos de nota como Gauss o Schleiden y filósofos «cientificistas» como el archienemigo Jacob Fries comenzaron así una «leyenda negra» sobre el pensador «que–se–lo–saca–todo–de–su–cabeza–y–dice–que– "peor para los hechos"»; una mala fama que ha durado casi hasta hoy[770]. De nada valió que, cautamente, el filósofo se desdijera de su «pitagorismo» en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817): la única autocrítica que hiciera en su vida.[771]

No cabe sino lamentar que el núcleo de *De orb.*, lo verdaderamente interesante del opúsculo, y que hoy –tras la teoría de la relatividad–[772] tiene más vigencia si cabe que en la época, fuera así completamente desatendido. ¡Ya no hacía falta leer a Hegel, puesto que la «ciencia» había decretado la inanidad de su filosofía![773] Sin embargo, lo importante de la Disertación es que en ella comienza Hegel un furibundo ataque (prolongado durante toda su vida) contra Newton[774] –y en general, contra el mecanicismo *físico–matemático*–, acusado ¡de *formalismo subjetivista!*[775] En realidad, ese ataque había comenzado ya mucho antes, por parte de autores tan poco sospechosos como Crusius, ¡y el joven

---

[769] Además, como informa igualmente Rosenkranz (p. 155), Palas se descubrió en 1802, Juno en 1804 y Vesta en 1807, con lo que se deshacía también el ensueño «kepleriano» de buscar una serie armónica (a menos que se tomara a todos los asteroides en conjunto, como un «cinturón» entre Marte y Júpiter: ¿restos de un planeta destruido?).

[770] Agravada además desde el respecto filosófico–político por Marx y sus seguidores, los cuales *necesitaban* –dado el materialismo por ellos profesado– convertir los «pensamientos» de Hegel en entidades «mentales», que luego habría pretendido el filósofo *imponer* sobre los «hechos» reales (contra esa supuesta doctrina «mentalista» propondría Lenin una teoría mucho más «científica»: la del *reflejo*). Pero Hegel se había pasado toda su vida luchando contra la idea (que él achacaba a Kant) de una «aplicación» (*Anwendung*) externa de los pensamientos sobre la «realidad». ¡O viceversa! Idealistas «subjetivos» y materialistas siguieron sin embargo presos –y mucho después de Hegel– de la dicotomía cartesiana o de los «dos mundos» fichteanos (criticados por Hegel ya en la *Fenomenología)*, intentando reducir luego un extremo al otro. Pero para dejar atrás tan rancio (aunque contumaz) prejuicio no hacía falta siquiera llegar a Hegel. ¡Bastaba con Schelling y su *filosofía de la identidad* (y hasta con leer cuidadosamente a Kant)! Desde luego, no todo lo posterior en el tiempo (tampoco en el nivel del pensamiento) es superior a lo cronológicamente anterior.

[771] «Por lo que hace a la serie de los planetas, la astronomía –más allá de la determinidad más a mano, la *distancia*– no ha descubierto aún ninguna ley realmente efectiva, y mucho menos algo racional.– *Lo que yo he intentado al respecto en una anterior Disertación no puedo ya considerarlo como satisfactorio.*» (*Enz.* (1817) § 224, Anm.; *Jubilaumsausgabe* 6, 179).

[772] Véase al respecto la importante obra de D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativitat. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt/M. 1982.

[773] Aun suponiendo que Hegel se hubiera equivocado (lo cual no es exactamente el caso: él se limitaba a proponer una *hipótesis* puramente heurística y «como si»), ya es cómodo desechar una obra ingente (en dificultad, calidad y extensión) por dos páginas, escritas como apéndice a *De Orb.*

[774] Sólo por lo que respecta a la «mezcolanza» de matemáticas y física, no por lo que hace a sus descubrimientos en el cálculo infinitesimal, que Hegel alaba sobremanera y tiene, como veremos, por más dignos de estudio y más provechosos para la filosofía que el «infinito» elucubrado por la metafísica.

[775] Si nos fiamos de la compilación de *Zusatze* de Michelet en su ed. de la *Naturphilosophie*, Hegel habría denunciado las construcciones matemáticas de Newton (justamente con respecto a las supuestas pruebas de éste de las leyes de Kepler), burlándose de aquéllas con las mismas palabras que utilizaría en el Prólogo de *Pha.* contra los schellingianos. Newton había «probado» que sus construcciones se ajustaban a las secciones cónicas, en general; ¡pero no a las órbitas elípticas, como se exigía desde Kepler! Y además, para llegar a esa «demostración» habría tomado los triángulos resultantes del *sinus versus* como infinitésimos y, en este sentido, como iguales. Pero, como acusa Hegel: «Seno y coseno son desiguales; así que cuando se dice que, por estar puestos como cuantos infinitésimos, son iguales entre sí, con una propuesta tal puede hacerse luego todo lo que se quiera. *De noche todas las vacas son negras.*» (*Enz.* § 270, Z.; *W.* 9, 99; subr. mío).

Kant![776] El empeño hegeliano consistía en separar a la matemática de la física, enlazando a ésta en cambio con la lógica y viendo a la matemática (con independencia de su valor práctico y auxiliar para las ciencias y las técnicas) como un camino ejemplarmente erróneo, de cuyas contradicciones se alimentaría justamente la filosofía.[777] Todavía el escrito de 1801 está, sin embargo, demasiado lastrado por la «teología astral» platónico–kepleriano–schellingiana. Podemos en cambio localizar exactamente el núcleo de la crítica en un pasaje paralelo (pero mucho más preciso) de la *Enciclopedia* de Heidelberg. Mientras que Kepler habría descubierto las leyes del movimiento planetario, Newton las habría transformado, denuncia Hegel, en: «la *forma reflexiva, carente de concepto*, de la *fuerza de gravedad*. La manera de proceder de esta supuesta prueba presenta en general una confusa maraña, consistente en conferir a *líneas* de una mera construcción geométrica el sentido físico de *fuerzas independientes*, partiendo de vacuos conceptos del entendimiento relativos a una *fuerza de aceleración*, *partículas temporales* –para cuyo inicio debe actuar esa fuerza siempre de nuevo–, *fuerza de inercia*, que debe proseguir la acción anterior, etc. Una demostración racional sobre las determinaciones cuantitativas del movimiento libre puede basarse únicamente en las *determinaciones conceptuales* del espacio y del tiempo, o sea de los momentos cuya *relación* es el movimiento.» (*Enz*. § 212, A.; *Jubilaumsausgabe* 6, 168).

Lo que Hegel está pues denunciando aquí no es tanto la *aplicación* de constructos matemáticos sobre los fenómenos físicos cuanto el escamoteo de estos últimos a manos de conceptos del entendimiento. ¡La lucha contra Newton es exactamente la misma que está librando ya en 1801 contra la filosofía de la *reflexión*, como veremos enseguida! Así, la mecánica newtoniana no «explicaría» la realidad física, sino que la usurparía. Frente a esta «maniobra», Hegel defiende curiosamente tanto la pureza de la geometría como la exactitud empírica de las leyes descubiertas por Kepler, y se niega a la *subreptio* newtoniana[778], a saber: que el trazado de líneas arbitrariamente postuladas corresponda estrictamente a *trayectorias* de cuerpos reales. Es innegable (como señaló en su día el propio Laplace, al que cita Hegel en *Enz*. § 270, Z.) que la «demostración» newtoniana de las órbitas planetarias se limita a postular para ellas una *sección cónica* en general, mientras que Kepler había empíricamente probado que debían trazar una *elipse*. ¡O sea, Hegel acusa a Newton justamente de lo mismo que los «científicos» le acusarán a él: de haber saltado de una abstracción cuantitativa, excogitada mentalmente, a la realidad empírica![779] Si

---

[776] Cf. *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsatze der natürlichen Theologie und der Moral*. Ak.; II, 279.

[777] Es evidente que este dudoso honor no es exclusivo de la matemática: todas las ciencias, mas también el curso entero del mundo, sufren de fecundas contradicciones (para empezar, porque cada una se cree autónoma, cerrada y válida de por sí, al igual que tenemos a las «cosas» por sustancias independientes). El «objeto» de la filosofía hegeliana es justamente la integración por *Aufhebung* de esa gigantesca maraña, siempre en crecimiento. No tiene otro.

[778] O mejor, de sus seguidores y divulgadores, a los que está leyendo y criticando en realidad Hegel. Newton no confunde jamás la inercia newtoniana con la fuerza centrífuga (como hacen en cambio Martin y Voltaire), y advirtió en múltiples ocasiones la futilidad de remitir sus hipótesis matemáticas a fuerzas reales.

[779] De nuevo hay que decir que Hegel no niega que, introduciendo cuantas correcciones *ad hoc* sean necesarias (como en nuestros días sugerirá Lakatos), esas construcciones no tengan un altísimo valor para «salvar los fenómenos». Lo que denuncia es la *μεταβασις εις αλλο γενος*, el salto de la matemática a la «realidad», petrificada y fijada por la forma reflexiva, por las *fórmulas*. Cabría decir al respecto que Hegel se sitúa así dentro de los «positivistas» (por seguir la conocida terminología de Pierre Duhem) frente a los «realistas», que creen que las matemáticas *dicen la verdad*, respecto a lo real (o sea: se quedan estancados en el nivel intermedio de las enseñanzas platónicas de la *República*, sin acceder al nivel dialéctico, e incluso negando a éste todo sentido). Y hay que decir también que el propio Newton está más cerca –en ciencia– de los positivistas que de los realistas, ya que deslinda cuidadosamente (véanse p.e. las *Queries* de la *Opticks*) constructos matemáticos e hipótesis metafísicas.

Hegel peca aquí de algo, es más bien de «empirismo», al denunciar a los científicos por «extraer» de su cabeza un «concepto» formal, una representación del entendimiento y adecuar luego a él, *velis nolis*, un hecho de experiencia. La «cruzada» contra Newton es, pues, solamente un ejemplo de la lucha general –comenzada ardorosamente en Jena– contra el estancamiento de la reflexión y del entendimiento.[780]

VI.4.1.3.– La crítica implacable de una revista impecable: el *Kritisches Journal der Philosophie*.

En la elegía *Pan y vino*, Holderlin se había hecho la famosa pregunta: «¿Para qué poetas en tiempo de indigencia?» Y su contestación –que él dice recoger del amigo Heinse, a quien va dirigido el poema– era que, en la noche del mundo, el poeta debe guardar la memoria de los dioses huidos y escrutar los signos de su segunda venida con el Único al frente: con el Sirio, que antes de partir había instituido la Eucaristía, la conmemoración de la Memoria, en la que lo natural (el pan y el vino), sin dejar de serlo, se hace –mas sólo, desgraciadamente, por un instante– a la vez carne y sangre de un individuo que ya es universal. Sueño de reconciliación del Espíritu del Norte –Germania y el protestantismo, con su descubrimiento del valor infinito de la subjetividad individual– y el Espíritu del Sur –la Grecia fogosa, en la que brilla con todo su esplendor la tierna Naturaleza, de leve abrazo– Holderlin había compuesto el poema a finales de 1800. Apenas un año después, en noviembre de 1801, nuestro flamente *Privat–Dozent* debe haberse hecho una pregunta análoga[781], dirigida ahora a su gremio: ¿Para qué filósofos en tiempo de indigencia? Pero, aun compartiendo a su modo el anhelo del amigo: reconciliar *El ideal y la vida*[782], la respuesta que Hegel va a dar será mucho más pormenorizada, prosaica... y dialéctica, haciendo ver el modo en que los signos del tiempo muestran ya una gradación que va del tedio al conformismo hedonista, de éste al escepticismo y, en fin, del escepticismo a las filosofías de la reflexión, negando y absorbiendo cada una de estas actitudes a la anterior, hasta que el dolor infinito en que la reflexión desemboca indique ya el «tiempo de parto»: la Vida especulativa del Espíritu, que surge triunfante de la Muerte de Dios.

La Ilustración había declarado la guerra al Clero (*écrasez l'infâme!*) en el siglo XVIII, especialmente en Francia. Las claras luces del Saber debían expulsar las tinieblas de la Fe y establecer para siempre una comunidad de seres racionales y libres. Sin embargo, el resultado había sido el de un vaciamiento recíproco –en forma y contenido– tanto del Saber como de la Fe. Uno y otro bando habían acabado por convertirse en adalides

---

[780] A ello se debe que Hegel haga objeto de crítica común y «meta en el mismo saco» a científicos y *Naturphilosophen* (cosa que espantaría a unos y a otros; por eso fue también Hegel combatido por ambos bandos): «Es una equivocación de la Filosofía Natural eso de querer enfrentarse a todos los fenómenos; eso es lo que sucede en las ciencias finitas, donde todo se intenta reducir a pensamientos generales (las hipótesis). Lo empírico es aquí únicamente la verificación de la hipótesis; luego todo tiene que quedar explicado. Pero... la filosofía no necesita inquietarse, si todavía no están explicados todos los fenómenos.» (*Enz*. § 270, Z.; *W*. 9, 106).– Por lo demás, lo que Hegel pensaba de la física y de la matemática aplicada (¡no así de la pura, y menos de la «matemática del infinito»!) se ve con toda fuerza en la recensión contra Schulze (*Verhaltniss des Skepticismus zur Philosophie)*: «la física es una ciencia que, como la matemática aplicada, es el verdadero emporio de la reflexión, de los conceptos limitados y de lo finito.» (4: 219).

[781] Ya sabemos que *Diff*. parte de la constatación del «estado de necesidad», de la penuria en que se encuentra la filosofía; de la misma manera, veremos que por esas fechas constata igualmente la miseria política de su época, abriendo *La constitución de Alemania* con la frase famosa, y tremenda: «Alemania ya no es un Estado.» (tr. cit., p. 8).

[782] Por decirlo en homenaje y recuerdo al título homónimo del poema de Schiller, seguramente el primero en sentir con toda intensidad la escisión.

de una grisalla universal y abstracta, un quieto reino de Leyes vacías que dejaba a un lado como algo desdeñable toda la variopinta multiplicidad del mundo. De manera que cuando esas Leyes intentaban entrar en contacto con éste, necesariamente lo destruían (ya fuera en nombre de ultramundos o de un mundo más perfecto que estaría esperando la última batalla, el último ajuste de cuentas con el pasado para expandirse ecuménicamente). El Terror –vaticinado otrora como castigo *post mortem*– se cumplía aquí y ahora, anticipando él mismo la muerte allí donde las particularidades se resistían a subsumirse bajo la legalidad del concepto (o sea, al límite, en todas partes), custodiada en el pecho del virtuoso fanático. La lógica, la psicología, la mecánica, no eran al respecto sino abstracciones académicas de lo que ocurría en la escena ético–política. Una aguda mirada retrospectiva, como la de Hegel, no podía sino reconocer en las doctrinas de Descartes y de Lutero (o, en la época, de Fichte y de Jacobi) un inconfesado «aire de familia». Las dos predicaban un «agustiniano» recogimiento subjetivo en la belleza interior del alma y un desdén por el mundo, que se trocaba inmediatamente en desatada violencia contra éste. Pero la clave para escapar de este mortal laberinto no podía encontrarse –pensaba el prosaico Hegel– en ensoñaciones que intentaran unir el *arché*, el límite *a parte ante* del supuesto «paraíso» de los griegos, con el *éschaton*, el límite *a parte post* del Adviento final, del establecimiento del joaquinista y lessingiano Evangelio Eterno. *Hic Rhodus, hic salta!* Del conflicto interno de las propias contradicciones de la época debería surgir el tiempo nuevo. Y él, Hegel, Doctor en Sabiduría Profana, debía oficiar de partero.

Para eso hacía falta un órgano de expresión; y Hegel no dudó en destinar a tal fin buena parte de la herencia paterna, fundando así –él, un desconocido *parvenu* en la escena filosófica– con el ya celebérrimo Schelling (lo cual no dejó de ser generoso por parte de éste) una revista tan portentosa como efímera: el *Kritisches Journal der Philosophie*.[783] ¿A qué dedicó Hegel *su* revista? En ella prestó oídos filosóficos a lo que era ya un clamor popular. Oigamos las voces del tiempo.

VI.4.1.3.1.– El sentido común y la pluma del Señor Krug.

«Esto no puede seguir así». «¿A dónde vamos a parar?». Estas dos expresiones, tan coloquiales, no son sinónimas. La segunda, ansiosamente interrogante, expresa una desesperación ausente de la primera. Esta es en efecto puramente negativa, y mira al límite «desde dentro», por así decir. Que esto no pueda seguir así es algo para lo que cabe una fácil y una cínica «solución», a saber: que nosotros mismos nos paremos en vez de «seguir», que nos quedemos estancados en la miseria actual y nos adecuemos a ella sin hacernos más ilusiones, enquistándonos y recortando las alas del espíritu (o a lo sumo, cultivando el propio jardín, como Cándido). Es el momento del mezquino triunfo del «sano sentido común», que se atiene efectivamente «a los hechos» y pretende dejarse de historias: *positivismo agnóstico*, petrificación y reificación de la vida de un pue-

---

[783] La revista duró sólo dos años (1802/03; 2 vols., 6 números) –hasta que Schelling se fue a Würzburg–, y sólo colaboraron en ella los dos amigos, sin firmar los artículos. Daba igual. Según Schlegel, era fácil adivinar cuál era de Hegel: bastaba con ver si estaba mal escrito (cosa cierta por lo que respecta al farragoso y violento *GuW*). Hay un criterio más exacto: el cuidadoso Hegel conservó los manuscritos de cuatro artículos (o sea, de todos los suyos, salvo de la Introducción, atribuida ahora unánimemente a Hegel). Schelling contribuyó con otros cinco, más dos reseñas. De todos modos, en extensión, en el carácter unitario de la investigación y en calidad, se aprecia que el proyecto es netamente hegeliano. Los trabajos de Schelling no son despreciables, desde luego; ¡pero no pueden compararse con *GuW* y el *Naturrechtsaufsatz*, que son ya pequeños libros en extensión y grandes obras por su contenido! La revista, íntegra, ha sido recogida en G.W. 4: 113–505; pero es mucho más asequible la edición de S. Dietzsch. Reclam. Leipzig 1981.

blo. El dolor se achata, obtuso, en el tedio universal. También algunos sedicentes «filósofos» pueden acomodarse muy bien a la miseria en torno, devolviendo al público desde la cátedra o desde los periódicos las mismas banalidades que han tomado de él (eso sí, envueltas en ingeniosas expresiones), cosa que tranquiliza mucho a la gente. A eso se lo llamaba entonces *Popularphilosophie*.

Al respecto, el artículo introductorio del *Kritisches Journal* no deja en cambio lugar a dudas de la posición de Hegel. Hay además del criticismo[784], denuncia aquél: «otro estilo amanerado[785], hoy dominante, que no tiene sino desventajas, a saber, el que se esfuerza en hacer que las ideas filosóficas, tal como surgen, sean *populares* o, hablando con propiedad, ordinarias[786]. La filosofía es por su naturaleza algo esotérico y no está hecha para la plebe ni puede servir, aderezada, de alimento a la plebe; ella es filosofía únicamente por contraponerse desde luego al entendimiento *(Verstande)* y, por ende, y con más razón, al sano sentido común *(Menschenverstande)*, expresión bajo la cual se entienden las pocas luces –por limitaciones locales y temporales– de un género de hombres; en comparación con el sentido común, el mundo de la filosofía es en y para sí un mundo al revés.[787] ...ciertamente, la filosofía tiene que admitir la posibilidad de que el pueblo[788] se eleve a ella; pero ella no debe abajarse al pueblo.»[789]

Un señalado ejemplo de ese abajamiento lo hallará enseguida Hegel en tres obras de W. T. Krug[790], por él recensionadas bajo el título de *El modo en que toma el sano sentido común a la filosofía: expuesto en las obras del Sr. Krug*. Hay pocas recensiones tan feroces y divertidas como ésta. Krug se proponía efectivamente que la filosofía kantiana (de la cual era irrelevante divulgador) bajara al pueblo, como antídoto de todo

---

[784] Se reitera aquí –como luego volverá a hacerse en GuW– la consabida crítica: el kantismo yuxtapone y contrapone a la autoconciencia pura las certezas finitas de la conciencia empírica, condenándose así de antemano a un estéril y seco formalismo.

[785] *Manier*. El neologismo tiene un sentido exclusivamente peyorativo, en cuanto repetición mecánica de algo (cf. «manierismo»). Casi podríamos hablar aquí de «amaneramiento».

[786] Orig.: *gemein*. Significa propiamente «común» (lo que es tan «mío» como de cualquier otro). Todavía hoy tiene un sentido peyorativo en el habla coloquial: *Das ist gemein* quiere decir: «Eso es vulgar», «No digas vulgaridades».

[787] Orig.: *eine verkehrte Welt*. *Pha*. hará famosa esta expresión, como veremos.

[788] Adviértase la contraposición entre «plebe» *(Pobel)* y «pueblo» *(Volk)*. Es evidente que quien tan ardientemente buscaba una *Volksreligion* o «religión del pueblo» no puede pretender ahora alzarse aristocráticamente sobre él. Por lo demás, «plebe» no tiene aquí un significado económico (digamos: las «clases bajas» o la *canaille*, según la fina expresión de Voltaire, tan admirado hoy por algunos «formadores de opinión»), sino cultural: la «plebe» es el resultado de sustraer del pueblo –del magnate al campesino– todo anclaje firme en creencias y tradiciones (sin transmutarlas desde luego en «ideas», por decirlo con Ortega), convirtiéndolo así en «masa», en «animal de trabajo» (Heidegger *dixit*) ligado a la cadena producción/consumo.

[789] *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*... (4: 124s).

[790] El tal Krug sería, nada menos, sucesor de Kant en su cátedra de Königsberg, en 1804 (también Gabler lo sería de Hegel; en eso al menos –en lo bajo– nuestra época no es tan distinta). Además de ser recordado por el varapalo que le propinó Hegel, lo es también –todo hay que decirlo– por el buen servicio que hizo a la comunidad filosófica al redactar un monumental diccionario, todavía hoy muy útil para conocer el sentir medio filosófico de entonces: *Encyclopädisch-philosophisches Lexikon, oder Allgemeines Handworterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*. 5 vols. 1827/29. (Hay reimpr. de la 2ª ed. –corregida y aumentada en 6 vols.: Leipzig 1832/38– en Stuttgart-Bad Cannstatt 1969). Obviamente, Krug no perdonó jamás a Hegel (ni a Schelling). En 1835 publica dos libelos (tan dañinos entonces como divertidos hoy); en uno reivindica para sí orgullosamente justo lo que Hegel le criticaba 34 años atrás. Pero eso (en audaz lanzada a moro muerto) titula la obrita (80 págs.): *Sobre la relación de la filosofía con el sano sentido común, con la opinión pública y con la vida misma, especialmente por lo que atañe a Hegel*. En el segundo panfleto (55 págs.), aprovecha la mezquina polémica entre Schelling y la escuela hegeliana para vaticinar –cual «sastrecillo valiente»– la destrucción de ambos contendientes: *Schelling y Hegel o la novísima filosofía, vista en lucha aniquiladora consigo misma*.

dogmatismo[791]. Y, al igual que Diógenes pretendía negar el eleatismo de Zenón paseándose, exige a los idealistas «dogmáticos» que deduzcan de sus principios la pluma con la que están escribiendo (o sea, que justifiquen la existencia de ésta). Hegel no necesita, por su parte, inquietarse por esta peregrina petición: la filosofía no está para dar cuenta de los fenómenos singulares (cf. nota 780), sino –muy a la griega– para atender a aquellas individualidades en las que brilla lo universal, que son receptáculo del concepto. Por ejemplo, los astros del Sistema Solar (cf. *De Orb.*), cuyo conocimiento constituye «la tarea más sublime y alta de la razón»; o Dios, principio del ser y del conocer: cumbre de la filosofía[792]; o bien (lo que resulta ciertamente interesante, por anticipar ya aquí la «historia concebida» de la *Fenomenología*), aunque el filósofo pueda –aduce Hegel– concebir la organización racional de «un roble, de una rosa, de un perro o de un gato» y hasta «contraer su propia individualidad al nivel de la vida de una rosa o de un perro, para concebir y captar perfectamente el ser (*Seyn*) viviente de aquélla» (sin arrogarse mayores pretensiones: *individuum est ineffabile*), «es mejor que intente extender su propio ser (*Wesen*) hasta ponerse a la altura de grandes individualidades como Ciro, Moisés, Alejandro, Jesús etc., o incluso a la de Cicerón, el gran orador; así no podrá por menos de comprender el carácter necesario de esos individuos y de tener por más susceptibles de construcción estas singulares apariciones, así como la serie de apariciones del espíritu del mundo, denominada Historia, mientras que hará entero caso omiso a la exigencia de deducir su propia pluma, ni se hará mayor problema por la ignorancia del idealismo en tales menesteres.» (4: 179).[793] Por último, nuestro tosco suabo remata la faena con un golpe bajo[794]: Krug significa en alemán «jarro». Así que, para definir la «filosofía» krugiana, se le ocurre que «el sincretismo del Sr. Krug ha de ser pensado así: imaginemos un *Krug* (un jarro) cuyo contenido consta de agua reinholdiana, cerveza kantiana pasada, jarabe ilustrado –de nombre berlinismo– y otros ingredientes similares, mezclados a la que salga; el *Krug* (el jarro) es el elemento sintético de los mismos = Yo.» (4: 184). Decididamente, a Hegel no le gustaba la filosofía del sentido común.[795]

---

[791] Para Krug, «dogmático» es tanto el realismo, que acepta sin más la realidad del mundo externo, como el idealismo, que la niega también sin más. Y Hegel le reprocha justamente que, aparte del idealismo dogmático (refutado ya por Kant en *KrV–B)*, existe justamente el idealismo trascendental, cuyo *Sistema* acababa de publicar justamente Schelling en 1800.

[792] Esta es una clara alusión crítica a eso que después tildará Hegel de *Barbarei* por parte de Kant (y que Krug repetirá estólidamente): pretender despachar de un plumazo –con la pluma de Krug, se supone– las pruebas de la existencia de Dios porque ésta no se adecúa a los criterios válidos para probar la existencia, por caso, de cien táleros.

[793] Es claro por demás que, con esta primacía de la Historia (y por ende del Espíritu) sobre la Naturaleza, Hegel está sobrepasando desde luego la *Indiferencia* y la «identidad absoluta» schellingiana. Y puesto que *Diff.* se terminó en el verano de 1801 y la recensión a Krug se escribió en noviembre del mismo año, no cabe sino concluir que las repetidas menciones a tal identidad eran una acomodación al *genius loci*: su amigo Schelling, y que no las compartía por entero (recuérdese sin ir más lejos el *Diario de viaje por los Alpes berneses*; Hegel despreciaba demasiado a la naturaleza «salvaje» como para equipararla al Espíritu).

[794] Si ha habido nunca un autor capaz de conjugar la más alta especulación con la burla más soez, ése es Hegel. A Schleiermacher, cuya concepción del cristianismo le llevaba a exigir la más completa obediencia y sumisión a Dios, le espetará que, entonces, el mejor cristiano es el perro. Pero el mejor ejemplo es el del final del cap. V, apdo. A de *Pha*. En los seres vivos, dice allí, se expresa la insapiencia de una conciencia que pugna por salir de sus profundidades para hacerse espíritu sin conseguirlo, mezclando aún lo más alto con lo más bajo, como se aprecia por ese órgano que da la vida y a la vez es excretor. Y concluye: «El juicio infinito, en cuanto infinito, sería la culminación de la vida que se capta a sí misma, pero el comportamiento de la conciencia que persiste en la representación de la vida es: mear (*Pissen*).» (9: 192).

[795] Así que es de justicia que tampoco a Moore (*In Defence of Common Sense*), Russell y demás defensores de tan egregio sentido les gustaran Hegel y los neohegelianos.

VI.4.1.3.2.– El dogmático a su pesar: reaparición del Enesidemo–Schulze.

Volvámonos ahora a nuestra segunda pregunta: «¿A dónde vamos a parar?». Vamos a parar –habría seguramente contestado Hegel– a la cerrazón paroxística del «sano sentido común», visto ahora –por así decir, desde el borde externo del límite– como un *muñón*. Pues el miedo al error y al engaño acaba por cortar toda relación, ya no con los trasmundos, sino con el mismísimo mundo exterior. El positivismo agnóstico desemboca necesariamente en un «nuevo escepticismo», en el que se conjugan la ablación de los deseos y esperanzas de los hombres por encontrar a la vida un sentido global –y por encontrarse cada ser humano en ella– y una nueva vuelta de tuerca del subjetivismo moderno, entendido éste como un refugio en la conciencia y en sus «hechos»: lo único que sería indubitable. Tal es la posición de un viejo conocido nuestro, Enesidemo–Schulze, atacado en el vigoroso ensayo (mucho más que una recensión) del *Kritisches Journal* sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía*[796], con ocasión de la publicación de la segunda obra capital de Schulze: *Crítica de la filosofía teorética*. Pero el ensayo de Hegel no es meramente polémico; desde un respecto *metodológico*, anuncia ya a grandes rasgos la dialéctica con una claridad pasmosa.

En primer lugar, Hegel procede magistralmente a la destrucción de este «moderno escepticismo», mostrando que en definitiva no es éste sino un nuevo rostro de aquello que presuntamente combate, a saber: el *dogmatismo*. En efecto: «la esencia del dogmatismo consiste en poner como Absoluto algo finito, afectado de una contraposición (por ejemplo, el sujeto puro o el objeto puro, poniendo en el dualismo la dualidad frente a la identidad).» (*Skept*. 4: 219). Y el escepticismo dogmático de Schulze consistiría en quedarse con el «sujeto» (rebajado además a sujeto *empírico*) y los «hechos» de su propia conciencia (o sea: las representaciones de «sentido común», que él tiene incoherentemente por propias). Su forma básica sería pues la creencia de que, si algo es «pensado», no puede incluir a la vez un «ser» dentro de eso meramente pensado (4: 219), con lo que volvemos a la separación cartesiana entre dos «mundos»: el interior, mental, y el exterior, material, pero negando todo acceso al segundo (incoherentemente «puesto», sólo para suprimirlo). Como si dijéramos: el saber es el saber, y *nada más*. Se sabe lo sabido, sin que nunca podamos atrevernos a atribuir «realidad efectiva» a eso que supuestamente está «al otro lado». Agudamente señala Hegel al respecto que esta posición no es –a pesar de las protestas de Schulze– sino un «kantismo» llevado a la más crasa irrelevancia.

El proceder de este escepticismo (difícilmente puede ser llamado método) es sencillo; basta con atenerse a la aburrida cantinela de que la representación es de y para la conciencia, estando prohibido asomarse al exterior, a las «cosas». ¡Pero lo único que se logra con esto es la paradójica conversión de la conciencia misma en una «cosa»!: «una cosa que tiene conceptos, y que como no tiene más que conceptos, no puede salir hacia las cosas de ahí fuera». Según Schulze: «ningún ser racional se jactará de *poseer* algo por el hecho de *poseer la representación* de algo.» (4: 225). Es obvia la debilidad de esta argumentación: una representación es también «algo», de modo que si queremos quedarnos sólo con el lado propio de la conciencia y desechar el resto como incognoscible, tendremos que decir que poseemos nada más que la representación de esa representación–que–es–algo (¡ya Kant había dicho que él se limitaba a examinar la posibiidad de la posibilidad de la experiencia!); sólo que esa representación «elevada al cuadrado» no deja por su parte de ser «algo» (o sea, sigue teniendo un contenido diferente de otras representaciones y

[796] *Verhaltniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergelichung des neuesten mit dem alten*. (= *Skept*.). (4: 197–238).

de la conciencia en que inhiere), en vez de ser pura forma y referencia a la conciencia; de manera que tendremos que retringirnos a la posesión de la representación de la representación de una representación... y así al infinito (cf. 4: 225). Además, en el colmo de la inconsecuencia, Schulze afirma que, aunque ello sea el mayor «enigma» de la naturaleza humana, existe un conocimiento de las cosas *a priori*, a saber: que las «conocemos» incluso antes de haberlas intuido (pues sólo intuimos, obviamente, intuiciones o percepciones, no «cosas íntegras»). Como remeda Hegel: «ahí fuera están las cosas; dentro, la facultad cognoscitiva; cuando ésta conoce a aquéllas, pero sin intuirlas, conoce *a priori*.» (4: 226). Lo cual nos conduce, o a las ideas innatas (de las que abomina Schulze) o a una aguada psicología empírica, que llama *apriórico* al mero recuerdo de algo ahora ausente (pero, ¿cuándo ha intuido alguien algo así como una «cosa»?). En el fondo, el escepticismo de Schulze se reduce a un *dogma* que, encima, él no quiere reconocer como tal (o sea: como una premisa evidente y que debiera imponerse a todo «ser racional»). A saber: «que concepto y ser no son Una sola cosa». (4: 227).

Las tres «razones» (*Gründe*) de este dogmatismo disfrazado de escepticismo[797] son: 1ª) Si la filosofía quiere ser ciencia, precisa de principios incondicionados y verdaderos; pero eso es imposible. Y lo es –dice– porque el saber se expresa en proposiciones; y como éstas no son sino una combinación de representaciones y conceptos, a través de esa relación jamás puede ser probada la *necesidad* de la concordancia (o sea, la verdad) de lo que ella expresa con lo pensado a su través; no lo puede, porque la *cópula* se limita a expresar una relación del predicado con el sujeto *en el entendimiento*; o sea: algo solamente subjetivo, sin referencia alguna a una cosa «exterior» a él; y en los *conceptos* del sujeto y del predicado se ofrece sólo la *posibilidad* de esa referencia, sin entregar la realidad misma. Lo único que sabemos por la proposición es que el entendimiento no se contradice.[798] 2ª) Si el entendimiento se ocupa con meros conceptos, esa facultad no es entonces capaz de hacerse con la realidad.[799] 3ª) El principio especulativo se arroga el

Con esta argucia puramente terminológica, Schulze pretendería enmascarar lo que verdaderamente son: «tesis dogmáticas», de la misma manera que las «pruebas» ofrecidas son denominadas por él: «aclaraciones» (*Erlauterungen*).

[798] No hace falta mucho esfuerzo para ver que, por este miedo a la contradicción, se cae en la contradicción suma: el entendimiento afirma (o niega) que una cosa es tal o cual; pero luego «reflexiona» y dice que la supuesta «cosa» no es una cosa, sino una representación que él tiene, sin saber cómo (no puede decir que él es *causa* de esa representación: eso sería «idealismo», en el sentido subjetivo atacado por Schulze), y que eso que es «tal o cual» tampoco es *de* la cosa, sino que es una representación de la representación, etc. P.e.: «La rosa es roja» se convertiría, según Schulze, en algo así como: «Tengo ahora conciencia de una representación a la que llamo "rosa", aunque no la esté intuyendo (nunca la podré intuir del todo: en cuanto "sujeto" del juicio, es algo acabado y con sentido, no una percepción; de modo que la conozco «*a priori*»); y además tengo conciencia de que en esta mi conciencia está incluida una intuición de "rojo", que yo enlazo con esa «representación *a priori*». En suma: pienso «rosa» y enlazo ese pensamiento en mi conciencia con la intuición «rojo». Claro está: esto nu es suspensión ninguna del «mundo», sino absorción completa de éste en el sujeto (que es lo único que no se pone en duda). En el fondo, se trata de un dogmatismo subjetivo. Como ya vimos, Salomon Maimon, sin ir más lejos, ya había dado una solución más coherente y compleja al problema, con su «principio de determinabilidad». Pero Schulze no podría admitir esa salida, ya que –según él– el escéptico ha de abstenerse de toda afirmación o negación sobre la «hechura (*Beschaffenheit*) trascendental» de las cosas. Al respecto, la réplica hegeliana es inmediata: «¿acaso no consiste lo trascendental justamente en que no hay ni cosas ni hechura de cosas?» (*Skept*. 4: 210). Se ve que Schulze confunde toscamente lo «trascendente» y lo «trascendental».

De nuevo, contradicción encubierta. Si el entendimiento se ocupa con «meros» conceptos es porque primero se ha afirmado –todo lo ingenuamente que se quiera– una realidad, y luego se abstrae de ella, quedándose con la mera forma (la referencia a la conciencia). Pero si sólo los «hechos de conciencia» (las percepciones o representaciones) son indubitables, la conciencia ¿será un «hecho» de sí misma? Si lo es, entonces la conciencia es *causa sui* (contra la presupuesta abstención sobre toda relación causal); y si no lo es, entonces la «conciencia» es una representación más... ¡pero de nadie y de nada, flotante en el vacío, junto con el resto de las percepciones, igualmente vacuas! Así que esto es o dogmatismo subjetivo o nihilismo absoluto.

nombre de «ciencia» porque pretende dar razón absoluta de lo que existe condicionadamente; y ello en base de una ilícita inferencia del modo de darse el efecto (su «hechura») a una causa adecuada. ¡Pero ya sabemos «por lógica» que del efecto a la causa –tal sería, según Schulze, la «especulación»– no se sigue nada determinado![800] A Hegel le resulta fácil, desde luego, desmontar todo este tinglado «escéptico», que vuelve a ser kantismo, pero: «en la figura del más craso dogmatismo, el cual tiene un fenómeno, y cosas en sí que, *detrás del fenómeno*, yacen cual bestias desatadas tras los matorrales fenoménicos.» (4: 236). La (mala) idea de que sólo «hay» (¿cabría decir siquiera que «existen»?) «hechos de conciencia», y de que eso es lo único indubitable, es –dice literalmente Hegel– una «barbaridad» (*Barbarei*). A eso hemos ido a parar: «Esta barbaridad, poner innegable certeza y verdad en los hechos de la conciencia, es algo de lo que no cabe culpar ni al antiguo escepticismo, ni a un materialismo, ni siquiera al sentido común más vulgar, a menos que sea completamente animal; eso es algo inaudito en filosofía, hasta los tiempos más modernos.» (4: 222).

Y sin embargo, tras esta crítica comienza a entreverse ya el proceder específico de Hegel –casi podría decirse que exclusivamente suyo–[801]. A saber, que nada existente–ni–decible (no es posible tal separación) es enteramente falso o descartable por descabellado que parezca. O mejor: lo único realmente *falso* sería contraponer algo como «verdad» *tout court*, sin más, a algo por su parte radicalmente «falso», sin más. La proposición que dice, por caso ejemplar, que el principio de no contradicción es puramente «formal» (y ya vimos que Schulze pretende reducir toda «verdad» a la mera ausencia de contradicción) es falsa (o mejor: es un sinsentido, no sabe lo que dice). Pues: «que una proposición sea *meramente* formal significa para la razón que tal proposición, tomada por sí sola, sin afirmar en el mismo respecto lo contradictoriamente contrapuesto a ella, es justamente por eso falsa.» (4: 208). Así es como procede el entendimiento: petrifica las cosas (y la dicción de éstas) en «ladrillos» macizos, como si tuvieran sentido de por sí, aisladas, y niega que la «red», la situación en la que éstas se dan y tienen sentido, tenga nada que ver con ellas[802]. Pero, como apuntábamos, Hegel no desecha ni refuta sin más la posición de Schulze, para contraponer a ésta otra «verdadera». ¡Caería entonces en la trampa por él mismo denunciada: el olvido de la contraposición! ¡El sistema «absurdo» del escepticismo moderno ha de esconder una verdad que surgirá por el conflicto interno de sus propias contradicciones, pues no hay «verdad» que pueda aplicarse «desde fuera»! ¿Cuál es esa verdad?

Para que el escepticismo moderno diga «su» verdad (y quede con ello literalmente en «entre–dicho»), Hegel procede a contraponerlo con el escepticismo antiguo, al que colma de alabanzas. Pero aquí es preciso hilar fino, ya que la mayoría de los intérpretes entienden ese «recurso» a la Antigüedad, de nuevo, como una abierta contraposición entre el escepticismo antiguo (que sería, como el propio Hegel dice, el «genuino») y el

[800] Es evidente que ni Fichte, ni Schelling ni Hegel se reconocerían en esta «acusación». Todos ellos parten de la base de que la relación causal (como justamente señaló Jacobi, y ya está implícitamente en el propio Kant) sólo vale dentro de lo condicionado y fenoménico. ¡Ni la inteligencia es «causa» de sus representaciones –como un padre lo sería de su hijo– ni la naturaleza de sus fenómenos! Schulze se mueve sólo dentro de lo finito, «olvida» luego que esa finitud es producto de una «reflexión» que deja fuera aquello sobre lo que reflexiona, ¡y después reprocha a los idealistas la utilización de un determinismo causal para «saltar» a un «Yo» absoluto!

[801] Aunque deba reconocerse aquí el gran precedente (por Hegel nunca negado; al contrario, ensalzado) de Spinoza, a saber, que la verdad surge siempre de la falsedad: *veritas es index sui et falsi*. La razón ha de dar cuenta de ella misma y de la sinrazón.

[802] Si esta postura se llevara al extremo, todo decir y hablar sobre las cosas –todo *lógos*– y por ende las cosas mismas –la *physis*– desaparecerían; ni siquiera cabría mover el dedo, como dicen que hacía Crátilo.

moderno (correlativamente, el «falso»).[803] Antes que nada, procede desde luego decir que Hegel entiende tal escepticismo (tomado especialmente de Sexto Empírico[804] y de Diógenes Laercio[805]) *pro domo sua*[806]. Desde luego, Hegel estaría de acuerdo con *todo* escepticismo en sus dos puntos principales: la destrucción de toda elucubración mental respecto a la existencia de «cosas» separadas de la conciencia, y la exigencia de no ir más allá de la conciencia. Ahora, todo depende de lo que signifique «conciencia». Para empezar, Hegel alaba la prudencia de Sexto Empírico cuando éste dice que el criterio del escéptico es «lo que aparece» *(tò phainómenon)* y, más exactamente, su aparición subjetiva *(phantasía autou)*: es decir, la aceptación de que somos afectados por algo que no depende de nuestro arbitrio y que, en este sentido, es *azetetós*, o sea: no susceptible de investigación (cf. 4: 204). ¡Pero eso significa exactamente lo contrario de lo afirmado por Schulze! Este decía que todas las percepciones (y sólo ellas) son, en cuanto «hechos de conciencia», innegablemente ciertas. Sexto, que todas las percepciones son «mera apariencia», y que precisamente por ello debemos suspender nuestro juicio sobre ellas. Para hacer convincente este aserto (¡no para «probar su verdad»!), Sexto aduce diecisiete «tropos» o giros: los diez primeros son los más antiguos; proverbialmente proceden de Pirrón, e irían todos ellos dirigidos a mostrar la radical inseguridad de la percepción sensible. Los pasajes paralelos de Diógenes Laercio abonan aún más –señala Hegel– la idea de que los tropos pirrónicos van dirigidos contra todo lo finito y condicionado, contra los «hechos» sueltos de la conciencia y su supuesta certeza, y contra todos los «conceptos limitados»[807] del entendimiento.

En general, los tropos van dirigidos «contra ese entero campo de la finitud» que Schulze pretende presentar como *fundamentum inconcussum* (cf. 4: 207). Ahora bien, esos tropos no expresan una doctrina pasada, digna de ser conservada sólo por su antigüedad. La filosofía no es la galería de un museo, sino un movimiento vivo en el que nada se pierde: los tropos dejan al descubierto el lado negativo «de toda filosofía en general», por cuanto que van «contra el dogmatismo de la conciencia ordinaria.» (4: 214). Cuando el entendimiento (la facultad de la reflexión y la fijación) reflexiona a su vez sobre su propio proceder, el resultado es la *ataraxía*, una «ecuanimidad» que es ya la manifestación

---

No es sin embargo descartable la influencia de restos «grecómanos» en este temprano pensar *lógico* de Hegel. De la misma manera que –especialmente en Berna– se contraponía la religión cristiana –«positiva» y estatutaria– a la «bella» religión griega, o el Estado máquina a la *pólis*, también aquí se habría dejado tentar Hegel por la contundencia del escepticismo griego frente a la vaciedad del moderno. Ya veremos, con todo, como esa supuesta «nostalgia» por un orden justo de cosas –para siempre perdido– queda superada desde dentro de la argumentación.

[804] Hay una excelente edición de las *Hipotiposis pirrónicas*, a cargo de R. Sartorio Maulini, en Akal. Madrid 1996.

[805] A pesar de su vetustez (o quizá precisamente por ella) sigue teniendo gran encanto la versión de José Ortiz y Sanz: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Espasa-Calpe. Buenos Aires 1949/512 (3 vols.). Por el Prólogo, colegimos que esta ed. es de 1792 (cf. I, 12).

[806] De modo que los filólogos están en su derecho cuando se quejan de las «deformaciones» a que somete Hegel ese movimiento (cf. p.e. la Introducción de R. Sartorio Maulini a su ed. de *Hipotiposis*; pp. 73–75). Con todo, un mínimo *caveat* hermenéutico aconsejaría algo de prudencia; primero, respecto a lo que el escepticismo «quería decir de verdad» (p.e.: que fuera «un sistema cuyo sentido y objetivo se encuentra en el fin moral»; p. 75: no hay en esta frase un solo sustantivo que no esté impregnado de una visión «moderna» de las cosas; el mero intento de «traducirla» en griego pondría en un apuro al filólogo, y dejaría estupefacto al escéptico griego que escuchara tildar a su *sképsis* de «sistema» orientado teleológicamente a la «moralidad»); y en segundo lugar, respecto a las intenciones del propio Hegel al interpretar los textos (p.e.: que él tuviera al escepticismo como «etapa a superar, necesaria, aunque sin valor en sí»; *ibid*. Esto, dicho así sin más, sería tildado por el propio Hegel de *Barbarei)*.

[807] Hegel dice: *bornirten*. El galicismo significa algo más fuerte que el mero «ser limitado». P.e., un mentecato sería *bornirt* (sólo eufemísticamente diríamos de él que es una persona «limitada»).

–al pronto, solamente negativa, *dialéctica*– de la razón. Esa ecuanimidad, esa serenida frente a las contradicciones de lo finito es justamente la diferencia entre el hombre y animal *(ibid.)*, el cual debe atenerse a lo finito para no sucumbir (aunque justamente e «ser conducido» por lo finito acarree a la larga su muerte). El escepticismo es, en es sentido, una figura de la conciencia (por decirlo ya en términos fenomenológicos), o se la *tematización consciente* de una manera general (y en este sentido, imborrable) de s hombre. Todos nosotros –lo sepamos o no– «repetimos» el momento escéptico cuanc afirmamos nuestra «perfecta indiferencia[808] frente a la necesidad de la naturaleza.» *(ibid.)*[8 En cambio, los cinco tropos ulteriores (atribuidos a Agripa) pretenden estar dirigid por igual contra el dogmatismo y contra la filosofía, y por ello exigen la abstención *(ep ché)* del sabio[810]. Como es sabido, esos tropos se refieren: 1) a la diversidad de opinion (o *placita*), 2) al progreso al infinito, cuando se intenta establecer una prueba (pues inicio siempre queda presupuesto), 3) a la relación que mantenemos con las cosas, y q nos impide ir más acá (hacia un sujeto interior) o más allá (hacia la cosa verdadera, a fuera) de ese límite móvil y variable, 4) a la arbitrariedad de toda premisa primera con algo evidente y no susceptible de prueba (podría ponerse entonces la aseveración co traria, con igual derecho, y 5) al argumento llamado *dialelo* o círculo vicioso (para pr bar algo, entresacamos de éste aquello que debiera servir para explicarlo). Estos trop son excelentes, señala Hegel, para «rebajarles los humos» a todas las ciencias particul res, las cuales se mueven en efecto dentro de contraposiciones pero toman uno de l lados como «verdadero» e intentan reducir a éste su opuesto (o, simplemente, poner «entre paréntesis» como si no existiera).[811] Pero, al ser meros «conceptos de reflexiór (4: 219) son absolutamente inocuos frente a la razón, la cual no admite contrarios: ella la asunción o *Aufhebung* de los contrarios. *Ad limitem*, lo racional consiste sólo en qu «el pensar y el ser son Uno» (4: 223) ¿Qué quiere decir esto?

Más alto que el escepticismo pirrónico (y *a fortiori*, que el de Agripa) se halla pa Hegel el «genuino escepticismo» expuesto en las hipótesis del más arduo de los diálog platónicos: *Parménides*. De él dice Hegel que constituye una «íntegra negación *(Negire* de toda verdad del entendimiento» (4: 207), o sea, de las típicas contraposiciones que se enreda de siempre la filosofía: el ser, frente a la nada; el nacer, frente al morir; uno, frente a lo múltiple; el todo, frente a las partes, etc. Todos estos enfrentamient conducen al absurdo y parecen destruirse recíprocamente.[812] Pero eso no significa q se destruya la Verdad. Muy al contrario: la Verdad es –vista negativamente– la *destru ción misma* de la pretensión unilateral, por parte de los extremos enfrentados, de quer

---

[808] *Gleichgültigkeit*. Literalmente: «el darle a uno igual algo».

[809] Según esto, en la reflexión kantiana sobre el espectáculo de lo sublime (ocasión para sentirnos su riores en nuestro ánimo a la desmesura de la naturaleza) está contenido ya un momento de escepticismo.

[810] Sexto añade dos tropos últimos: «Dado que todo lo que se comprende parece que o se comprende po mismo o por medio de otra cosa, mostrando que nada se comprende por sí mismo ni por medio de otra co creen introducir la duda acerca de todo.» (p. 130). Como indica Sexto, son reductibles al tropo del razor miento en dialelo o al del círculo. Y Hegel tampoco les hace mucho caso. Sin embargo, bien mirados, cont nen *in nuce* el tema cardinal de toda la filosofía de Hegel (y no sólo de Hegel; cf. M. Cacciari, *Dell'Inizio*. Mil 1990), a saber: el de la relación entre lo *inmediato* y lo *mediato* (si queremos, entre la intuición y el concept

[811] Tal sería el caso, como ya recordamos, de la física y de la matemática aplicada. Cf. *Skept*. 4: 219.

[812] Recuérdese, por caso, la enigmática conclusión de la sexta hipótesis del *Parménides* –ese diálogo que sentido común tendrá siempre por «gigantesco retruécano», según dijo nuestro ingenioso Ortega–: «Así pu el Uno que no es, si se altera llega a ser y pierde el ser, y si no se altera ni llega a ser ni pierde el ser. Y así el U que no es llega a ser y deja de ser y no llega a ser ni deja de ser.» (163b; tr. de G.R. de Echandía. Alian Madrid 1987, p. 136). Recordando eso de Fichte de: «qué clase de filosofía se tenga depende de qué clase hombre se sea», cabría decir: «qué clase de filósofo –y de hombre– se sea depende de qué se opine d *Parménides*».

ser –y ser concebidos– en y para sí, singular y aisladamente. ¡La Verdad es la relación, es decir: la transición de uno a otro, la manifestación del uno en el otro, el desarrollo en fin y reconocimiento de cada uno en el otro![813] Por ahora, sin embargo, el valor infinito del escepticismo genuino (ese entendimiento que se revuelve contra sí mismo: una *reflexión desesperada)* consiste en que: «él mismo es el lado negativo del conocimiento del Absoluto, y presupone inmediatamente a la razón como lado positivo.» (4: 207). Ese respecto negativo está necesariamente incluido en toda filosofía genuina, la cual «asume siempre el principio de contradicción» (4: 209).[814] Por contener ese momento, la filosofía de Platón es genuina filosofía, como lo es todavía la de Pirrón, aunque menos lo sea ya la de Agripa y aún menos la de Schulze, la cual ni siquiera es capaz de darse cuenta de que defiende un dogmatismo cuando cree defender el escepticismo (¡un buen caso de *contradictio in adjecto!)*.

Y sin embargo, insinuábamos antes que, de algún modo, esta fallida y contradictoria filosofía tiene a su pesar altísimo «mérito» *(Verdienst)*, a saber: expresa la diferencia (la no–identidad) en su abstracción más alta y en su forma más pura y verdadera, esto es: como contraposición (y exclusión recíproca) del *ser* y del *pensar*. Es este escepticismo (y no el antiguo) el que «expresa del modo más preciso la no–identidad, el principio de la conciencia común y de lo contrario al saber, y lo hace en forma de oposición.» (4: 223). ¡Recuérdese que, según el *Differenzschrift*, la expresión adecuada del Absoluto era: identidad de la identidad y de la no–identidad! Pues bien, Schulze ha deslindado en toda su pureza (aunque él creyera estar haciendo otra cosa) la «no–identidad», la extrema separación entre el «ser» y el «pensar». Y dado que se trata de *mégista gene*, de «géneros

---

[813] En el artículo ahora analizado, Hegel no ha llegado todavía a distinguir estos modos de relación (transición, manifestación, desarrollo), que corresponden a los tres tipos de movimiento de la *Ciencia de la lógica*.

[814] Este es seguramente el primer pasaje en que Hegel aplica explícitamente en la argumención la famosa Tesis I de su Habilitación: *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*. (Rosenkranz, p. 156; las expresiones *veri / falsi* son aquí hiperbólicas y desafortunadas; hay que recordar que las Tesis debían expresarse concisa y *polémicamente*. Hegel no utilizará la expresión «falso», sino: *schief* «fallido», lit. «torcido», como la Torre de Pisa; igualmente, huirá de la expresión: *wahr*, «verdadero», utilizando en cambio: *wahrhaft*, «de veras», «con carácter o marca de verdad»). Este núcleo de la dialéctica ha dado lugar a muchos malentendidos (para empezar, por parte del marxismo vulgar, que se jactaba de haber hecho de ese método algo «científico»). Hegel no rechaza sin más el principio de no contradicción (que es la forma negativa de expresar la positividad de lo idéntico), el cual tiene validez omnímoda en todo *commercium* humano y en las ciencias particulares. ¡Y también lo tiene en filosofía, pero por modo puramente negativo! El es el presupuesto formal que ha de ser «asumido», ya que la primera y más genuina de todas las contradicciones es la pretensión del principio mismo, a saber: que puede haber (o ser dicho) algo *de verdad* sin contradicción (ya hemos insinuado que el Principio supremo de los juicios sintéticos en Kant era, *implicite*, una «asunción» racional del principio de contradicción). Digamos: si algo se refiriera exclusivamente a sí, no sería entonces contradictorio (así, la Razón *especulativa* misma ¡no es contradictora!; al revés, ella es la que «levanta» toda contradicción). Sólo que, para que algo (y todo algo es limitado: para empezar, algo con respecto a cualquier otro algo; para seguir, «algo» distinto de sí mismo, pues si es «algo» deberá estar determinado –ser tal o cual cosa– con lo cual deja *eo ipso* de ser «algo» en general, indeterminadamente) sea idéntico a sí (es decir: para que llegue a ser de por sí), es necesario que esté de suyo contrapuesto a su propio contrario (como ya sabemos desde Fichte, con su A = A; o más precisamente: Yo = Yo). La diferencia es *interna* a la identidad, y ésta no puede construirse sin aquélla. Decir que A no es no–A (o sea: que no es B) no dice nada –es puramente «formal»– mientras no sepamos exactamente qué es B y cuáles son sus relaciones con A. Justamente es el entendimiento mismo el que establece contradicciones, en cuanto *se para a pensar* (p.e.: el bien no es simplemente lo opuesto al mal, o la vida lo opuesto a la muerte, sino aquello que «asume» o carga eternamente con eso que le niega desde dentro; sólo así se está de verdad «vivo» –un Ser inmortal podrá ser lo que se quiera, menos ser viviente– o se es realmente «libre»: de lo contrario, no se «haría» ni el bien ni el mal, sino que se estaría determinado a seguir una dirección, de modo mecánico). En realidad, la razón –según Hegel– «devuelve» a la existencia concreta aquello que el entendimiento *abstractivo* le quitó. Pero se lo devuelve articulado, conformado y *mediado* gracias a esa potencia negativa del entendimiento que, ahora, se vuelve contra sí misma: *negación de la negación* o *negación determinada*, llama Hegel a este movimiento de retorno.

máximos», por decirlo con Platón, esa extrema separación es ya la premonición –por ahora, negativa– de la identidad de esta suprema contradicción. ¡Schulze ha prestado sin querer un servicio inestimable a Hegel! Sólo a través de la «refutación interna» de aquél se halla ahora Hegel en condiciones de expresar con toda claridad lo que ya podemos considerar el *núcleo de la dialéctica*: «si en una proposición que expresa un conocimiento racional se aísla lo reflexionado (el elemento reflejo) de la misma, o sea, los conceptos contenidos en ella, y se considera el modo de su vinculación, tiene que mostrarse entonces que esos conceptos están a su vez asumidos (*aufgehoben*), o sea, unificados de tal suerte que se contradicen; de lo contrario, la proposición no sería racional, sino propia del entendimiento.» (4: 208). El ejemplo aducido por Hegel es el de *causa sui*, en Spinoza; esto es: la sustancia es la esencia que incluye en sí absolutamente a la existencia (y la existencia que expresa absolutamente a la esencia). Ahora bien, justamente «esencia» y «existencia» son términos antitéticos y mutuamente excluyentes. Y es el entendimiento el que los fija en esa contraposición. Y sin embargo, se necesitan mutuamente, de modo que ninguno de ellos podría ser (ni ser concebido) sin el otro. Si atendemos a esta vinculación, y no a los extremos, llegaremos al conocimiento racional de la sustancia spinozista.[815]

Pues bien, si a Schulze le cabe el (dudoso) honor de haber deslindado (a su pesar) perfectamente y en toda su pureza el ser y el pensar, agudizando la contradicción al extremo y, por tanto, preparando el conocimiento de una reconciliación absoluta (al menos en el plano *lógico*), todavía deberá enfrentarse polémicamente Hegel con los grandes pensadores de la modernidad que aislaron, respectivamente, la esencia y la existencia; o sea, el ámbito del pensar y el nudo hecho de ser; y ello lo hará reconociendo sin ambages los derechos del contrario. Me refiero obviamente a Kant y a Jacobi, los cuales constituyen, junto con la «síntesis» de ambos, Fichte, las más altas expresiones de la filosofía de la reflexión, exacerbadas *dialécticamente*. Tendrá pues que descender Hegel hasta el desgarramiento absoluto de esa separación extrema (que *se* sabe separada y tiende por ende, *desesperadamente*, a eso que entiende como su sí–mismo), sin acceder a ello. En esos tres pensadores llega a cumplimiento *filosófico* la terrible verdad expresada en lenguaje religioso por el coral luterano: *que Dios mismo ha muerto*. Hacia esta sima se dirige el más bello ensayo (y a la vez, el peor escrito) del *Kritisches Journal: Creer y saber*.

VI.4.1.3.3.– El águila levanta su vuelo sobre el dolor infinito: la muerte de Dios.

Lo verdaderamente relevante de Hegel, lo que hace de él un filósofo de casta, es su increíble habilidad para unificar las más abstractas consideraciones lógico–epistemológicas con los problemas candentes de su tiempo (que, en buena medida, sigue siendo el nuestro). *Creer y saber* es, en este sentido, un escrito modélico. Puede y debe entenderse como un «parricidio» (ciertamente, no frustrado) contra sus *mayores*: Kant, Jacobi, Fichte. Pero la insuficiencia lógica que éstos muestran para elevarse al punto de vista del Absoluto no es sino –a nivel abstracto– la constatación de un tiempo indigente en el que el pueblo ha perdido todo valor de *religación* en una comunidad espiritual: falto de

---

[815] Eso no significa que «dé lo mismo» el ser que el pensar (o, en Schelling, la Inteligencia y la Naturaleza), y que una cosa quiera decir lo mismo que otra, siendo ambas intercambiables. Recuérdese a Spinoza: es el *orden* que reina entre las ideas o entre las cosas el que es *el mismo*. De todas formas, Hegel todavía está demasiado ligado aquí a la «filosofía de la identidad» schellingiana. Ya hemos visto cómo paulatinamente, sin embargo, va dándose cuenta de que el *orden* de las «cosas» del Espíritu no es sin más el mismo que el de las «cosas» naturales, sino que aquél engloba a éste y lo «retuerce» (como un bucle) para llegar al *autoconocimiento* del movimiento dialéctico mismo.

verdadero Estado (como totalidad viviente) y de verdadera Religión (como conjución en el Amor, a través del perdón y sacrificio recíprocos), se refugia en un chato *eudemonismo*, esto es, en la búsqueda de la felicidad en lo finito y lo contingente: en lo desgarrado y contrapuesto, buscando sobrevivir a duras penas en el mar muerto de la propiedad privada y de leyes puramente formales. Así, *Creer y saber* no es sólo un libro sobre las insuficiencias del pensamiento de la época: es una acusación sobre un tipo de vida en el que se han perdido las razones de vivir. Si Spinoza había logrado –bien que estáticamente– conjugar esencia y existencia en la Sustancia Una, el kantismo[816] parece haberse refugiado pacatamente en la «esencia», en un Saber que se niega a preguntarse por el sentido y origen de los límites en los que él mismo se ha encerrado. Jacobi, por contra, toma la bandera de la «existencia», expulsando fuera de ella todo intento de «dar razón» –condenado como *nihilismo*– y se refugia así en la mera Creencia: una creencia cuyo criterio es el de las cosas empíricas; de modo que, en lugar de «asumirlas» en lo Infinito y lo Incondicionado, rebaja éste al ámbito de lo contingente y caduco, manchando el nombre del Dios al que dice seguir y amar. Por último, Fichte acababa de publicar *El destino del hombre* (y es bien posible que esta circunstancia influyera poderosamente en la redacción del opúsculo hegeliano), en el que, partiendo del Saber, se asciende por un proceso dialéctico desde el sistema de las causas mecánicas hasta el idealismo subjetivo, superado al cabo (superando también en cierto modo las propias posiciones de Jena) en un *Ideal–Realismus* ético e histórico que desemboca finalmente en el mar de la Fe. Si se quiere, Fichte no mantiene la mera conjunción copulativa (la igualdad) entre Creer y Saber, sino que anega a éste (el concepto) en aquél (la intuición). Sin resabios místicos, ésta es una postura que el propio Hegel acababa de defender (en el *System–Fragment* de 1800) y que –desde luego, con muy profundas modificaciones– apunta ya a la «hazaña» del propio Hegel ulterior, «liberado» de la *Indiferencia* schellingiana: el bucle que va de una intuición indeterminada, «etérea» y puramente presentida, a una «intuición» pletórica de determinaciones, sistematizada como Idea, a través de la crítica de la unilateralidad del Saber. De manera que, en este opúsculo, y como es costumbre en nuestro suabo, la crítica esconde un larvado reconocimiento: en la miseria del tiempo brilla ya *per absentiam* la luz de un mundo nuevo.

La acusación a la entera filosofía de la época (Schelling es dejado púdicamente a un lado, pero se vislumbra ya la bifurcación irremediable de los senderos)[817] es clara: la obstinación en aferrarse a uno de los extremos (el pensar o el ser), cuya compenetración y asunción recíprocas e intrínsecas –no por intermedio de un Tercero– debiera haber constituido el Absoluto, o la reducción de uno al otro (por «dialéctico» que sea su proceso, como en Fichte, que efectivamente comienza a denominar al Absoluto por estos años como Vida y Ser), conducen a la desesperación infinita; y de rechazo, dado que esa actitud es insoportable, a un cobarde refugio en lo contingente, teñido a lo sumo por una exangüe esperanza en un Más Allá indeterminado y, en definitiva, inaccesible (pero no por las limitaciones humanas, sino porque ese Más Allá es una vacua abstracción; algo

[816] De nuevo, hay que recordar que, aunque Hegel sigue de cerca los textos de los filósofos criticados, le importa mucho más denunciar una «cosmovisión» emparentada con esos pensadores que reconstruir trabajosamente lo que éstos dijeron exactamente. Su trabajo no es el de un filólogo o «arqueólogo», sino el de un crítico de la cultura.

[817] Es bien significativo que, exactamente en la misma época en la que Hegel se encamina decididamente por la senda *lógica* y el «denuedo del concepto» (*Anstrengung des Begriffes*, que dirá en el Prólogo a *Phä.*), Schelling se está contagiando de neoplatonismo místico (cf. el *Bruno* y, dos años después, *Filosofía y religión*) y empleando un lenguaje plástico, brillante y «analógico» que al sobrio –y a las veces tosco– Hegel no podría dejar de parecerle delirante.

que *no ha lugar*). Sólo la reflexión que es capaz de negarse a sí misma, atravesando la contraposiciones (en cuyo enfrentamiento se engendran el sufrimiento y la muerte), e susceptible de transformarse, de experimentar la metamorfosis de la positividad *en* y *d* lo negativo. Ya no hay por qué –ni a dónde– huir. La rosa en la cruz del presente es ya e Absoluto: y la impávida contemplación de esa identidad de lo heterogéneo es ya l Razón, el entendimiento o conciencia que ha vuelto en sí.

El subtítulo de *Creer y saber* es bien significativo: *La filosofía de la reflexión*, *propia d la subjetividad*, *en la completud de sus formas como filosofía kantiana*, *jacobiana y fichtean* (G.W. 4: 313–414). Todas esas formas desembocan en lo mismo: la defensa –a pesar d las intenciones explícitas de sus defensores– del *realismo de la finitud*. Kant, con su bús queda constante de validez universal y necesaria –en suma: *objetiva*–, representaría l peraltación unilateral del respecto objetivo del Absoluto, entendido éste como con cepto absoluto, visto en la más alta de sus manifestaciones: como *razón práctica*, per que acaba por configurarse como Objetividad suprema que se cierne sobre lo finito y l condena desde fuera como «patológico», sin entrar en ningún momento en otro trat con él que no sea el de la dominación[818]. No es extraño entonces que la consecuenci extrema de su posición fuera la del sueño fichteano de un Estado policial y totalitari así como la conversión de Dios en un «orden moral del mundo» (según Forberg y, pesar de todas sus protestas, según Fichte): una «Cosa» impersonal, sospechosament parecida al ciego Destino de los griegos, en la que se hunde la libertad concreta de lo hombres[819].

Jacobi representaría en cambio la exacerbación del lado *subjetivo* del Absoluto, e nombre de una Individualidad que no es en definitiva sino la extrapolación del supues tamente inalienable Yo finito. El justo ataque de Jacobi contra el muerto –y mortal imperativo categórico y contra la moralidad abstracta, en nombre de la libertad con creta, se echa en seguida a perder por esa incapacidad de renuncia (en tantos sentido tan parecida a la de nuestro Unamuno) a la propia subjetividad. Como dice Hegel, co plástica y hasta morbosa expresión: «en el anillo, símbolo de la razón ofrecida por ell (e.d.: por una subjetividad peculiar y particular, F.D.), sigue pegado un pedazo de pie de la mano que lo da, un pedazo del que uno debiera prescindir si la razón se refiere a l ciencia y tiene que ver con conceptos.» (*GuW* 4: 362). Y es que si Kant (por adelanta una expresión luego famosa) tiene paradójicamente demasiada «ternura para con la cosas mundanas» (*Enz*. § 48, A.)[820], Jacobi tendría en cambio demasiada ternura par con *sus* cosas, elevadas a una incoherente «finitud absoluta», en la cual cree con e mismo derecho y con la misma fuerza que en Dios. Jacobi acusa al idealismo por habe convertido a las cosas «reales» en meros fenómenos y haberlas privado de consistenci propia: «Jacobi censura como blasfema la aniquilación de tal verdad empírica y de la f en el conocimiento sensible, como si se tratara de un asalto a lo Sagrado, como si fuer un robo sacrílego.» (*GuW* 4: 366s). En realidad, Jacobi no defiende así a la realidad: e su propio e hinchado «Yo» empírico –sentido cordialmente– lo que defiende, traslada

---

[818] Una condena muy clara de esta posición se encontrará ulteriormente en *Enz*. § 41, Z.: «la verdade objetividad del pensar es que los pensamientos no son meramente nuestros pensamientos, sino al mismo tiem po el *en–sí* de las cosas y de lo objetual en general.»

[819] No se procede al examen pormenorizado de las críticas de Hegel a Kant porque –a pesar de haber e ella puntos muy relevantes, como el papel mediador de la «imaginación productiva»– los grandes rasgos d ésta se hallaban ya anunciados en *Diff*.

[820] Porque las cosas siguen siendo lo que son, aunque ninguno lo entienda (diríamos, con Calderón). D modo que la contradicción, que sería popia de ellas, se carga sobre la razón pensante, conduciéndola así a l esquizofrenia.

do luego subjetivamente a un *alter ego* divino: el «Tú» absoluto, con el que el luterano Jacobi «gusta» de conversar, justamente «de tú a Tú». Pero en verdad es la entera realidad empírica la que se aniquila a sí misma, sin necesidad de que nadie la defienda (o al contrario, del lado fichteano, la ataque inocuamente desde fuera). La razón es la contemplación –y el resultado– de esta *autonegación de lo finito*: «La entera esfera de la finitud, [la creencia] de que ella misma sea Algo, de la sensibilidad, se hunde en la verdadera fe ante el pensamiento y la contemplación de lo Eterno (¡cf. *Eleusis!*, F.D.), de lo que aquí llega a ser lo Uno: todos los mosquitos de la sensibilidad arden y se consumen en este fuego devorador, y *hasta la conciencia* de esta entrega y de esta aniquilación resulta aniquilada.» (4: 379)[821].

Ni las cosas sensibles *son* la Verdad (aunque ésta sea el fuego interior que las consume y, en este sentido, no pueda literalmente vivir sin ellas; y a la inversa: ellas son *de* verdad)[822] ni la creencia de Jacobi es «fe» verdadera, ya que por un lado afirma el carácter absoluto de la Divinidad y por el otro mantiene incólume su propia y mezquina individualidad (como si dijéramos: ¡Jacobi quiere seguir siendo él eternamente, frente y junto a Dios!): la «relación de una finitud absoluta para con lo verdaderamente Absoluto es la *fe*, en la cual, ciertamente, la subjetividad se reconoce como finitud y nadería ante lo Eterno; pero este mismo reconocimiento está enderezado de tal suerte que la subjetividad se salva y conserva como algo en sí que existe fuera del Absoluto.» (4: 375). Pero es claro que una particularidad enfrentada a una universalidad anula el carácter universal de ésta y la convierte *eo ipso* en una particularidad más, al ponerla en relación con la particularidad primera.[823] Un «infinito» que tiene fuera de sí algo «finito» se *finitiza* al instante[824]. En cambio: «el verdadero Infinito es la idea absoluta, la identidad de lo universal y lo particular, o sea la identidad de lo infinito y de lo finito mismo.» (4: 359). Atiéndase empero a un punto esencial[825]: volveríamos a pensar «mal» si tomásemos esa identidad como una «suma» de dos Entidades que tienen sentido por separado: «lo infinito» (aún no: «el verdadero Infinito») es la abstracción de la «pura identidad absolutamente formal, el puro concepto[826], la razón kantiana, el Yo de Fichte.» (*ibid.*). En una palabra: el *puro pensar*. Enfrentada esta excluyente identidad de lo infi-

---

[821] Adviértase que la segunda cláusula de esta frase: la romántica «pérdida de conciencia» en el Absoluto (y del Absoluto mismo) está todavía «contagiada» de schellingianismo, y se aviene mal con la concepción madura –cada vez mejor establecida– de la Razón absoluta como «saber de sí» en y por la destrucción de lo finito.

Repárese en que así comenzó la filosofía. El fragmento filosófico más antiguo que nos ha sido preservado dice: «según la necesidad; en efecto, [las cosas] pagan su culpa unas a otras y reparan la injusticia [de estar separadas, F.D.] según el orden del tiempo.» (Anaximandro, DK 12B1).

[823] Ni qué decir tiene que esta crítica de Hegel a Jacobi levanta implícitamente el espinoso problema de la inmortalidad del alma, del individual *negotium salvationis*, frente al cual va a ser siempre Hegel muy cauto. La verdad es que la tendencia global de su filosofía parece impedir esa inmortalidad personal (porque sería justamente «blasfema»).

[824] Como si dijéramos: si el mismo Dios ha muerto (en cuanto Hijo, en la Cruz) y se conserva eternamente como «muerto», teniendo eternamente ese lado negativo clavado en su costado, ¿qué especie de fe sería aquélla que toma a la muerte como un mero «paso» y «tránsito», por doloroso que sea? O dicho epistemológicamente: si la Razón conserva dentro de sí, «asumidas», las contraposiciones del entendimiento, si su lado negativo es el escepticismo, la *desesperación* con respecto a toda realidad finita, ¿qué especie de razón sería aquélla que se empeña en conservar –incólume e intacto– al «yo» finito *al lado del* «Yo absoluto»?

[825] Al que he intentado aludir escribiendo el «segundo» infinito con minúscula.

«Concepto» no tiene aquí todavía el sentido especulativo del Hegel maduro (a saber: el Concepto único, que tiene asumida dentro de sí, que se «hace cargo» de toda la efectividad, de la cual él mismo resulta, y a la que fundamenta y da sentido), sino el de «mero concepto» (todavía en *Pha.* hablará Hegel de: *nur Begriff*): la abstracción formal de todos los conceptos del entendimiento (las categorías), elevada a la pureza vacua del Yo.

nito (+ A) a lo finito (entendido a su vez formalmente como No–Identidad = –A), la «suma» de ambos es una recíproca anulación: (+A) + (–A) = 0. Y entonces, Jacobi tendría razón: la filosofía conduce necesariamente al *nihilismo*. Seguiríamos presos de una lógica de la identidad y de la subsunción, en la cual lo particular (el sujeto de un juicio, que expresa la forma del «ser») se pondría «debajo» de lo universal (el predicado, que expresa la forma del «pensar»), gracias a la aplicación «externa» de un *tercero:* la cópula. ¡Pero ésta no es una verdadera *síntesis* de lo heterogéneo, sino una mera yuxtaposición, que procede al infinito![827] En verdad, lo universal no tiene «debajo de sí» a lo particular (sería entonces un caso de *determinación*, o sea: de *dominación)* sino que *se despliega y destina enteramente en éste*; y a la inversa, lo particular «asume» su propia contradicción (el hecho de estar enfrentado con otros seres; y junto con todos ellos, el de estar frente a lo universal pensado) y se conserva así como «momento» de lo Infinito. ¡La «negación absoluta» de las cosas finitas –una negación de lo Otro que es *eo ipso* «absoluta afirmación de Sí»– es a la vez e indisolublemente la «identidad de ellas» *(ihre Identitat)* en su contraposición! (4: 358).

Aclaremos un tanto este difícil y crucial punto, comparándolo con la deducción categorial kantiana[828]: tenemos allí una mera Identidad formal (el «Yo pienso», como vehículo *lógico)* frente a una Multiplicidad (la de lo sensible o, más bien, la de «algo» que estaría más allá de lo percibido) dispersa en una No–Identidad, absolutamente indeterminada (la «cosa en sí»). ¿Cómo vincular entonces una pura vacuidad inefable –la del «Yo»– con un caos indefinido? Esa contraposición (que Fichte ha llevado al paroxismo formal como «Yo = No–Yo») «infecta» todas las regiones del criticismo[829]. Pero si el kantismo ahoga esa Multiplicidad en nombre de la Identidad (sólo en el pensamiento, claro; el mundo sigue existiendo, indiferente a esas ansias de «puntualización» en el «Yo absoluto»), Jacobi resuelve en «calderilla» la Identidad formal, «insuflando» por fe pequeñas y «atómicas» identidades en la multiplicidad de las cosas, en nombre de una

---

[827] Como se aprecia por el esquematismo kantiano: el esquema tendría que ser un «híbrido», compuesto de una *parte* de sensibilidad (el tiempo) y de otra *parte* de pensamiento (el Yo).

[828] O, más cautamente, con aquello que Hegel entiende por tal.

[829] Por ejemplo, la «insociable sociabilidad» del hombre impide toda verdadera *política* (de un lado, la naturaleza empuja a la disgregación egoísta; de otro, la simpatía «estética» –todos somos «yo», ¿no?– empuja a la unificación moral de la Humanidad: ¿cómo mediar entonces entre un hobbesiano montón de «puntos–yo» y una abstracta Universalidad, desplazada *ad calendas graecas?)*; o, en el respecto moral, la propensión al mal (el egoísmo) y la disposición al bien (no tanto el altruismo, cuanto el imperativo, reducido *típicamente* a la observancia de la Ley *como si* ésta fuera una ley de la naturaleza) se enfrentan como un punto contra una dura línea, continua y sin cortes (contra la que necesariamente «rebota» toda puntualidad): ¿cómo reconciliar ambos extremos en una verdadera «eticidad» *(Sittlichkeit:* la vida ética de un pueblo)? Y por último, en Dios mismo se interiorizaría este conflicto insoluble: en cuanto Pensar, debería ser el Universo del Discurso, la leibniziana «región de verdades eternas»; pero en cuanto Ser, debería constituirse en *ens summum*, único, solitario y excluyente de todo lo otro como *su* Nada (el propio Kant veía este *prototypon transcendentale:* un Singular que a la vez es Universal, como un monstruo impensable). Y sin embargo, la exacerbación de estas contraposiciones muestra ya el anuncio de reconciliación *quiasmática*. Un verdadero Estado sería aquél cuya existencia estuviera constituida por seres libres y autoconscientes, los cuales a su vez reconocerían como su propia esencia (la *volonté générale* rousseauniana) las leyes que ellos mismos, en cuanto agrupados como «sociedad civil», no pueden sino transgredir (siendo las leyes, no declaraciones abstractas y llenas de buenas intenciones, sino el resultado concreto de la interacción de las necesidades particulares). Una verdadera eticidad sería aquélla en la que el bien no fuera un Ideal abstracto, cerniéndose por encima de las pasiones e intereses particulares (el «mal»), sino la recomposición dinámica de esas pasiones e intereses; en lenguaje religioso: el recíproco «perdón de los pecados». Un verdadero Dios, en fin, sería aquel Ser que se despliega como *Lógos* (Pensamiento) y se recoge como Amor *(Espíritu):* un purísimo *movimiento trinitario* (no una Cosa estática, inmóvil: un mero «orden moral») que acoge todos los sufrimientos del mundo (toda su finitud) porque El es el aunamiento, la identidad de todos esos sufrimientos y muertes. No un Dios que sufre *por* nosotros, sino que sufre *en* y *a través de* nosotros.

Identidad a la que sólo se llega por un «salto» (muy poco *mortal*, por lo demás, porque el Existente singular y «saltarín» se empeña en seguir existiendo). El resultado, en el fondo, es el mismo que el del kantismo: cada cosa (vista ahora como un minúsculo «yo») se asfixia en su individualidad incontaminada, sin poder obrar porque dejaría entonces de ser «ella misma». Y así, los héroes de las novelas de Jacobi: Allwill y Woldemar, se hunden en el «aburrimiento y astenia del vacuo ser», o sea: en la «lascivia consigo mismos»[830] (4: 382s).

Al final de este cruel examen crítico de Jacobi[831] dedica Hegel un breve espacio a las *Reden über die Religion* de Fr. Schleiermacher (1800)[832]. Por un lado, Hegel alaba la superación interna que aquél habría hecho de Jacobi al «cancelar la naturaleza como colección de realidades finitas» y reconocer su verdad como *Universum* (4: 385), esto es, como la Divinidad sin nombre, adorada bajo distintas advocaciones. En esa Identidad queda suprimida el «ansia de volar por encima de la realidad hacia un eterno Más Allá» y cae la «pared divisoria» entre el conocer (el sujeto) y «el Objeto, absolutamente inalcanzable», de modo que, al fin:, «el dolor se reconcilia en la fruición, y la pugna interminable queda satisfecha en la intuición.»[833] (*ibid.*). Pero por otro, la subjetividad individual de este «artista religioso» se entremezcla con la «trágica seriedad de la religión», desbarrando así románticamente hacia efusiones líricas sobre «la Iglesia triunfante de la Naturaleza, el Genio en epopeyas y tragedias», etc. De este modo, con su entusiasmo edificante, Schleiermacher logra lo contrario de lo que se propone: en lugar de fundar una verdadera Iglesia[834], ofrendando su particularidad en servicio de la comunidad (*Gemeinde)*, cae en «perpetuar el arte sin obra de arte» (4: 386) y en proponer su propia intuición interna[835] como ejemplo, con lo cual no hace sino multiplicar las particularidades al infinito, en lugar de «cancelarlas», según la intuición inicial.[836] En suma, Schleiermacher vuelve a caer en el puro anhelo jacobiano; y aún más: en una «morbosa búsqueda de anhelo» (*ibid.)*, incapaz de constituirse orgánicamente hacia dentro

---

Unzucht mit sich selbst. Hay que reconocer que Hegel es verdaderamente brutal. La masturbación existencial de los «héroes» de Jacobi correspondería así a la masturbación mental del «Yo» sintiente y cordial del propio Jacobi.

[831] Una crítica, por lo demás, en parte injusta. Hegel acabaría reconciliándose a su manera (o sea: aceptando que Jacobi «sentía» lo mismo que él, Hegel, «pensaba») en una importante recensión del tercer volumen (1816) de las Obras de Jacobi, aparecida en los *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* (1817); ahora recogida en *W.* 4, 429–461.

[832] Una estrella por entonces naciente, y cuya carrera meteórica (llegó a Secretario de la Academia de Ciencias de Berlín) se entrecruzaría hostilmente con la de Hegel. Las diferencias personales apuntan a una discrepancia más importante: a un conflicto que en nuestros días sigue estando, *mutatis mutandis*, enconado: la relación entre la hermenéutica (cuyo «padre» moderno sería Schleiermacher) y la dialéctica. Uno de los más importantes mediadores actuales en el conflicto, intentando establecer una audaz síntesis entre ambos contendientes, y de los dos con Heidegger, ha sido Hans-Georg Gadamer, con su famoso *Verdad y método*. Sígueme. Salamanca 1977.

[833] ¡No panteísta, porque el *Universum* no es el «mundo», sino la negación de lo finito en el mundo!

[834] Algo con lo que Hegel había soñado apenas dos años antes, de modo que no podía por menos de ver en Schleiermacher sus propias inquietudes, como en un espejo deformado.

[835] En estos puntos ya es difícil distinguir si Hegel se refiere exclusivamente a Schleiermacher o si solapadamente está atacando al mismo tiempo la «intuición intelectual» de Schelling. La expresión: «lo interno de la intuición» (*das Innere der Anschauung*; 4: 38610) se parece desde luego sobremanera a la «del divino intuir interno» (*des innern göttlichen Anschauens*; *Pha*. 9: 4115), utilizada cinco años después implícitamente contra Schelling, el cual, justamente en 1802, amontonaba expresiones parecidas en sus *Fernere Darstellungen* (1/4, 368; 361; 451). Cf. mi nota *ad loc*. a la trad. de los pasajes del Prólogo de *Pha*. dedicados a la «proposición especulativa», en *Hegel. La especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona 1990, p. 29.

[836] El tosco Hegel (poco especialista, como se va viendo, en hacerse amigos) aprovecha para poner un inciso: «(Se llama a alguien idiota en la medida en que guarda en él su carácter propio).» (*GuW* 4: 386).

ni de encontrar su objetividad y realidad «en el cuerpo de un pueblo y de una Iglesia universal» *(ibid.)*.

Por fin, y por lo que respecta a Fichte, Hegel ve en su filosofar la síntesis de la objetividad kantiana y del «anhelo» subjetivo de Jacobi; sin embargo, al hacer infinito tal anhelo lo convierte en «algo pensado», en una mera exigencia irrealizable, de manera que el sistema culmina –algo ya conocido por el *Differenzschrift*– en un: «Yo *debe* ser igual al No–Yo» (4: 387). Fichte opone una tríada absoluta: «poner, pensar, infinitud» a otra relativa: «ser, contraponer, finitud», en referencia recíproca de los dos primeros términos al saber; una referencia, con todo, siempre incompleta, de modo que la identidad absoluta yace para siempre más allá del saber y del conocer (4: 396). Es cierto que Fichte pone la restricción originaria del Yo dentro del Yo mismo; pero dado que este límite es considerado como algo necesario e irrebasable, entonces da igual que venga puesto desde afuera (por el único Ser consistente de por sí: el Dios de Jacobi) o desde dentro (por el Yo absoluto que opone dentro de sí un «yo» divisible a un «no–yo» divisible). Bien sea por un «salto» o por un «proceso interminable», el acercamiento a la Infinitud queda siempre limitado al punto de partida subjetivo, finito. Aunque el programa fichteano corresponda muy bien al ideal «industrial» de la época: la conquista paulatina de la naturaleza, que doblega la indisponibilidad de ésta mientras va poniéndola a disposición de la acción humana, acepta ya de antemano el carácter insuperable de la finitud: de las cosas, y de nuestra acción; la intuición empírica y la humana propuesta de fines serán siempre algo profano, mientras que «la intuición perfecta y la eterna bienaventuranza es puesta explícitamente *más allá* del límite» (4: 407). Lo mismo ocurre en el ámbito moral: la consciencia de la aniquilación de la subjetividad por la conciencia moral conduce –como en el caso de la «fe» de Jacobi– a la consolidación y salvación de esa misma subjetividad, transformada ahora en moralidad, o lo que es lo mismo: «en el necesario saber de su virtud, es decir, en fariseísmo.» (4: 410). En fin, como en los casos anteriores, Fichte tampoco está a la altura –cuando procede al desarrollo del sistema– de la intuición que constituye su punto de partida: la identidad absoluta de sujeto y de objeto, del pensar y del ser.[837] Pero no en vano cierra la posición fichteana el ciclo de las filosofías de la reflexión: sólo en aquélla aparece el pensar puro como aniquilador de todo lo finito y como abismo del propio etendimiento (el cual, sin embargo, aterrado, en lugar de reconocerse –en esta reflexión sobre su propia reflexividad destructora– como Razón absoluta, retrocede hasta volver a sumergirse en una individualidad anhelante, que adora como inaccesible Más Allá aquello en lo que ella misma está asumida: su propia Esencia).

Con Fichte, todas las formas de la filosofía de la reflexión, o mejor: de la «metafísica de la subjetividad», han llegado a su consumación. Todas ellas coinciden –frente al escepticismo– en el descubrimiento de que la Verdad es lo Incondicionado y lo Infinito, e insisten en la nulidad de lo finito (salvo que ésta sea sostenida graciosa y misteriosamente por la Deidad, como en el caso de Jacobi) y en la incapacidad del saber y del conocimiento para elevarse a esa esfera. Se acogen pues a un mórbido anhelo, a un deseo infinito de unión imposible: guardan la huella de la Divinidad en su pecho, pero el mundo que se interpone entre aquélla y la subjetividad es refractario, como diseminada no–identidad, a toda mediación. De ahí el dolor infinito, la romántica consunción de la subje-

---

[837] No es necesario insistir en que ésta es la lectura –interesada– que Hegel hace del Primer Principio de Fichte. Ya vimos al examinar el pensamiento de éste que resulta más convincente entender ese Principio como un Postulado que *no debe* realizarse, sino que va siendo corregido en el desarrollo y al fin arrumbado mediante una cadena de demostraciones apagógicas.

tividad, toda ella transida del deseo de escapar al mundo para unirse a eso que ella presiente por *fe* (ya, ciertamente, bien poco «racional», como exigía todavía Kant). Tal es la cultura de la época moderna, según Hegel[838]. Este nihilismo difuso «siente» que el Absoluto es la anulación del mundo, el seno eterno en el que se hunde todo lo contingente. Ahora bien, mientras la modernidad se empeñe en mantener «a salvo» a la Divinidad, separándola infinitamente del mundo y viéndola como algo incólume y no afectado por aquél, tan estupenda Deidad seguirá siendo algo inalcanzable... ¡porque no hay nada que alcanzar, porque el Absoluto no es entonces sino un «ente de razón» vacío, al que sólo dan sentido las frustraciones y anhelos del corazón insatisfecho de los hombres!

¿Dónde está Dios? En el corazón humano no queda sino su impronta, el «vaciado» que ha dejado su ausencia. Ante el brillo de esa ausencia, toda la riqueza del mundo empírico empalidece y se anula. Es el momento de la desesperación, específico de la agonía del Cristianismo. Como en nuestro Unamuno: «El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda.»[839] Hegel recuerda, al respecto, un pensamiento de Pascal: «La naturaleza es tal que *señala (marque)* por todas partes un *Dios perdido*, tanto en el hombre como fuera del hombre.» (4: 414).[840] De ahí la tentación, para el pueblo, de la *eudaimonía*: la búsqueda de la felicidad en lo finito y contingente, lo cual significa la muerte de la comunidad; y para la filosofía, la tendencia a la *apragmosyne* o «indolencia», ese remedo simiesco de la *ataraxía* que intenta confundirse con ella. Pero mientras que la *ataraxía* es el sentimiento sublime por el cual es capaz el filósofo de soportar el hundimiento de todo lo finito, y del pensamiento de lo finito, viviendo con la *muerte* en el alma, la *apragmosyne* es una retirada del mundo por miedo al error y a la «mancha»; un estar decidido ya de antemano a acogerse sumisamente a cuanto el destino corone con la victoria: «la muerte de la razón especulativa.» (*Skept*. 4: 198).[841] Y sin embargo, el entero ciclo trazado por las filosofías de la reflexión señala ya el verdadero camino. Todas las dimensiones de la posición absoluta de la reflexión han sido desarrolladas y transformadas en sistema (como Objeto absoluto en Kant, como Sujeto absoluto en Jacobi, como Síntesis absoluta del ser y del pensar en Fichte). Todas ellas desembocan en lo mismo: que el concepto puro es la Infinitud; y ésta: «el abismo de la nada, en donde se hunde todo ser» (*GuW* 4: 413). No es posible, entonces, retroceder. Ya no hay refugio ni en la individualidad empírica ni en los seres sensibles. Pero tampoco es posible traspasar lo finito para encontrar, «al otro lado», lo Infinito. Porque éste –en cuanto pensamiento– *permea* lo finito, lo sostiene y a la vez lo «asume», al disolver la costra de la supuesta consistencia aislada de las cosas y de los individuos. El Infinito es ya esa disolución. Tal es el lado negativo que obtuvimos a través del escepticismo *consumado*. Y a su vez, el ciclo de la reflexión, una vez cumplido, deja ver el lado positivo de la *idea absoluta*, a saber: «que el ser no está en absoluto fuera de lo infinito, del Yo, del pensar, sino que ambos son Uno». (*ibid.*). Por ello, si es necesario morir para el mundo *en* el mundo mismo[842], esa muerte contiene ya en su seno la resurrección.

---

[838] Muy parecida por demás a la del hundimiento de los ideales de la *pólis* griega, con el afán de soteriología y la interpretación gnóstica del mundo como el lugar de la maldad y de la negación.

[839] *Del sentimiento trágico de la vida*. En: *Ensayos*: Madrid 1966; II, 768.

[840] Cf. *Pensées*. Ed. Brunschvicg (nº 441). Hachette. París, p. 536.

[841] Adviértase que lo que Hegel critica a su época (y especialmente a Schulze) es justamente lo que Nietzsche carga en la cuenta del movimiento hegeliano, como ya vimos.

[842] ¡Una nueva transformación del caso kantiano del «hombre noble desesperado»! Pero ahora ya no se trata de seguir viviendo por deber mientras la vida misma resulta repugnante, sino de la serena y jovial aceptación de la *mortalidad* ínsita en la vida misma.

El final de *Creer y saber* se ha hecho justamente famoso por ser la primera «traducción» filosófica de la experiencia religiosa de la *muerte de Dios*.[843] Dice Hegel: la «religión del tiempo nuevo» (esto es: no sólo de la Era Moderna, sino de *nuestra* Era cristiana, cuando los tiempos «se cumplieron» con la venida del Hijo, nacido de mujer, sujeto a la Ley) descansa sobre «el sentimiento de que Dios mismo ha muerto» (4: 414)[844]. Ahora bien, lo que en el respecto «histórico» se daba en la cultura como un sentimiento de «dolor infinito» (tan insoportable que, como hemos visto, tiende siempre a volcarse en una chata *eudaimonía*, en una contingente búsqueda de felicidad en lo finito) se ha mostrado también, a través de la filosofía de la reflexión –o sea, en el nivel de un pensamiento que, medroso, se niega a reconocerse a sí mismo–, como escepticismo consumado, y más: como *nihilismo* (igualmente insoportable, con la consiguiente caída en la indolencia). Pero no es posible huir de él. Al contrario, es preciso ingresar en esa «pasión absoluta» del pensamiento, en ese «Viernes Santo especulativo», y concebirlo como un *momento* (el lado negativo) de la «suprema Idea». En este sentido, Hegel acepta resueltamente la *verdad* implícita en la exigencia reflexiva del «sacrificio del ser (*Wesen*) empírico» o del «concepto de la abstracción formal». ¡Pero no como una «prescripción» moral o como una vacua abstracción lógica, sino como «Idea de la libertad absoluta», en la que el concepto puro se da a sí mismo «una existencia filosófica»! Y ello significa: tomar absolutamente en serio la tragedia, es decir «restablecer» esa pasión absoluta «en la entera verdad y dureza de su carencia de Dios (*Gottlosigkeit*)[845]».

Es difícil aceptar la exigencia de Hegel (absurda, además, para el sentido común). Las filosofías dogmáticas, al igual que las religiones naturales, pretenden ocultar ese momento tremendo de la pérdida de la razón en su propio abismo negativo (o, en el respecto religioso, de la «muerte de Dios» en el mundo y para el mundo); y así, ofrecen sucedáneos para compensar esa pérdida infinita: bien sea como un «Dios» impasible, inmóvil y extramundano (el *ens summum, necessarium et perfectissimum* de la metafísica), bien sea como una «Naturaleza» divinizada. Por el contrario, Hegel pretende ahora «restablecer» en el nivel filosófico lo que está en trance de perderse en el plano político y religioso: el sentimiento de la muerte de Dios, que debiera corresponder, no al ateísmo vulgar[846], sino a la «interiorización» de esa muerte. Ya el *Differenzschrift* había advertido que, para la conciencia del sano sentido común: «la unificación de lo que

---

[843] A pesar de lo que a veces se oye o lee, la «muerte de Dios», de la que habla aquí Hegel, poco o nada tiene que ver con la expresión homónima de Nietzsche (ver *La gaya ciencia*, § 125). En primer lugar, Hegel se refiere a la *theologia crucis* luterana (y, en el fondo, paulina): quien no ha muerto con Cristo y en él, y no sigue «muerto» en él (muerto para la carne: para el mundo y para su propia individualidad), no alcanzará la Vida eterna. Y en segundo lugar, esa «muerte» (señalada también por Holderlin, contemporáneamente, en los himnos *Der Einzige* y *Patmos)* coincide con el inicio mismo del Cristianismo: la Cruz es su insignia, y anuncia por ende el «vaciamiento», la nadería del mundo. Lo que ahora exige Hegel es que, aquello que es ya herencia compartida por la verdadera *Gemeinde* o comunidad cristiana, sea *pensado*: elevado a la altura del concepto.– Así que, para Nietzsche, la «muerte de Dios» significa la muerte del Cristianismo, del platonismo metafísico y, por ende, la aurora del «ultrahombre». Para Hegel (como para Pablo y para Lutero), con la «muerte de Dios» comienza en cambio el cristianismo; y su transcripción filosófica (el reconocimiento nihilista de la «falta de fuste» de lo finito) es la aurora de la Razón. Sin embargo, en un punto sí coincidirán ambos pensadores, contra la ortodoxia cristiana: ambos se niegan a admitir un Más Allá trascendente y extramundano: no hay «trasmundos».

[844] Hasta el final del párrafo, todos los términos entrecomillados son citas de esta misma página.

[845] *Gottlosigkeit* (que hemos vertido literalmente como «carencia de Dios») puede entenderse también como «ateísmo» o «negación de Dios».

[846] Este «ateo» (en el sentido corriente del término) olvida que está negando activamente a Dios. Ya ni siquiera afirma esta «carencia» o «ausencia» (como Nietzsche, en cambio, que *nos* exigirá estar «a la altura» de esa muerte), sino que se engolfa en lo finito, como si éste no tuviera que morir (ni él, por ende, tampoco).

estaba separado en la fe es una atrocidad». (4: 21). En efecto, el sentido común entiende lo sagrado como un Objeto que está en la conciencia. Pero la razón «aniquila» esa separación entre el sujeto y el Objeto (algo prefigurado ya en la certeza inmediata de la fe, la cual no es sino la figura irreflexiva –inconsciente– de la identidad misma). Obviamente, la conciencia ordinaria ve esa supresión de la contraposición como una «destrucción de lo divino» (*ibid.*), es decir: justamente como la «muerte de Dios», ya que entendía por Dios algo separado, una «cosa en sí» que estaría «al otro lado» de los fenómenos, sosteniéndolos como su Fundamento. Pero ese Fundamento es igualmente el Fondo de los fenómenos, el abismo en el que éstos se hunden. Y con ellos se hunde la propia razón finita: el entendimiento separador y «fijista». Esa «destrucción» es, empero, sólo un «momento»: un respecto (el lado negativo) de la Idea de la Libertad. A través de esa aniquilación –y sólo a través de ella– resurge la Identidad, pero ahora «diferenciada», articulada. Dicho con terminología religiosa: la muerte del Hijo *es ya* la venida del Espíritu. O bien: la muerte del *Lógos* judicativo *es ya* la Razón, la «posición» absoluta de todas las negatividades.

Ahora podemos empezar a entender la célebre consigna de Hegel: el Absoluto es la Identidad (en cuanto restablecimiento completo o «síntesis» absoluta) de la identidad (puramente lógica, abstracta: el «Yo» o el *pensar*) y de la no–identidad (la multiplicidad mundana: el «No–Yo» o el *ser*). Aquello que para el entendimiento y la reflexión es la «noche» (el difuminarse de las cosas) es, para la vida, el «mediodía» (el momento en que todo es Uno, bañado por la luz). (cf. *Diff.* 4: 23). Entiéndase bien: no se trata de pasar de la noche al día[847]; ambos son lo mismo, desde diferentes perspectivas. Todavía queda, pues, un esfuerzo supremo: *pensar* cómo salen al encuentro el entendimiento y la vida, el modo en que se funden como Razón. O en términos de *Creer y saber:* queda por concebir cómo se aúnan pensar y ser, en la Idea absoluta. Por eso termina el opúsculo con la promesa de que sólo a partir de la extrema dureza de la *Gottlosigkeit*[848]: «puede y debe resucitar la Totalidad suprema con toda su seriedad y a partir de su más profundo fundamento, a la vez abarcando todas las cosas, y bajo la figura de la más serena libertad.» (*GuW* 4: 414). Una libertad viviente *por* estar de siempre eternamente herida de muerte. La reconciliación *en el mundo* del hombre y de Dios no se hace sin desgarramiento, por parte de ambos. Y este dolor jamás queda «a las espaldas», como cosa del pasado. La Razón es la comprensión de ese irremediable dolor. Desde luego, lo que sí queda ya atrás en el pensar hegeliano, y para siempre, es la «solución» griega: la belleza (ahora vista como flor inerme y exangüe) de ese pueblo feliz no puede *ni debe* ser restaurada. Es el final del Clasicismo. Hegel ha restablecido en cambio toda la hondura del Cristianismo (aunque difícilmente puedan reconocerse en él ni ateos ni cristianos de «sano sentido común»).

---

[847] Dicho con términos religiosos: ello equivaldría a creer que, una vez pasado el amargo trance de la muerte, está la Vida eterna, absolutamente limpia de toda mancha mortal. Hegel parece exigir, en cambio, que la Vida lleve en su interior, para siempre y desde siempre, esa sombría huella, y que el goce infinito tome a su cargo el dolor, no menos infinito.

[848] Es decir, de eso que según el *Differenzschrift* tenía el sentido común por «destrucción de lo divino», cuando en verdad se trata de la amorosa entrega mutua, quiasmática, del hombre a Dios y de Dios al hombre, en fusión *teándrica*, a través de la multiplicidad caduca del mundo, *y en ella*. Dicho epistemológicamente: la razón es la identidad –diferenciada– de intuición y de entendimiento reflexivo, a través de la imaginación. O lógicamente: el silogismo, en cuanto identidad *concreta* del singular y el universal, a través del particular. Toda la filosofía de Hegel se agolpa, como cabe apreciar, en este último párrafo de *GuW*, de extraordinaria densidad (y de dificultad casi exasperante, dada su extrema concisión).

VI.4.2.– La vida ética del pueblo: escritos ético–políticos de Jena.

VI.4.2.1 – Un ente de razón llamado Alemania.

Quienes acusan fácilmente a Hegel de pensamiento abstracto e imposición de «entidades mentales» sobre la «realidad de los hechos» (esa especie de mágico conjuro con el que el positivista cree arreglarlo todo) harían bien en asomarse a las densas páginas de un manuscrito hegeliano, escrito entre otoño de 1801 y la primavera de 1802 (aunque con esbozos que se remontan a 1799), que su primer editor, G. Mollat, llamó en 1893 *Die Kritik der Verfassung Deutschlands*, «Crítica de la constitución de Alemania», y que desde la ulterior edición de G. Lasson conocemos como *La constitución de Alemania*. Para empezar, «Constitución», en Hegel, no debe confundirse con una declaración escrita, promulgada por un parlamento y sancionada por el poder ejecutivo, de los principios fundamentales de un Estado (como la Constitución Española de 1978, por caso). Tal sería, a lo sumo, el «fenómeno», la manifestación externa de la verdadera «constitución», que en Hegel tiende a identificarse con la *vida ética (Sittlichkeit)* de un pueblo, es decir, con el conjunto de leyes, costumbres, tradiciones y formas de vida (estando a la base las relaciones económicas y, en la cúspide, la relación política del individuo con el todo de la nación) que literalmente van haciendo historia y, por ende, se hallan en continuo cambio y movimiento. Al respecto, bien puede ocurrir que la «Constitución» o, en su defecto, la multitud de normas positivas de derecho queden muy a la zaga de las relaciones reales y supongan una rémora para el desarrollo de la conciencia de un pueblo.

La constitución de Alemania tiene, al efecto, el valor ejemplar de un acta de defunción del Sacro Imperio Romano Germánico de la Nación Alemana; y constituye un documento inapreciable para comprender por un lado, no sólo la situación alemana tras el estallido de la Revolución Francesa y las ulteriores guerras entre la República y el Imperio, sino también el destino trágico de esa nación hasta, al menos, la Segunda Guerra Mundial; por otro lado, el manuscrito nos introduce por así decir en el «taller» de Hegel, haciendo comprensible su específica y difícil posición mediadora de los extremos –y superadora de ellos– entre el racionalismo formalista kantiano y fichteano por un lado (una *moralidad* abstracta y vacía, puramente negativa, que para hacerse valer habrá de tornarse en *coerción* y violencia mecánica, avasalladora) y, por otro, el positivismo de una mala empiría, que cree limitarse a la pura y aséptica descripción de los «hechos» al mismo tiempo que está introduciendo de matute categorías metafísicas para poder generalizar, por inducción, tales hechos y elevarlos así a «teorías». Lo que hace al respecto Hegel es más bien desentrañar en el proceso histórico las razones que animan a éste, viendo cómo surge la teoría en el seno de la experiencia misma, para poder luego –como en un mecanismo de retroalimentación– reorientar la praxis en función del desequilibrio entre las exigencias de la acción y la letra muerta de leyes ya periclitadas. Por lo que hace a nuestro manuscrito, bien puede decirse que nunca como aquí ha procedido Hegel de un modo más exquisitamente «empírico» (quizá en demasía: nos hallamos más en presencia de un método *genealógico* –a las veces, muy parecido al de Nietzsche–[849] que de una dialéctica todavía poco desarrollada).

Hegel redacta este manuscrito (por así decir un *Manifiesto* sobre la necesidad –casi imposible– de modernizar Alemania y convertirla en un Estado moderno) entre la Paz

---

Como en la *Segunda Consideración Intempestiva* («*Sobre el provecho o desventajas de la Historia para la vida*»), también Hegel aquí se preocupa por hacer ver cómo un mal *entendimiento* del devenir histórico puede frenar a éste; para el caso, hacer ver la desesperada situación de la nación alemana y su dificultad para convertirse en un verdadero Estado moderno.

de Campo Formio (octubre de 1797) y la subsiguiente Paz de Lunéville (febrero de 1801), que signaban el declive del Sacro Imperio bajo las victoriosas armas de la flamante República Francesa. Como es sabido, por esos tratados cedía Austria a Francia la Lombardía (constituida como República Cisalpina), las provincias belgas (República Bátava), toda la orilla izquierda del Rin (reformulada luego, con otros territorios de Renania, como *Confederación del Rin*), y el Noroeste de Italia (la República Ligur). En compensación, Austria recibiría Venecia y los príncipes expoliados vastos territorios de la orilla derecha del Rin (suprimiendo así dominios eclesiásticos y ciudades imperiales), propulsando de este modo la creación de nuevos Estados (Baviera, Baden-Württemberg, Sajonia), sometidos sin embargo a la influencia y control franceses. Se descomponía así la llamada *Kleinstaaterei* que constituía el Imperio: más de 300 territorios autónomos, sólo nominalmente adscritos a una autoridad imperial cada vez más débil, mientras al Noreste se afianzaba militarmente un nuevo y poderoso reino: Prusia, al que Hegel mirará con –justificado– recelo.



Napoleón

Frente a este derrumbamiento progresivo, Hegel (que en ningún momento ocultará su francofilia) exige que cesen los lamentos por el hecho de que no sucedan las cosas como, al parecer, «debieran» ser. Como una consigna que será ya valedera para todo su quehacer intelectual, el filósofo anuncia, en cambio, que: «La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión *(Verstehen)* de aquello que es, para fomentar así la opinión serena... Pues lo que nos arrebata y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y el acaso, entonces reconocemos también que debe ser así.» (C, 11). Al respecto, nada sería más confundente (y refutable en virtud del curso del entero manuscrito) que ver en esa declaración una conformista justificación del *status quo* o una historicista «santificación» de los hechos (recuérdese la injusta acusación nietzscheana al hegelianismo «chinesco»). «Lo que es» no es meramente «lo que está ahí», presente y comprensible por el «sano sentido común». Al contrario, bien puede ser que lo «presente» sea un mero cadáver formal, recubierto bajo la hojarasca de palabrería y leyes hueras, mientras que la vida se está desarrollando aparte, por su cuenta. Si la «cosa» *(Sache)* es desde el punto de vista lógico –como veremos– la perfecta compenetración de «materia» y de «forma» (es decir: un contenido formado, articulado), entonces el Imperio Romano-Germánico no es una «cosa», ya que sus elementos están disyuntos. Comprender lo que es significa, pues, *dar razón* de una situación y obrar en consecuencia, destruyendo incluso por la violencia la muerta carga del pasado (y eso es lo que exigirá Hegel en este punto, como veremos).

«Alemania ya no es un Estado» (C, 8). Tal es la frase lapidaria (casi como un epitafio) con la que se abre la redacción definitiva del manuscrito. Mas no por haber

perdido las guerras contra Francia, por no ser –por caso– una república, por su defectuosa administración y desastrosa fiscalización de recursos, por su desunión geográfica o porque los alemanes no se *sientan* unidos por lazos tradicionales de sangre o de lengua (al contrario, sí lo están: y por eso forman un pueblo –*Volk*– aunque todavía no un Estado); ni tampoco, por último, por las disensiones religiosas, como se lamentaba por la misma época un Novalis en *La Cristiandad o Europa*. Todas estas razones son secundarias: ninguna de ellas basta para convertir a una Nación en Estado. Pero, ¿cuál es entonces el verdadero concepto de éste, en la época moderna?[850] «Una multitud de seres humanos –dictamina Hegel– solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) de su propiedad.» (C, 22). Como en el caso de la «comprensión de lo que es», también aquí es necesario leer esta definición con todo cuidado. Ante todo, no estamos desde luego ante una concepción *liberalista* del «Estado gendarme» como mero ejecutor y custodio de la propiedad privada. Al contrario, ha sido la irrupción imparable de la privacidad (el ascenso de la *bourgeoisie*) quien ha dado al traste con la forma antigua del Estado. La descomposición del Imperio se debe precisamente a que la nueva «materia» de la vida social, las relaciones de producción basadas en el comercio, la industria y el maquinismo se incrustan en formas obsoletas, basadas en el carácter «patrimonial» de los territorios, en la fidelidad de los súbditos al Rey–Padre, en la sujeción de aquéllos a la gleba, en el principio *cuius regio*, *eius religio*, etc. No constituye, en este sentido, la esencia del Estado moderno la defensa por parte de los particulares de sus propiedades privadas, sino –como dice Hegel literalmente– la *unidad* para la defensa de la *totalidad* de la propiedad (en el sentido lato de *Eigentum*: todo aquello por lo que alguien se siente *propiamente* arraigado en una Nación). ¡La totalidad no es una «suma»!

Al respecto, y como una indicación preciosa de la perfecta compenetración de lógica y praxis en Hegel, adviértase la precisa utilización del término *Allgemeinheit*: desde un punto de vista lógico vertido convencionalmente como «universalidad», en absoluto significa ese término la *abstracción conceptual* resultante de eliminar todas las diferencias entre individuos afines para quedarnos sólo con lo común a ellos (si tal hiciéramos, como apuntó ya irónicamente Kant al hablar del *prototypon transcendentale*, no tendríamos al final sino la vacuidad de un «ser en general», equivalente a... «nada»). La ver-

---

Adviértase, de una vez para siempre, que Hegel piensa siempre –también en temáticas exquisitamente lógicas– de una manera genéticamente dialéctica, *histórica* en el sentido más alto del término. No hay una Razón que, desde «fuera», dirija los acontecimientos mundanos: la razón es la *compre(he)nsión de esos acontecimientos*: *la Razón en la Historia es la razón de la historia*. De nada vale lamentarse de que ya no seamos «griegos» o «romanos» cuando el Espíritu del Mundo (que tampoco es una entidad aislada, autónoma, sino la *symploké* de todo el curso histórico–universal, en el despliegue articulado de las diversas culturas) ha sobrepasado ya esas formas. Desde este punto de vista, Hegel se opondrá tanto al delirio «romano» de los «virtuosos» republicanos franceses *à la* Babeuf, como a los anhelos «grecómanos» de Schiller –un tanto amanerados y como de figurines de porcelana–, al igual que luego considerará como una aberración los intentos reaccionarios de un Ludwig von Haller y su Escuela Histórica del Derecho por restaurar el *Ancien Régime* y los viejos estados hereditarios. Al respecto, léase esta tremenda confesión de Hegel (en carta a Zellman de 23 de enero de 1807): «la filosofía es algo solitario; no pertenece ciertamente a calles y mercados, sino que sigue manteniéndose bien alejada del obrar de los hombres, que es donde éstos ponen sus intereses, así como del saber en el que ellos ponen su vanidad. Sólo que también Vd. se muestra atento a la historia del día; de hecho, no puede haber nada más convincente que ésta, por el hecho de que la cultura vence sobre la tosquedad y el espíritu sobre el entendimiento –que carece de espíritu– y sobre la astucia (*Klügelei*). *Únicamente la Ciencia es la Teodicea*; es ella la que nos guarda tanto del asombro animal ante los sucesos (*Begebenheiten*) o de atribuirlos –como hacen los enterados– a los azares del instante o al talento de un individuo, haciendo que dependan los destinos de los reinos de la toma de una colina, como de las lamentaciones por la victoria de la injusticia y el fracaso del derecho.» (Br. I, 137s.; subr. mío).

dadera *Allgemeinheit* no deja a un lado las diferencias, sino que las integra y supera (tal es el sentido de la *Aufhebung)*, de manera que la totalidad resultante es un tejido único de compenetración de diferencias, cada una de ellas reconocida solamente en el todo y viviendo por y en él. Tal es lo que entendemos, por lo demás, por el término «*uni–verso*»: no un montón de cosas (ni una entidad vacía, a su lado o por encima de ellas, trascendente), sino la *unidad de todas las versiones:* la «simplicidad» lograda por la trabazón de la articulada «complejidad» de las «maneras» o «modos de ser». Tampoco en el ámbito político es la *Allgemeinheit* (literalmente: «comunidad de todos»)[851] una mera metáfora (como si se tratara de un término analógico, cuyo *analogatum princeps* fuera el significado lógico), sino la *encarnación* más alta de un significado (el cual, diríamos aristotélicamente, sólo «existe» y se da encarnado en los hechos) que va depreciándose, por así decir, según descendemos en la escala (hasta llegar al ámbito mecánico, en el que parece que los móviles tienen entidad propia –atómica– y son unidos violenta y exteriormente por leyes impuestas). Así interpretado el término, bien se ve la imposibilidad de atribuir a la filosofía política de Hegel tanto el liberalismo (un grupo dominante –el poder ejecutivo– sigue los dictados de la clase dominante, poseedora de la propiedad y de los medios de producción, en perjuicio de quienes no poseen sino «fuerza de trabajo») como el totalitarismo (por decirlo brevemente, con frase rotunda: «Todo por la Patria»).

Contra lo primero, Hegel afirma bien claro que la descomposición del Imperio se ha debido justamente a la irrupción de la burguesía que, siendo al comienzo una clase o estamento particular, derroca la *Allgemeinheit* o «generalidad» para establecer en su lugar la *Allheit* o conjunto hobbesiano de «átomos» razonables –o sea, calculadores: *klug*– y egoístas: un montón de particularismos de los que –como ya advirtió Rousseau– no puede surgir una *volonté générale*. Véase este texto esclarecedor (y apréciese hasta qué punto confluyen aquí la conflictiva «universalidad» vacía de la nueva sociedad civil y la abstracta «universalidad» de los conceptos del entendimiento): «En el Imperio alemán, la dominante generalidad (*Allgemeinheit)* ha desaparecido como fuente de todo derecho, porque se aísla, porque se ha hecho particular. Por eso la generalidad no es más que pensamiento, no existe ya como realidad.» (C, 4). Así, la antigua *res publica* (basada desde luego en otro tipo de relaciones, como sucedió en Grecia o Roma) se ha convertido en *res privata*. Ahora bien, por otra parte, y contra toda sospecha de totalitarismo, Hegel no sólo acepta (¿cómo no habría de hacerlo, si piensa que todo –y sólo– lo realmente efectivo es racional?) los principios de la sociedad burguesa, que sustituye los viejos vínculos de la probidad, el valor, la honra o la sangre por los del capitalismo y la economía política, sino que los refuerza hasta grados difícilmente parangonables en cualquier otro pensador coetáneo. Precisamente su crítica a la dispersión del Imperio en múltiples «estadículos»[852] está basada en la imposible coexistencia de formas antiguas

[851] Piénsese, al respecto, en la *Generalitat* catalana o valenciana.

[852] A los que denomina, muy significativamente, con el mismo término empleado para los «estamentos»: *Stande* (como réplica –por el lado de la degradación particularista– de la *Allgemeinheit)*. En efecto, ¿qué son esas posesiones patrimoniales y hereditarias –aunque modificables por adquisición, conquista o matrimonio– sino la coyunda de las tendencias particularistas (y al límite, individualistas) de las viejas *Sippe* germánicas –la llamada «libertad teutona», incapaz de sacrificarse por el Todo– con los nuevos principios burgueses, resultantes de la descomposición del feudalismo? Audazmente, apunta así Hegel al hecho de que la aparición de la burguesía no ha sido tanto un *novum* histórico cuando la culminación de un proceso medieval. Los estadículos están basados en un derecho privado ostentado por el Señor, cuya autoridad personal se impone sobre otros individuos. Lo que ha cambiado en el mundo moderno es el símbolo de legitimidad de la dominación, no su principio (la «libertad teutona» de los pueblos bárbaros, que acabaron con Roma). Las relaciones de sangre y suelo se sustituyen progresivamente por la actividad económica: la sociedad estamental se convierte así en una sociedad individualista. Pero en ambos casos sigue faltando la *voluntad política* (algo que sí habría existido en

(la lealtad al Señor y los vínculos de sangre y tierra, costumbres o religión) con la nueva forma dominante: el individualismo, la división del trabajo, la tolerancia y diversidad de confesiones religiosas y, en fin, el aprovechamiento mecánico de la naturaleza y la subsiguiente *privacidad* burguesa. Lo único decisivo es el establecimiento de una autoridad pública que cohesione el conjunto *de arriba abajo* y, al mismo tiempo e inescindiblemente, un sistema representativo (una fuerza ascendente y reticular, desde la base) articulado según derecho.[851] Así el Estado moderno (no una entelequia, en la que no cree obviamente Hegel): «mientras la autoridad pública esté asegurada, conforme a sus necesidades y su progreso, deja un margen libre a la actividad propia de los ciudadanos en detalles de jurisprudencia, de administración etc., en parte a través de su participación en la designación de los funcionarios necesarios, en parte mediante la preocupación por los asuntos corrientes y la aplicación de las leyes y costumbres.» (C, 30). Es más: frente al centralismo prusiano o francés, propugna Hegel una suerte de «imperialismo» laxo (por eso optará por la culta Austria como promotora de la «nueva» Alemania, y no por la militarista Prusia) y *descentralizador*. Una vez garantizados en efecto la unidad (poder central) y la defensa común (ejército profesional) cabe ya «dejar libremente, sin temor y sin recelos, al cuidado de sistemas y cuerpos subordinados una gran parte de las relaciones que surgen en la sociedad, así como su conservación según las leyes; de forma que cada estado, ciudad, aldea, comuna, etc., pueda gozar de la libertad haciendo y ejecutando aquello que pertenece a su ámbito.» (C, 31).

A este respecto, nada más lejos del ánimo de Hegel que el totalitarismo propugnado por Fichte en el coétaneo *El estado comercial cerrado* (1800): un Estado–policial ya acerbamente criticado –como vimos– en el *Differenzschrift*. Pero igualmente se opone al sueño «romano» de la democracia «directa», defendida por Rousseau. Tal «ideal», dice, es imposible, «dado el tamaño de los Estados actuales». (C, 30). Ambas concepciones no serían sino restauraciones anacrónicas –y por ende condenadas al fracaso– de dos sistemas que han tenido ya su lugar y su tiempo en el desarrollo de la Historia Universal: el

---

cambio en Grecia), a saber: el sentimiento de todo un pueblo de estar aunado en una causa *común*, y la organización racional de ese sentimiento. Lo que un Estado precisa para su constitución es pues un poder central y un ejército que no puede estar formado por levas ni por contingentes de mercenarios, pero que tampoco puede ser (como hiciera Federico II, imitándolo después la República Francesa) un ejército «nacional», *patriótico* (¡la Nación en armas!): algo que sólo podría ser establecido, bien por la fuerza (como en el caso de Prusia) o bien por una gigantesca falacia *formalista* (como en el caso de Francia). A lo que más se parece la concepción hegeliana –al menos en estos momentos– es a la exigencia, universalmente sentida hoy, de un ejército de «profesionales», pero que Hegel exalta como una *casta guerrera* (parecida a la clase platónica de la *ανδρεια*, teñida con cierta ambigüedad peligrosa de rasgos «heroicos»: parece como si los militares –a su cabeza, el Monarca, o ejemplarmente, su admirado Napoleón– hubieran de formar la clase dirigente, pues que sólo ellos son capaces de mirar al Todo y de sacrificarse por él, mientras que los burgueses –como argumentará en cambio con toda razón en el coetáneo *Naturrechtsaufsatz*– difícilmente estarían dispuestos a entregar una vida que consiste para ellos únicamente en la producción y disfrute de bienes).

• La mediación e interacción de estos dos impulsos antitéticos expresa bien a las claras lo que Hegel desearía para Alemania: «Se estima afortunado el pueblo al que el Estado deja la mano libre en la acción general subordinada, del mismo modo que a una autoridad pública se la considera infinitamente fuerte si puede apoyarse en el espíritu más libre y menos mezquino de su pueblo.» (C, 36). La explicación «lógica» de esta paradoja (a saber: que un soberano es tanto más fuerte cuanto mayor apoyo encuentra en la libertad del pueblo –Hegel no habla de súbditos, sino de ciudadanos–, legítimamente constituida desde abajo y fomentada desde arriba) vendrá después ofrecida en la *Ciencia de la lógica (WdL)*, al hablar justamente de la *comunicación (Mittheilung)*: «Lo [comparativamente] *más débil* sólo puede ser captado y penetrado por lo [en comparación] *más fuerte* cuando acepta al mismo y constituye con él una sola *esfera*.» (*WdL* 12: 140). He aquí, de nuevo, una buena ocasión para apreciar hasta qué punto es necesario hacer que se iluminen recíprocamente textos hegelianos (en apariencia) áridamente «abstractos» y otros supuestamente «empíricos» o «históricos», como el de *La constitución de Alemania*

«despotismo oriental», por un lado, y el «dominio universal de una república», por otro. De ambos extremos ha surgido ya la «libertad teutona»: «ese punto medio entre ambos, ... esta tercera forma universal del espíritu del mundo». (C, 97)[854]. La gran paradoja consiste en que, según Hegel, a pesar de que la actual conformación de los Estados modernos se debiera justamente a Alemania (en un sentido lato: los pueblos germánicos), el «sistema no ha existido en los bosques de Germania» (*ibid.*), entendiendo ahora por tal la actual «nación dividida»: «Alemania no ha estructurado respecto a sí misma el principio que ha dado al mundo ni ha sabido encontrar en él su apoyo» (C, 102). Ese principio es el *sistema representativo*, que Hegel no entiende empero como un juego de alternancia de partidos basados en lo que en términos marxistas llamaríamos relaciones de clase (ello significaría, a su ver, una irrupción de la sociedad civil en el poder político), sino como una suerte de *corporativismo*, prefigurado como «punto medio existente entre el monarca y los estamentos»: fundamentalmente, el «tercer estado» (C, 97), ya que la nobleza será destinada –muy platónicamente– a formar la clase guerrera, garante de la existencia de un Estado fuerte, y se hace desaparecer implícitamente al clero de los asuntos de Estado, al admitir la pluralidad religiosa. Mientras que el poder ejecutivo y el legal está en manos del monarca (aunque con participación de los estamentos)[855], tanto la fiscalización de los recursos (control de la hacienda pública) como el poder judicial se dejan en manos de la sociedad. En nuestro manuscrito falta todavía lo que será el núcleo de la concepción política hegeliana: el *funcionariado*, la burocracia estatal.

Y falta todavía, desde luego, la solución al problema de partida: cómo convertir a la Nación Alemana en un Estado Moderno. Perspicazmente, Hegel ve alzarse dos candidatos al respecto: el Estado militarista prusiano, y Austria (que en 1804 renunciará consecuentemente a la Corona del Sacro Imperio –definitivamente destruido en 1806– y se convertirá a su vez en Imperio). Prusia es desde luego vehementemente descartada[856]: «puede despertar recelos por sí misma», dice (C, 129). Primero, porque Hegel considera ¡extranjero! a ese Estado (ciertamente, la Marca de Brandenburgo pertenece desde siempre a la *Deutsche Nation*; pero la expansión hacia el Este: los antiguos dominios de los Caballeros de la Orden Teutona, la usurpación de buena parte de Polonia, etc., muestran a las claras que se trata de un Estado militarista, de régimen bien cercano al espartano). Ese Estado cumple desde luego la primera condición como tal, a saber: que «es necesario un gobierno firme», pero le falta la segunda, esencial: que «el pueblo debe cooperar en la legislación y en los asuntos más importantes de un Estado» (C, 142), organizándose en «un cuerpo representativo» capaz de controlar las contribuciones públicas al monarca, pues: «el dinero... encierra todas las demás influencias.» (C, 143). Implícitamente, pues, ser ciudadano significa ya para Hegel ser *contribuyente*. Y por ende, tener capaci-

---

[854] Adviértase que, de este modo, anuncia Hegel su luego famosa distinción entre los «imperios mundiales», ocultamente regidos por la «astucia de la razón» para la expansión del principio de la libertad. Falta todavía, muy significativamente, la ubicación de la *πολις* griega, cuyo principio todavía intenta salvar desesperadamente Hegel, incorporándolo –como savia vivificadora– a la «libertad teutona» disgregadora, ahora establecida como burguesía.

[855] Este punto será modificado en la ulterior *Filosofía del derecho*. el monarca –establecerá entonces– tiene exclusivamente poder, negativo, de veto respecto a las leyes parlamentariamente propuestas.

[856] La virulencia antiprusiana de Hegel en esta época podría parecer chocante frente al decidido apoyo que prestará a ese Estado a partir de 1818. Sin embargo, repárese en que, a partir de 1807, Prusia acometerá una serie de reformas en profundidad, convirtiéndose así en un Estado en el que pudo por una época poner todas sus esperanzas Hegel, pero que a partir delos años veinte (tras los acuerdos de Karlsbad y la subsiguiente *Demagogenverfolgung*) volverá a ser –cada vez más resueltamente– lo que ya era en tiempos fredericianos: un Estado absolutista, expansivo y militarista, dispuesto a engullir a todos los demás en una Alemania unificada en una abstracta *universalidad* del entendimiento, en la cual todas las diferencias quedan suprimidas.

dad de fiscalizar la actuación del Gobierno, para que éste se ajuste a la ley por él mismo promulaga, y sobre todo estar en disposición de controlar los presupuestos. Hegel se inclina por tanto hacia el segundo candidato: Austria, pues, a pesar de ser bien consciente de que los Habsburgo dominan sobre pueblos ajenos al viejo Sacro Imperio (baste pensar en Bélgica, en Hungría o en el Norte de Italia), ya hemos visto que para Hegel no es en absoluto esencial (al contrario de lo que era para un Herder, por ejemplo) esa unidad tradicional («étnica», diríamos hoy) para la constitución del Estado: al contrario, éste se enriquece con las diferencias culturales (¡Hegel no es, ni será nunca, *nacionalista!*). El filósofo se limita a exigir respeto y adhesión al Monarca (la única autoridad pública), una política exterior común, una hacienda pública estamentalmente controlada y un ejército pofesional. Tampoco las diferencias de lengua o religión son importantes al respecto, y Hegel se alegra de las medidas reformadoras de José II y de Leopoldo II, con la admisión de la pluralidad de cultos (especialmente, claro está, de las diversas confesiones protestantes) y la supresión de la orden jesuítica en los territorios austríacos, desligados así de la obediencia a Roma.[857] Mirando retrospectivamente, Hegel anuncia (¿o más bien desea?) el fin del mal sueño que un día tuviera el Sacro Imperio, representado justamente por los Habsburgo[858], a saber: la confusión del *Deutsches Reich* con una *Monarquía Universal* (unión del Trono y del Altar: el *Reich* «Romano–Germánico» y la Iglesia Católica) en expansión continua, desangrándose así en la defensa de territorios adquiridos por enlaces dinásticos (recuérdese la consigna austríaca: *Bella gerant fortes; tu felix Austria nube; qua Mars dat aliis, dat tibi regna Venus)*. El destino de esa política ha consistido –recuérdese la Guerra de los Treinta Años– en una terrible inversión de ese principio expansionista, a saber: la invasión del *Reich* por parte de potencias extranjeras que han ocupado su suelo y se lo han repartido, como Suecia, Dinamarca o Inglaterra (a través de Hannover).[859]

Puede decirse pues que la opción hegeliana en estos momentos (una confederación de estados bajo la égida de Austria) constituye una propuesta tan sencilla como difícilmente viable (y él es el primero en darse cuenta de la dificultad): defensa y fomento de la propiedad privada en el orden *social* (triunfo del ideal burgués, el disolvente de los antiguos estamentos: *carriere ouverte aux talents!)* y solidaridad en el orden *político* (garantizada por una nobleza exclusivamente dedicada a la milicia). Este proyecto de instauración (¡no de reforma, pues el *Reich* no fue jamás un Estado!)[860] es para Hegel inviable, en parte, por debilidades intrínsecas a su propia concepción; y en parte, por la cosa misma. En el primer respecto, Hegel está todavía demasiado sujeto –como ya advertimos– a un método más «genético» que dialéctico: la comprensión de las causas que han suscitado una situación histórica parece implicar un *determinismo* ciego, casi un fatalis-

---

[857] *Mutatis mutandis*, puede decirse que lo propugnado por Hegel (no exactamente un «ideal», puesto que esta ordenación ya comenzaba a existir en Austria, aunque el «sistema representativo» se viera paralizado bruscamente por la Revolución Francesa) corresponde a una libre *confederación* de pueblos bajo un Monarca (que, según esta concepción, sería mucho más abierta y flexible que una federación), como podría ser la decimonónica *Commonwealth* británica o como quizá debiera ser la España actual.

[858] La diferencia aquí con el Schlegel tardorromántico es abismal: Hegel critica duramente todo aquello que Schlegel propugnará ardientemente como preparación escatológica al cierre de los tiempos. Para Hegel, el único estadista austríaco digno de mención habría sido José II. Para Schlegel, el César Carlos. Dos formas de «imperialismo» diametralmente opuestas.

[859] Si todavía alguien tuviera sospechas sobre la más mínima semejanza entre las concepciones hegelianas y la locura nacionalsocialista, deberá leer con atención estos pasajes de *La constitución de Alemania*, en los que está ya prefigurada la suerte de la política expansionista y la ulterior catástrofe-alemana.

[860] Un interesante pasaje, recogido en *Dok.*, 359, contrapone tajantemente *Staat* a *Reich*, y llama a éste: «una intuición vacía».

mo que permite en efecto «entender» (en el nivel, en efecto, del entendimiento) lo que ocurre, pero todavía no «captar» (en el nivel racional del concepto) la superación ínsita en el desequilibrio subyacente a razones antitéticas[861]. Y así, el origen (diríamos, literalmente: *pre–histórico* o «metafísico») del *Reich* en la «libertad teutona», ese principio de disgregación y particularismo denostado también por Kant como «libertad externa», impediría su conversión en Estado: «El carácter originario, jamás domado, de la nación alemana determina la férrea necesidad de su destino.» (C, 77; Hegel parece olvidar que esa misma «libertad» es la que, modificándose, ha dado origen a la burguesía y, de consuno, al moderno Estado–Nación). Por otro lado, sin embargo, es plausible pensar que esa imposibilidad se halle en la cosa misma: políticamente hablando, los «estadículos» recelan –con razón– someterse a un poder central, pues ello podría conllevar su desaparición (segura, en el caso de que ese poder fuera el prusiano); pero al mismo tiempo no pueden existir sin esa sujeción, dada su debilidad e inconsistencia, con lo que se exponen a ser juguete de las grandes potencias. Así que: «manifiéstase visiblemente la exigencia de que Alemania debe constituirse en Estado» (C, 62). Ya lo es en idea (*Gedanken*), puesto que está organizada en una constitución de derecho (C 63; diríamos: una *Konstitution*); pero no lo es en realidad, porque esa «constitución» es papel mojado, sin vigor alguno (no es una *Verfassung*). De manera que el cumplimiento de esa exigencia, conluye Hegel, no podría ser nunca «fruto de la reflexión, sino de la fuerza.» (C, 152). Algo por demás bien poco «hegeliano», no por la irrupción de la fuerza –Hegel admite y aprueba la guerra (o al menos el riesgo constante de ésta) como garantía de la existencia *ad extra* del Estado–, sino porque ella no viene apoyada por razón alguna (no surge de la contradicción interna del sentido antitético de la «libertad teutona»): más bien es introducida como un *deus ex machina* que cortara el «nudo gordiano» de un tajo. Recordando pues a Rousseau, Hegel postula la aparición de un nuevo «Teseo»[862] que, de golpe, formara el nuevo Estado, en el que: «la masa común del pueblo alemán, juntamente con asambleas provinciales, ... deben reunirse en una sola masa mediante el poder de un conquistador.» (C, 152s).[863] Se trata, en efecto, de un expe-

---

[861] Así, el famoso pasaje (ya citado) sobre la «comprensión de lo que es» tiene una doble finalidad: «fomentar la opinión serena», y otra (bien poco «hegeliana», y que apunta a la resignación): «la capacidad para soportarlo *[Ertragen*; se sobreentiende: el destino] con moderación, tanto en las palabras como en el trato real [con los asuntos].» (C, 11).

[862] Según la leyenda –por entonces, muy extendida–, a la vuelta de Creta, y tras haber dado muerte al Minotauro, Teseo: «gobernó a los atenienses con suavidad, estableció nuevas reglamentaciones y dictó nuevas leyes. El número de los habitantes de Atenas creció, gracias a la liberalidad del monarca; instituyó un tribunal *(a court)* que cuidara de todos los asuntos públicos *(civil affairs)*; y Teseo instauró un gobierno democrático, *mientras reservaba para él sólo el mando de los ejércitos*.» (John Lemprière, *Classical Dictionar*, 1788; reimpr. Londres 1994; p. 676, col. izda.; he subrayado la última frase para hacer notar hasta qué punto se adecúa la concepción hegeliana a estos pasajes, provenientes de: «The most comprehensive reference work of its kind» en esa época, como reza la contraportada). Por lo demás, como veremos, la figura de Teseo acaba casi por identificarse con la de Orestes, celebrada en el *Naturrechtsaufsatz* (y quizá con mayor plausibilidad, si aceptamos la hipótesis de que, tras la Paz de Lunéville, Hegel pensaba en Napoleón como el «conquistador» que, por la fuerza –y contra sus propias intenciones particulares–, iba a convertir a Alemania en un Estado moderno: Teseo era ateniense, y no hizo sino heredar legítimamente el trono de su padre, Egeo; el tebano Orestes, en cambio, fue «adoptado» por los atenienses, en virtud del voto decisivo de Atenea –el «espíritu» del pueblo ateniense–, que lo exoneró del crimen de haber asesinado a su propia madre; por lo demás, es cierto –en sentido hegeliano– que Napoleón «convertiría» bien a su pesar, si no a Alemania, sí a Prusia en un Estado moderno, al propulsar –como reacción por la derrota– las reformas de Stein).

Se han dado al respecto al menos tres interpretaciones sobre esa misteriosa personalidad: Dilthey y Knox (el traductor inglés de la obra) piensan que se trata de Napoleón; Franz Rosenzweig (en su influyente *Hegel und der Staat*, de 1922) apunta al Archiduque Carlos de Austria (que efectivamente arengaría –sin éxito– a los príncipes alemanes en 1809 para establecer una gran coalición contra Napoleón); Dalmacio Negro (por cuya tra-

diente para salir del apuro. El propio Hegel reconoce que este héroe no podría otorgar una «constitución democrática», como hiciera Teseo (ver nota 862), en el sentido griego y rousseauniano de «democracia directa»; que, aunque consolidara su poder, tendría que pertrecharse contra la ingratitud y el odio; y, en fin, que la «obstinación en el particularismo», típica de la nación alemana y que bordea ya la locura (*Verrücktheit*): «pues la locura no consiste en otra cosa que en la completa segregación del individuo de su especie» (C, 153), hará que los príncipes teutones, atrincherados en sus privilegios y singularidad, no se dobleguen ante la necesidad del concepto y la intelección sino mediante el ejercicio de la violencia (C, 154). Éstas son las últimas palabras del manuscrito. Y Hegel no aduce motivo alguno de por qué tal «hombre superior»[864] habría de ponerse por su parte al servicio de la razón en vez de utilizar su poder en beneficio propio, con lo que vuelve a la dificultad ya explícitamente señalada por Kant, a saber, que: «La autoridad (*Oberhaupt*) suprema debe ser justa *de por sí* y, sin embargo, ser un hombre.» (*Idee*, Tesis VIII; Ak. VIII, 23). En resumen: el diagnóstico hegeliano de los «males de la patria» es, así, plausible aun hoy (cuando contamos con muchos más datos, pero seguramente con menos poderosas interpretaciones teóricas); pero el «remedio» aducido es cualquier cosa menos convincente (quizá sea este carácter insatisfactorio el que, entre otras razones, explique que Hegel dejara inédita una obra por otra parte tan contundente).

VI.4.2.2 – Destrucción del iusnaturalismo.

No corrió la misma suerte la obra titulada *De las diversas maneras de tratar científicamente el derecho natural*, repartida en los dos últimos números con cuya publicación se cerró la increíble andadura del *Kritisches Journal der Philosophie*. El *Naturrechtsaufsatz* se escribió casi inmediatamente después de *La constitución de Alemania*, y constituye por así decir la explicación teórica y «estática» de lo narrado en ese manuscrito de forma más genética. Aquí, Hegel vuelve a pisar el terreno firme de la crítica tanto a la filosofía práctica de Kant (y su exacerbación en Fichte) como al positivismo (ambas son en efecto las «maneras científicas», aludidas en el título).[865] Podemos ahorrar al respecto al lector un resumen pormenorizado de esa doble crítica, ya bien conocida, y centrarnos directamente en el problema[866]: si queremos, el mismo con el que se concluía el

---

ducción venimos citando) se inclina más bien hacia el Archiduque, aunque acaba aceptando, junto con Shlomo Avineri (*Hegel's Theory of the Modern State*, 1972), que «la elección del nombre de Teseo, un griego, parece excluir toda acepción de personas concreta. Hegel no tiene candidato y Teseo representa... una especie de tipo ideal de hombre de Estado.» (C, 239; nota 6 al cap. XI). Puede ser. Pero Hegel dice: «Ese Teseo», con lo que apunta al uso alegórico de un nombre concreto. Habla además de un «conquistador» (lo que hace descartable al Archiduque Carlos), y desde luego, tras Campo Formio, las Conversaciones de Ratstatt y Lunéville, Napoleón no era «sólo un general afortunado y ambicioso que había llegado a primer cónsul», como estima erróneamente Dalmacio Negro en la misma nota (Hölderlin había compuesto ya odas en su honor). Es endeble por demás el argumento de que Hegel no citara por su nombre a Napoleón (o a quien fuere). El carácter cuidado y completo del manuscrito (en *Reinschrift*) apunta al deseo de publicarlo por parte de Hegel, con los obvios problemas de censura. Que al final desistiera de ello puede deberse, no tanto al resultado de Ratstatt (como insinúa igualmente Negro), sino más bien a las vacilaciones mismas y debilidades teóricas de la obra, como estamos apreciando.

864 Recuérdese que también al final del llamado *Aeltestes Systemprogramm* se postulaba el envío de un hombre superior, para implantar la nueva religión. Afortunadamente, el maduro y escarmentado Hegel dejará desde luego de confiar en «salvadores».

865 Si afináramos mucho (quizá demasiado) podría verse en la crítica al positivismo (representado sobre todo por el empirismo inglés) una autocrítica al escrito anterior, pues que el fallo del empirismo es puesto justamente en el vano empeño de querer derivar instituciones sociales de particularidades surgidas *históricamente*

Que, como señala atinadamente Avineri (*op.cit.*, p. 104 s), es el mismo problema con el que se había enfrentado Rousseau, sin poder ofrecer una solución satisfactoria (a menos que queramos entender por tal la *boutade* –entre brutal e ingenua– de que hay que obligar a ser libre a quen no quiera serlo).

manuscrito antes estudiado, pero visto ahora desde los dos lados (gobernantes y gobernados), a saber: cómo hacer que los sujetos depongan su «amor propio», sus intereses particulares, y se integren en la *volonté générale* rousseauniana, para formar una verdadera *Allgemeinheit:* un todo orgánico en el que el todo exista solamente en las partes, penetrando en ellas, mientras que éstas encuentran su esencia y sentido solamente en el todo. Ó dicho con toda concisión: cómo ser verdaderamente *libre*, si la libertad consiste justamente en la entrega absoluta y consciente a la necesdad del derecho, legítimamente establecido y garantizado por el poder estatal *(Staatsgewalt)*.

La solución kantiana no es desde luego satisfactoria, ya que el rigorismo ético acaba por configurarse como algo abstractamente negativo (de modo que ser bueno equivaldría en definitiva a no tener determinidad alguna: en dejar de ser tal hombre concreto para convertirse *per impossibile* en Humanidad), mientras que el derecho natural acumula todas las positividades encontradas empíricamente, sin apenas crítica, revistiéndolas a duras penas con la exigencia imposible de que el conjunto de normas legales, coercitivas, ayude a dar el paso último hacia una moralidad desplazada *ad calendas graecas*.[867] Y menos lo es aún el extremismo fichteano: si la libertad es una libertad de elección entre opuestos, entonces la posición de algo (digamos: +A) deja absolutamente intocado el otro (–A), que aparecería así como algo tan necesario como exterior al agente. En cualquiera de ambos casos, éste se ve forzado a actuar por *compulsión* o coerción (pues desde un punto de vista estrictamente formal no se ve por qué ha de elegirse un opuesto u otro). Y si reunimos ambas determinidades (+A y –A) el resultado no es nada (= 0), a menos que tomemos A en absoluto (englobando pues sus opuestos), como una mera

[867] Ello es imposible, para Hegel, no porque sea cruel, «heroico», o demás cosas que se han dicho de la moral kantiana. Es *lógicamente* imposible, porque la «típica» de la razón práctica (extender mentalmente la máxima de una acción, para ver si concuerda con una ley universal semejante a las de la naturaleza, o si lleva en cambio a contradicción) es desde el punto de vista lógico una vacía tautología, y desde el político una aceptación tácita del orden establecido. Baste un caso, tan certero como divertido. En la segunda *Crítica* (I, I, § 4, Anm. al Lehrsatz III) había aducido Kant un ejemplo (no por azar tomado del mundo de las finanzas y los bancos), resoluble apagógicamente: Para saber si puedo aumentar mi fortuna mediante cualquier medio, pensemos en un depósito; si yo pudiera negar tal depósito convincentemente, de manera que nadie estuviera en condiciones de probar su consignación, ¿sería o no moral hacerlo? Desde luego que no, concluye Kant: basta con extender idealmente ese proceder a cualquier depósito para darse cuenta de que el principio se anula como ley: «pues ello haría que no hubiera ningún depósito en absoluto... ésta es una proposición idéntica, y por tanto clara de por sí.» (Ak. V, 27). La mordaz respuesta de Hegel no se hace esperar: ¿qué contradicción habría en que no hubiera depósitos? La habría en efecto si la posibilidad de los depósitos (que es una determinación) estuviera negada por otra determinación, y nosotros (o mejor: el burgués comerciante) *prefiriéramos* el hecho –bien material– de que haya depósitos en vez de que no los haya. Pero se pretende que es la forma inmediata del concepto la contradictoria. Y desde ese punto de vista, podría invertirse la argumentación con igual licitud, pues aquí tanto da afirmar un predicado como su contrario: Es bueno (o malo) que haya depósitos; luego si se obra de manera que no los haya (o que los haya), la acción será mala (en cada caso: nos hemos limitado a negar una afirmación postulada). Es obvio que lo que falta por probar es el aserto primero. Claro está que la proposición es idéntica. Como que no dice sino esto: «la propiedad, si hay propiedad, tiene que ser propiedad», cuando de lo que se trata es «de probar si tiene que haber propiedad». (G.W. 4: 437). Y si eso se deja en manos del derecho (positivo o consuetudinario), entonces todo el quehacer de la razón pura práctica está de más. Pero la crítica no acaba aquí: ese proceder no es solamente superfluo, sino que no es ético. En efecto, aquí una determinidad (siempre particular, pues que tiene al menos una determinidad opuesta) es arbitrariamente elevada a universalidad, de modo que lo que parecía moverse en el plano de la pura formalidad acaba por ser transferido tácitamente al *contenido* (mezclando así la forma absoluta con un contenido condicionado), confiriendo a éste una dignidad «moral» en nombre de una mísera tautología. De esta manera puede justificarse cualquier acción, por abominable que sea (p.e.: es bueno que yo sea un criminal; pues si yo me negara a cometer un crimen –en base a los beneficios privados que obtuviera por mi negativa–, y extendiera mentalmente esa posibilidad a la humanidad entera, entonces no habría crímenes en absoluto). Así, concluye Hegel: «este formalismo moral no va más allá del arte moral de los jesuitas [la famosa casuística, F.D.] y del eudemonismo, coincidentes con aquél.» (4: 438).

infinitud abstracta y negativa (que está a salvo de toda coerción, pues que condena a todas las determinidades). Sólo que frente a esa «libertad absoluta», al individuo (ya de suyo marcado por una determinidad: ser tal y no ser cual) sólo le queda sucumbir, si quiere ser de verdad «moral»: «Pues el individuo es una singularidad, y la libertad una aniquilación de la singularidad.» (*Naturrechtsaufsatz*, 4: 447). Según esto, la única salida de la compulsión, la única identificación del individuo con el concepto absoluto de la libertad es... la *muerte*. Como si dijéramos: por huir de Hobbes (para el cual toda acción tiene como presupuesto el temor a la muerte) caemos en Robespierre (para el cual toda acción tiene como resultado la muerte).

Apliquemos ahora la «solución» fichteana al problema de Rousseau: ¿cómo hacer que exista una y la misma voluntad general (A) en gobernantes (digamos: +A) y gobernados (–A)? Como es sabido, Fichte propone al efecto la vieja solución griega del *eforado*, es decir: la erección de un órgano de inspección y control del gobierno (una segunda fuente de legitimidad, pues). De esta manera se evitará el riesgo de *coerción* del gobierno (que, a pesar de representar la voluntad general, no deja de ser una voluntad particular) sobre los súbditos (los cuales asumen la determinación opuesta). Ahora bien, ¿quién otorga legitimidad al eforado? Si el gobierno, entonces –subrepticiamente– depende el eforado de éste, y por lo tanto su control es ficticio. Pero si es realmente independiente, entonces constituye un gobierno paralelo: y el resultado de esa «reunión» es = 0; la vida política se paraliza (cf. 4: 445).[863] Y si nos remitimos a la indiferencia absoluta (la negatividad suprema de | A |, más allá de +A y de –A), entonces el resultado es la aniquilación total: el Terror de la Revolución Francesa.

Una solución menos tremebunda del dilema consistiría –entonces y ahora– en la institución del parlamento como órgano supremo, no solamente de legislación, sino también de control del poder ejecutivo. Pero si aquél viene formado por representantes de estamentos que dan cabida a intereses privados, ¿cómo van a atender al todo de la vida pública? ¿Acaso no acabarán por hacer del parlamento un instrumento en favor de la *Privatsache*, de la privacidad, perdiéndose en particularidades siempre enfrentadas? Parece que no es posible salir pues de la *Scylla* de la coerción gubernativa (que encarnaría la voluntad general por el mero hecho de detentar el poder, convirtiéndose así en una facción) o del *Caribdis* de la exterioridad y particularidad del pueblo. Por decirlo brevemente: o despotismo, o anarquía (el mismo dilema encontrado en la «libertad teutona» del *Reich*); en ambos casos, la totalidad (la vida ética) queda *eo ipso* anulada (cf. 4: 445s).

Hegel sabe muy bien lo que aquí falta: el concepto clásico de *virtus*, el sentimiento de vivir en y por las leyes de un pueblo, y de saberse sacrificar por ellas. Pero también sabe que todo intento de resurrección de esta conciencia de pertenecer a una comunidad se perdió ya en la Roma tardía (donde el hecho de ser ciudadano tenía ya un valor personal y formal –igualdad ante la ley– pero no estrictamente político). La solución es pues, al parecer, tan pensable como difícilmente viable (estamos en una situación parecida a la del final de *La constitución alemana*): la pertenencia a un pueblo, el saberse uno con él, constituye la «eticidad absoluta» (4: 449). Y ello conlleva, no la muerte interna, por implosión –como en la doctrina fichteana– sino la posibilidad de arrostrar la muerte «externa» por defender la integridad de ese pueblo, y de sus leyes, racional y legítimamente promulgadas: «el ser–uno con el cual [con el pueblo] es algo que prueba negativamente el individuo de

[863] Aunque toda comparación sea odiosa, piénsese en el dichoso problema de la España actual sobre la judicialización de la política o la politización de la justicia.

manera inequívoca únicamente arrostrando el peligro de muerte.» (4: 449). Sólo en esta capacidad de sacrificio se probaría la verdadera libertad[869]. No el hombre (como persona), ni esa abstracción infinita y negativa llamada Humanidad, sino el Pueblo convertido en Estado sería entonces para Hegel fin en sí mismo: *Selbstzweck (ibid.)*[870]. Sólo que ese Estado no es la abstracción de los individuos, y por ende una entidad negativamente trascendente a ellos, sino su *realización concreta:* la solidaridad recíproca de cada uno de los miembros por todos los demás (así entendido, un concepto no demasiado alejado del kantiano)[871]. La posibilidad de la muerte exterior, en la guerra, garantiza así la vida en el interior de la comunidad. En este sentido, las leyes no sustituyen a las costumbres y las tradiciones históricamente constituidas. Al contrario: dan fuerza de ley a éstas, en lo posible, y descansan en última instancia en la *prudencia* (la *phrónesis* aristotélica) de quien, al haberse mostrado digno de la totalidad por exponer su propia vida en beneficio de la comunidad, está llamado a regirla. Como dirá en el *Sistema de la eticidad*[872]: «Esta forma de eticidad crea *(schafft)* pues el derecho *(Recht)* y constituye la *rectitud (Rechtschaffenheit)*. Allí donde actúa, o sea, donde se hace real, se atiene al derecho de que a cada uno le convenga lo suyo, y además no por leyes escritas, sino tomando en consideración la totalidad del caso y sentenciando con equidad cuando el derecho resulta indeciso; de lo contrario, debe atenerse a éste.» Y continúa, en precisa oposición a lo (según él) sostenido por Fichte: «Su totalidad es la existencia empírica del individuo, cuya conservación y la de los demás ha de ser confiada a ella [a la rectitud].» *(SS*, 60).

---

[869] La distancia inconmensurable que separa una y otra muerte (la del despotismo/anarquía y la del ciudadano libre) podría ser ilustrada por los elevados versos de *La pell de brau*, de Salvador Espriu: «De vegades és necessari i forçós / que un home mori per un poble, / pero mai no ha de morir tot un poble / per un home sol: / recorda sempre aixo, Sepharad.» (estr.XLVI, Ruedo Ibérico. París 1963, p. 137).

[870] De este modo se rarifica nuestra interpretación de la definición de Estado en *La consitución de Alemania*· la unidad para la defensa de la totalidad de la propiedad no atiende a la *Privatsache*, sino al Todo de la misma, siempre que entendamos, obviamente, ese Todo como una compenetración y reverberación de cada propiedad determinada en todas las demás; de lo contrario caeríamos en el totalitarismo, o sea en el «concepto» (y solamente concepto) negativo de la libertad absoluta como muerte.

[871] Recuérdese que habíamos propuesto esta lectura del imperativo categórico: cada uno es visto como fin en sí mismo por los demás y a la vez y en el mismo respecto él se entrega como medio para la realización de los demás (a cada uno de los cuales ve, por su parte, como fin en sí mismo). Quizá la gran –e infranqueable– diferencia entre Hegel y Kant a este respecto estribe en que el primero ve a «los demás» como un Pueblo históricamente concreto, arracimado en Estado–Nación, mientras que el principio «católico», universal de Kant entiende a «los demás» como la entera Humanidad (aunque de hecho tienda a restringirla a la manera de ser europea). A pesar de todo, y como veremo, en el Hegel maduro es posible –y deseable– rebasar la esfera estatal (y por ende, política) en el ámbito *absoluto* del arte, la religión y la filosofía.

[872] Con el nombre de *System der Sittlichkeit* (Hamburgo 1967; cit.: SS) corre un manuscrito sin título, relativamente completo y pasado a limpio *(Reinschrift)*, aproximadamente de la misma fecha que el *Naturrechtsaufsatz*. Fue editado en versión abreviada por G. Mollat en 1893 (a la vez que *Kritik der Verfassung Deutschlands)*, y en versión relativamente completa por Georg Lasson, en sus *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig, 1913). Relativamente, porque la llamada *Fortsetzung* o «Continuación» –a la que más adelante aludiremos– quedó fuera de la edición. Puede considerarse este opúsculo inédito como la última ocasión en que Hegel utiliza el método schellingiano (doble subsunción quiasmática de la intuición y del concepto, siendo el resultado sintético la Idea, como suprema Indiferencia), con resultados en verdad poco convincentes: el rico y complejo material aportado por Hegel no se deja sujetar al corsé schellingiano. Cabe decir por lo demás que aquí procede Hegel –desde un punto de vista teórico, ciertamente enrevesado– a explicitar los mismos temas míticamente ilustrados en el *Naturrechtsaufsatz*· primero el surgimiento de la eticidad absoluta a partir de la naturaleza, renegando de ésta (el punto medio viene constituido en efecto –según el título dado por Lasson– por: «Lo negativo o la libertad, o sea el crimen»), para pasar después a la progresiva integración de la naturaleza: «sistema de las necesidades» (o sea: análisis de la sociedad burguesa o civil), «sistema de la justicia», «sistema de la disciplina», culminando en: «El gobierno libre». Estos temas serán recogidos de forma mucho más satisfactoria en los cursos sobre *Filosofía del espíritu* de Jena (véase el apartado siguiente), a los que remitimos.

Esta conjunción de lo separado en el kantismo (la ley y las costumbres y tradiciones históricas); esta robusta vena realista –herderiana, seguramente– que huye tanto del formalismo como del empirismo; esta conservación, en fin, del individuo en el interior del pueblo: todo estos logros no se pagan, sin embargo, sin un elevado coste en la concepción hegeliana: en primer lugar[873], la vida ética de cada pueblo parece depender de la posibilidad, como poco, de periódicas guerras entre ellos. Los pueblos –dice Hegel, siguiendo las huellas de Kant y, en el fondo, de Hobbes–, como «totalidades éticas», se comportan entre sí como individuos. ¡Y aquí –en el respecto estrictamente político– no hay una totalidad «supraestatal» en vista de la cual arrostrar la pérdida de la individualidad, de modo que el conflicto es inevitable! Hegel afinna que esta relación puede ser de coexistencia o de guerra, y que «ambas son absolutamente necesarias.» (4: 450). Pero, por lo que dice a continuación, da la impresión de que, sin el temor al menos a la guerra,[874] o sea, sin gobiernos fuertes *ad extra*, no habría tal coexistencia pacífica. Se trata en suma de una utilización sibilina de la «muerte» fichteana (o sea, del concepto de libertad absoluta, de la indiferencia –rasgo schellingiano, claro está– de la libertad frente a toda compulsión: de la represión en suma de toda determinidad empírica). Y así, en frase que no deja de recordar al Kant de la *Crítica del Juicio*[875], dice Hegel: «la guerra, en su indiferencia (*Indifferenz*) de cara a las determinidades, y para evitar acostumbrarse a ellas y consolidarlas, conserva[876] la salud ética de los pueblos, así como el movimiento de los vientos preserva a los lagos de la putrefacción a la que serían llevados si hubiera una calma duradera, como les ocurriría a los pueblos con una paz duradera o incluso perpetua.» (4: 450).

En segundo lugar (y en estrecho paralelismo con *La constitución de Alemania*), es evidente que esta renovada interpretación de la consigna: *si vis pacem, para bellum*, no puede descansar en la nueva clase, que tiende a convertirse en universal: la *burguesía*, esa heredera legítima de la descomposición del Imperio Romano, y que descansa exclusivamente en la «vida privada» (*Privatleben*; 4: 457), lo cual desbarata por entero la concepción griega del *politeuein*, o sea del vivir (y morir) y pensar para la *pólis*. Al contrario, de esa clase no puede resultar sino una «nulidad política, según la cual los miembros de ese estamento son gente privada»; sustituto de esa verdadera «muerte» (¡una tercera y más duradera «muerte»: la muerte por aburrimiento y costumbre!) se encuentra ahora «en los frutos de la paz y la industriosidad, y en la perfecta seguridad de su disfrute, tanto en lo que respecta a lo singular como al todo.» (4: 458). ¡El burgués podrá hacer que los demás vayan a la guerra en su nombre, pero nunca estará dispuesto –en cuanto burgués– a matar o morir en persona por sus posesiones, ya que su vida consiste meramente en la «seguridad de su disfrute»! Sin embargo, sería tan «sublime» como ridículo denostar esa clase y lamentarse por la perdida *virtus* clásica. Si, como ve con toda claridad Hegel (siguiendo las huellas de Sieyès), la *bourgeoisie* está evolucionando ahora hasta convertirse en «estamento universal», destruyendo la «libre eticidad» anterior (en clara referencia a la «libertad teutona», de la cual por demás ha nacido), entonces es preciso asegurarle sus derechos, deslindando sus funciones en lo

---

Y contra Kant, que en la Tesis VIII de *Idee* (Ak. VIII, 27) hacía depender la perfección de la «constitución estatal» interna de la constitución externa entre Estados (la paz perpetua).

[874] En esto, como se aprecia aún más explícitamente en *La constitución de Alemania*, parece anunciar Hegel la ulterior política de Metternich: el «equilibrio de potencias».

Una alusión que no palía en nada su carácter brutal, y que va directa y literalmente dirigida contra el escrito kantiano *La paz perpetua*, de 1795 (atiéndase al final de la cita).

Hegel utiliza el término: *erhalt*. ¡Exactamente el mismo usado para hablar de la existencia empírica de los individuos dentro del Estado!

posible de la nobleza[877] y concediéndole estatuto propio, aunque regulado desde arriba, desde la esfera política[878]. En términos actuales, cabría decir que Hegel es al respecto mucho más *intervencionista* que *liberal*, en lo que toca a las funciones del Estado. Este no existe para proteger la propiedad privada del burgués, sino para intervenir en las relaciones de propiedad, paliando en lo posible los necesarios conflictos internos. De manera que la transformada «nobleza» tendría una doble función: hacia fuera, mantener (mediante el ejército) la existencia del Estado–Individuo; hacia dentro, regular (mediante la policía y la administración) las relaciones de producción y distribución. En todo caso, Hegel tiene bien claro que es necesario integrar los intereses económicos en la *Allgemeinheit* estatal.

Tanto en la vida ética intraestatal, pues, como en las conflictivas relaciones internacionales, es necesario el sacrificio. Y de la misma manera que la burguesía, a través del trabajo y la economía, «forma» la naturaleza inorgánica (destruyendo así su carácter natural, inmediato) para introducirla dentro de los muros de la ciudad, así se exige ahora el sacrificio de la propia vida a la (antigua) nobleza, convertida en una casta guerrera. A través de esta suprema ofrenda (la represión absoluta de la naturaleza, internalizada como individualidad), tal estamento pasa a ocupar el puesto dirigente[879] (lo cual supone otro modo de presentar la famosa dialéctica del amo y del esclavo, cuya exposición definitiva encontraremos en la *Fenomenología)*. Esta dolorosa concepción –que recuerda desde luego a las viejas narraciones cosmogónicas, a cuyo inicio se encuentra siempre una muerte sacrificial– es denominada por Hegel «la tragedia de lo ético», consistente en: «el reconocimiento de la necesidad y el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos, en cuanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma.» (4: 458).

A tal efecto, Hegel presentará una brillante interpretación del desenlace de *Las Euménides*, de Esquilo (en estrecho paralelismo, a veces literal, con la exposición schellingiana de la «esencia» de la tragedia en su *Filosofía del arte*; no es en absoluto casual que el pasaje hegeliano sea estrictamente contemporáneo al que se encuentra en las lecciones de Schelling: finales de 1802).[880] Merece la pena citar en toda su extensión el texto: «La imagen de esta tragedia *(Trauerspiels)*, más precisamente determinada por lo que hace a lo ético, constituye el desenlace de aquel litigio entre las Euménides –la potencia *(Macht)* del derecho, el cual está en la diferencia– y Apolo –el dios de la luz indiferente– sobre Orestes; un proceso realizado ante la organización ética, el pueblo de Atenas; éste, a la manera humana, en cuanto Areópago de Atenas depositó en la urna

---

[877] En un esquema simplista pero no desacertado podría decirse que la separación entre «sociedad civil» y «Estado», tan propia de Hegel –y con la que se da al traste con el iusnaturalismo–, tiene como clases correspondientes la burguesía y la nobleza (transformada al efecto en casta guerrera –lo que implica su fin como estamento terrateniente–), en beneficio mutuo de ambas.

[878] Queda por ver, claro está, si esta inminente «clase universal» va a aceptar sin más el control y regulación por parte de la clase periclitada, la nobleza, ahora transmutada en estamento de la «valentía».

[879] En el esquema, más maduro, de la *Filosofía del derecho*, Hegel tenderá a considerar como «clase universal» (por encima de la burguesía, de la que en definitiva ha surgido) a la burocracia y el *funcionariado* estatal, paliando así sus veleidades belicosas (propias por demás de la muy turbulenta época de las guerras napoleónicas).

[880] Para ser exactos, Hegel escribió el *Naturrechtsaufsatz* antes de noviembre de 1802 (cf. G. Cantillo, *Le forme dell'umano*. Napoli 1996, p. 111), y el texto relativo a las *Euménides* apareció en el núm. 2 del vol. II del *Kritisches Journal* (febrero de 1803). Schelling dictó lecciones sobre Filosofía del Arte (inéditas hasta 1859; cit.: *PhK)* en el Semestre de Invierno de 1802/03. Recordemos por lo demás que el *Kritisches Journal* presentaba los trabajos sin firma de autor, en cuanto obra conjunta de Schelling y Hegel. Por ello son tanto más interesantes las desviaciones de éste respecto de aquél, mostrando como si dijéramos la progresiva separación de Hegel de la «tutela» del por entonces *Identitätsphilosoph*.

de ambas potencias el mismo número de votos, reconociendo así la coexistencia de ambos; sólo que así no dirimió la disputa ni determinó ninguna respectividad (*Beziehung*) ni relación entre ellas; pero a la manera divina, [ese mismo pueblo] como la Atenea de Atenas, restituyó plenamente a aquél [a Orestes] que había sido llevado por el propio Dios a implicarse en la diferencia, y con la separación de las potencias que habían tenido parte en el criminal, se emprendió también la reconciliación, de manera que las Euménides fueran honradas por ese pueblo como potencias divinas y que tuvieran entonces su sede en la ciudad, de suerte que, desde el altar erigido a ellas en la parte baja de la ciudad, gozara su salvaje naturaleza de la intuición de Atenea, entronizada en lo alto de la ciudadela [la Acrópolis] frente a ese altar, y se calmara por este medio.» (4: 459).

Resulta muy interesante comparar, siquiera sea brevemente, la nueva dirección que –como cabe entrever por el texto– está tomando resueltamente Hegel, con la noción que de la tragedia presenta Schelling. Para éste, se trata del enfrentamiento entre dos esferas que reivindican, con igual derecho, ser cada una de ellas infinita y absoluta: el Sujeto y el Objeto, con sus respectivos atributos de «libertad» y de «necesidad» (en términos míticos: como «despejada luminosidad» y «cerrada tiniebla»), siendo un individuo el que, mediante una necesaria acción culpable (de modo que aquél es presentado paradójicamente como «inocente culpable»: *PhK* 1/5, 699), inmiscuye la «luz» en las «tinieblas» (diferenciándolas, y diferenciando de consuno –como por un prisma– a la luz misma: por eso hablamos del crimen como de una «infracción»), «exteriorizando» así, *alienando* a la luz –hasta entonces indiferenciada– en el corazón de las tinieblas, y luego –mediante la aceptación de un merecido «castigo»– interiorizando en su propio corazón luminoso a las tinieblas.

Este perfecto quiasmo por reciprocidad deja ver, así, la oculta mismidad de las dos esferas o potencias, que ahora reconocen su común Identidad en una Indiferencia compuesta de mutuas diferencias que se suprimen en su contraposición. Sin embargo, ese reconocimiento perfecto se hace a costa de la muerte del «inocente culpable». Tal es la norma de la tragedia, salvo en el caso justamente de Orestes, el cual es sin embargo salvado *externamente* –no lo olvidemos– en virtud de un Tribunal Supremo, más alto que el Juzgado de Primera Instancia; en términos hegelianos –desatendidos aquí significativamente, por Schelling–: la manera «humana» de ser del pueblo ateniense se había negado a tomar una decisión, sancionada en cambio por la manera «divina» de ser de ese mismo pueblo.

La verdad es que Schelling no sabe muy bien qué hacer con este caso excepcional: su doctrina del Punto de Indiferencia (perfecta identidad entre Naturaleza e Inteligencia) implica la necesaria muerte del individuo, voluntariamente querida por él, a fin de reconciliar «homeostáticamente» a las potencias en conflicto. Sólo en esa muerte se halla la libertad. Y así, según Schelling, el héroe trágico: «pasa justamente en el momento del sufrimiento *supremo* a la más alta liberación y a la más alta carencia de sufrimiento» (*PhK* 1/5, 698). De modo que la decisión de Atenea de salvar a Orestes no puede tener para Schelling más significado que el de un *deus ex machina*: un perdón gracioso que no debiera alterar la indiferencia, en la Vida absoluta, de las dos potencias conciliadas.

En cambio, lo que en Schelling supone una mera excepción a la norma general resulta decisivo para Hegel: el «caso» Orestes pone en efecto a la vista la transformación de la «potencia» del derecho –las Furias, representantes de la naturaleza, con su viejísimo y feroz código del «ojo por ojo y diente por diente»– en derecho constituido, a través de la sanción del pueblo, legalmente organizado como Areópago y presidido por la diosa Atenea. Esa transformación «destruye» simbólicamente todo *iusnaturalismo*: es verdad que el derecho surge de la naturaleza (lesionada por el crimen); pero se revuelve con-

tra ella y la reprime absolutamente. El espíritu obra, en este sentido, como Orestes: ha de «matar» fuera de sí (a través del trabajo del burgués) y dentro de sí (a través de la abnegación del guerrero) el origen del que procede. De manera que si la «salvación» significaba para Schelling *restitutio in Unum:* «reintegración» y vuelta al equilibrio entre potencias, para Hegel significa en cambio elevación absoluta sobre la naturaleza. Pues lo decisivo, el punto de no retorno que cruza ahora resueltamente Hegel y lo hace ser, ya para siempre, el pensador «Hegel», es que: *«el espíritu [es] más alto que la naturaleza.»* (4: 464; subr. mío). La vida ética es más alta que el destino: con ello se desecha definitivamente todo intento de recuperar el mundo griego y sus mitos para explicar la sociedad burguesa y la constitución moderna del Estado. Como si dijéramos: el final de la *Orestia* es la autosupresión (*Selbstaufhebung*) de Grecia.

Por eso no es irrelevante que, en estos pasajes, Hegel emplee indistintamente *Tragödie* y *Trauerspiel*, ese término exclusivo de un género moderno específicamente alemán, iniciado por Lessing y perfeccionado por Schiller (literalmente: «drama luctuoso»). La «tragedia» hegeliana es más cristiana que griega: en Jena, Hegel está abandonando rápidamente los restos de «grecomanía», propios de su época de preceptor. Es más, de acuerdo al sentido íntimo del *Trauerspiel*, Hegel utilizará el caso de Orestes como una *alegoría* de aquello que le falta al Estado (como al «joven rico» de la parábola cristiana) *para ser perfecto*. Pues para los griegos (y todavía en cierto modo para Schiller y para Schelling) la tragedia lo es de Edipo, de Antígona, de Orestes. En Hegel, la tragedia o *Trauerspiel* es del Absoluto. Según la primera interpretación, es el héroe quien sucumbe (o es salvado externamente), con el fin de que se reúnan libertad y necesidad en el Destino o, con mayor perfección, en la Vida. En la segunda, tanto el Destino (Apolo, que había implicado –forzándolo «desde fuera»– a Orestes en la diferencialidad natural) como la Vida misma (las Erinnias) han de irse literalmente «al fondo» (*zugrunde gehen*)[881]. Especialmente llamativo es el caso de las Erinnias (la Naturaleza), pues en ellas se transfigura –cual Ave Fénix– su salvaje naturaleza en deidades bienhechoras, «domésticas» o, mejor, «domesticadas» (Euménides), para que el Espíritu Absoluto y el espíritu finito se reconcilien y «salven» en base al sacrificio de esa Vida que, así, pasa a ocupar –en la geografía mítica hegeliana– la parte *baja* de la ciudad[882].

Naturalmente, a Hegel no se le escapa que está violentando el sentido de un mito propio del mundo griego para ilustrar la «tragedia» moderna, es decir: la necesaria colisión entre los intereses privados de la sociedad civil y la *res publica* defendida por el poder político (*Staatsgewalt*). En las ulteriores *Lecciones de estética* volverá a ubicar por ello, consecuentemente, el «caso» de Orestes en el inicio del Estado, mientras que en el *Naturrechtsaufsatz* es traído en cambio a colación como imagen de la compleción y culminación estatal, a saber: la subordinación de la sociedad civil al «nuevo» Estado. En el mundo moderno, en efecto, esa sociedad ha destruido el ideal platónico de la *pólis*, constituida por dos estamentos: los hombres libres (dispuestos a la muerte en nombre de su dignidad personal y autonomía) y los no libres: por un lado los comerciantes y artesanos (los «esclavos» resultantes de la lucha a muerte por el reconocimiento), y por otro los campesinos, la base «natural» de la comunidad, afincada en la tierra y por tanto

---

[881] La expresión alemana significa habitualmente: «perecer», «morir». Hegel jugará con el doble sentido (etimológico y coloquial) en *WdL*.

[882] Es muy esclarecedor leer este texto en paralelo con los de la *Ciencia de la Lógica* relativos al paso de la Lógica de la Esencia a la del Concepto –con el consiguiente «hundimiento» del Destino, de la ciega necesidad– o, «con mayor perfección», al paso de la Idea de la Vida a la Idea del Conocer –que culmina notoriamente en la Idea del Bien–.

igualmente dispuesta a la muerte: pero a una muerte sólo natural, casi animal, anterior a la lucha por el reconocimiento que escindiera –y creara– a la sociedad civil en dos estamentos. Los comerciantes e industriales tienden ahora a nivelar lo más alto (la libertad superadora de la muerte violenta) y lo más bajo (el *instrumentum vocale* de Varrón, sujeto a la muerte natural) en una clase única, regida por los prncipios revolucionarios de «universalidad e igualdad» (4: 456). Esa «mate igualdad (*Gleichgültigkeit*) de la *vida privada*» (4: 457) es la base actual de la *burguesía*, universalmente expandida gracias al derecho formal y la conversión de la naturaleza, trabajada y formada (*formirte*) absolutamente en muertas particularidades, objeto ulteriormente de intercambio contractual

Por el contrario, la nueva clase dirigente –míticamente representada por Orestes– ha de aprender a convivir desde ahora con la posibilidad de una muerte violenta y *propia* en recuerdo de esa muerte natural, de ese voluntario renegar del propio origen, ahora interiorizado para siempre en su alma (la sombra de la madre muerta): esta mortal «represión de la muerte» no está desde luego dirigida a la mera defensa del derecho abstracto de la sociedad civil (algo que el burgués, en cuanto tal, nunca hará), sino que incita a la lucha como *citoyen* en favor del Todo de la sociedad política configurada en Estado: como sabemos, el nuevo y más perfecto Individuo (un universal concreto). Y así, los rasgos de Orestes se van confundiendo con los de «ese Teseo» deseado ardientemente en *La constitución de Alemania*. Con una diferencia esencial, empero. En ese escrito, la intervención del Conquistador no dejaba de ser un *pium desiderium*, un *deus ex machina* para acabar con una situación política insostenible. En cambio, el nuevo héroe del *Naturrechtsaufsatz* anuncia ya un planteamiento sistemático del problema, e incluso una jerarquía de los estratos en juego. En efecto, la reconciliación política no es sino una *determinación*, restringida a lo ético, de ese *Trauerspiel* que «el Absoluto juega eternamente consigo mismo» (4: 458); no supone pues la reconciliación absoluta. En lo político, la eticidad reconoce el derecho de la «naturaleza inorgánica», vista ahora como una parte de sí misma. Lo Viviente concede consecuentemente a ese derecho «una parte de sí y lo sacrifica a la muerte». ¡Pero sólo una parte, no la integridad del Absoluto «que se engendra eternamente en la objetividad»! (*ibid.*). Por el contrario, la verdadera e íntegra reconciliación exige, no sólo la conciliación exterior de entendimiento con sus propias obras –en una «reflexión absoluta» que tiñe de precariedad y mortalidad los bienes del burgués–, sino también una conciliación, una identificación interior del sujeto moral con el Objeto divino.[illegible] Una identificación *especulativa*, consciente, que el sano sentido común no puede sino ver como «destrucción de lo divino» (*Differenzschrift*; G.W. 4: 21).

Al hilo de esta interpretación, bien se aprecian ahora las limitaciones del «caso Orestes». El desenlace de las *Euménides* no nos sirve para alcanzar una «Indiferencia» absoluta[illegible], o sea: para acceder a una verdadera Identidad espiritual de la identidad abstracta (la propia del entendimiento) y de la no–identidad igualmente abstracta (la naturaleza) ¡Orestes no es ni la singularización intensísima de la generalidad del pueblo ateniense: el Areópago –vale decir, no es el «Teseo» germánico ni el Napoleón francés–, ni es mucho menos Atenea, esa divina «manera de ser» o *Stimmung* del Pueblo! Para acercarnos pues a esa Identificación suprema, absoluta, tenemos que volvernos a un sacrificio más alto: el cumplido ya históricamente por la muerte en cruz de Cristo, el Hombre–Dios. El cristianismo degenerado, burgués, se encapsula físicamente en el inte-

[illegible] Como si dijéramos: una conciliación por *Aufhebung* de los movimientos contrapuestos de Kant y Jacobi, ya lograda por demás –pero solo en un respecto abstracto, subjetivo– por Fichte, como vimos al examinar *Creer y saber*.

[illegible] Por seguir todavía con la inadecuada terminología schellingiana que Hegel continúa utilizando; cf. 4: 458.

rior del amoroso e inefable *commercium* de su «alma bella» con su Objeto (un Objeto que tiene contradictoriamente por trascendente, y hacia el cual se consume en sus soñadores y estériles anhelos), mientras deja suelto el otro lado: el de la *Privatleben*, parcelando y reificando el mundo, y alienándose en él. Por eso, clama contra el pensamiento especulativo cuando éste anuncia como tarea suprema de la filosofía la exigencia de Identidad absoluta en ambos respectos (lo cual implica la aceptación de una muerte doble, la natural y la del entendimiento). Y, como no podía ser menos, *entiende* esa exigencia de «unificación de lo que estaba separado en la fe» como «una atrocidad» (*Diff*. 4: 21). ¡Y sin embargo, esa «destrucción de lo divino» que la fe del burgués condena como blasfemia ha tenido ya lugar, *de una vez por todas*, y es el mismísimo principio de su fe, expuesto en la *theologia crucis* luterana! En Cristo no ha muerto simplemente el individuo Jesús de Nazareth (si así fuere, seguiríamos en la tragedia griega, por compensación e interpenetración de potencias en detrimento del singular). En Cristo ha muerto –y sigue muerto– el propio Dios, entendido como Principio abstracto y separado: *Gott selbst ist tot* (*Glauben und Wissen*; G.W. 4: 414). Ha muerto, por decirlo míticamente, la *moira* griega, el *neutrum* divino.

De esa Tragedia del Absoluto nos habla la llamada *Fortsetzung des «Systems der Sittlichkeit»*, de 1803 (Continuación del «Sistema de la eticidad», recogida por Hoffmeister en su compilación de *Dokumente)*, en la que efectivamente se reúnen en el punto más alto los dos respectos de *Creer y saber* y del *Naturrechtsaufsatz*. Un punto que luego será abandonado por Hegel, tras la dura lección de la Restauración política y el asentamiento definitivo de la burguesía (baste recordar al efecto su temor ante la *Julirevolution* de 1830). Pero en Jena, cuando Hegel creía que esa magnífica y turbulenta época sufría de los dolores de parto de un «tiempo nuevo», dejó constancia –en un colosal esfuerzo, paralelo en intención a los contemporáneos de Novalis, Schleiermacher y Hölderlin, pero mucho más complejo– del anhelo de una reconciliación total y definitiva, y no solamente en el pensamiento, como confesaría después, resignadamente, en el Manuscrito de las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1821. Por el contrario, entonces creía Hegel en la posibilidad del «rejuvenecimiento del mundo», es decir, en la *Verjüngungsfest* (por decirlo con términos de Schleiermacher y Novalis) de Dios, el Hombre y la Naturaleza: en ese Día de la Fiesta (*Festtag*) se habrían de reconiliar íntimamente, y para siempre, las dos más altas determinaciones de este *Trauerspiel*.

Entonces quedará transfigurada por un lado la tragedia en lo ético, en la cual, como reconoce Hegel, la reconciliación era sólo objetiva (por seguir con la alegoría: el pueblo de Atenas engloba y toma a su cargo –como *segunda naturaleza:* el Estado– el salvajismo natural de las diferencias y la libertad indiferenciada del derecho abstracto). De este modo: «la naturaleza queda santificada, pero no por un espíritu propio; está reconciliada, pero sigue siendo de por sí algo profano, como antes. La consagración viene de algo exterior». (*Dok*., 324). En efecto, la reconciliación de Orestes (en cuanto individuo natural que reniega de su propia origen) con las Euménides (en cuanto potencia natural universal) tuvo lugar por obra de Atenea. Pero también del otro lado, del subjetivo o cristiano, será necesario asumir entonces, hacerse cargo –superándola– de la tragedia propia del protestantismo (la muerte de Cristo, sentida como unilateral «persistencia del dolor infinito en lo Sagrado»: *Dok*., 324). Esa reconciliación final no puede ser ya cumplida ni en lo político ni en lo religioso (en el sentido subjetivo, protestante), sino que será obra de la Filosofía Especulativa. Por ella volverá a ganar: «la razón su carácter vital (*Lebendigkeit)* y la naturaleza su espíritu.»

Podemos considerar estos pasajes como el canto del cisne de aquel Programa que, a principios de 1797, forjaran los tres amigos del *Stift* de Tubinga. En efecto, al igual que

en el *Ältestes Systemprogramm*, aquí reaparece el ideal de una *nueva Religión*, en la que se funden efectivamente y sin resto el ideal político (la instauración del Estado como asunción –*Aufhebung*– de la sociedad civil, que a su vez había suprimido y conservado –*Aufhebung*, de nuevo– la *polis* griega) y el ideal religioso. Todavía en el *Differenzschrift* aparecían yuxtapuestos el Arte (que es ya en verdad Religión, en cuanto «movimiento vivo» que es «producto de una multitud, de un genio universal»[885]) y la Especulación (en cuanto «razón subjetiva que asume la objetividad y lo carente de conciencia»: *Diff.* 4: 75). Dos años después, ambos puntos (el político, como Absoluto Sujeto–Objeto objetivo y el filosófico, como Absoluto Sujeto–Objeto subjetivo) se identifican «en una *nueva Religión*, en la cual es recogido el dolor infinito y la íntegra gravedad de su oposición, pero ya no enturbiado, puramente disuelto, a saber: cuando haya un *pueblo libre* y haya reencontrado la razón su propia realidad en un espíritu ético que tenga la audacia *de darse en su propio suelo y por su propia majestad su configuración religiosa*». (*Dok.*, 324).

Los eruditos conocedores de Hegel nos advierten de que tomemos con cuidado esas manifestaciones, recogidas por Rosenkranz, Haym y, finalmente, Hoffmeister, y por tanto susceptibles de haber sufrido manipulación (el manuscrito se ha perdido). Seguramente tienen razón. «Eso» no es «Hegel». No, desde luego, el Hegel al uso. Pero, en un período tan breve como increíblemente fecundo (sólo dos años: de 1801 a 1803), y en la *celeberrima Salana*, Hegel sí se movió en una dirección que iba más allá de Schelling y que correspondía, con la potencia del pensamiento, al «corazón firme» de su amigo Hölderlin. Lo demás es historia. Pero ya no Historia Sagrada. A partir de 1803, a Hölderlin le empezará a rondar la locura. Hegel, por su parte, se refugiará en una razón vuelta hacia lo lógico, capaz de soportar los horrores del mundo objetivo. La Naturaleza había perdido su oportunidad de redención, y el Espíritu la de reconciliación plena consigo mismo y con su propio fondo natural, salvo en el puro y absoluto Saber de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel ha llegado a su «mayoría de edad». Pero eso supone la dolorosa renuncia a los ideales de juventud. Desde ahora, sólo en la filosofía econtrará él la reconciliación, y no en el mundo real. Dejado de la mano del filósofo, el hombre concreto (un hombre que ya no se parece a Orestes), el sucesor desorientado de las figuras del *bourgeois* y el *citoyen* continúa sufriendo, muriendo y matando sin saber a ciencia cierta la razón (astutamente vedada para él) de tan duro destino, mientras la naturaleza exterior es devastada, y la interior ultrajada y colonizada. Pero para el filósofo, más alta, más ardua y dolorosa que la tragedia del Absoluto resulta la *comprensión de lo que es*.

VI.4.3.– Hacia el saber enciclopédico – Los proyectos jenenses de sistema.

En el mundillo académico de los especialistas en Hegel se produjo una fuerte conmoción cuando, hace unos veinte años, comenzaron a publicarse –dentro de la edición canónica– los proyectos jenenses de sistema.[886] No era para menos: la edición de estos

[885] Recuérdense los dos respectos o «maneras» de ser del Pueblo de Atenas: «humana» (el Areópago) y «divina» (Atenea).

[886] Recogidos en G.W. 6 (Curso de 1803/04; 1975), G.W. 7 (Curso de 1804/05: el más importante; 1971) y G.W. 8 (Curso de 1805/06; 1976; de este último curso hay una óptima ed., a cargo de J.M. Ripalda: *Filosofía real*. F.C.E. México 1984, completada por su: *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel*. UNED/FCE. Madrid 1993). La cronología de los textos ha sido definitivamente fijada por Heinz Kimmerle: una labor tan exhaustiva como modélica. Continúa pendiente la publicación de G.W. 5, que debe recoger fragmentos entre 1801 y 1803. Citaremos los cursos según sus fechas, seguidas por núm. de vol. y pág.– Ciertamente, existían desde 1923 y 1930 eds. de Georg Lasson de algunos de estos manuscritos, las cuales aún circulan, bajo el título respectivo de: *Jenaer Realphilosophie* (1805/06). Hamburgo 1969, y: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1804/05). Hamburgo 1967. Pero se trata de ediciones incompletas, mal datadas e incorrectamente interpretadas, condenadas a desaparecer.

manuscritos fragmentarios rompía de una vez para siempre la imagen del pensador sistemático y orondo, que habría edificado todo el saber de nueva planta y como de golpe. Ciertamente, gracias a la abnegada labor de Karl Rosenkranz se conocían también los cursos impartidos por Hegel en el *Gymnasium* de Nuremberg[888]. Pero se trata de apuntes preparatorios de la Gran Lógica (1812/1816) y de la Enciclopedia de Heidelberg (1817), de gran valor didáctico[889] y filológico[890], pero que poco nuevo aportan desde una perspectiva estrictamente filosófica. En cambio, los esbozos de Jena no pueden considerarse como una mera preparación al sistema maduro: tienen valor autónomo y presentan concepciones exclusivas del período; y no sólo en la ordenación y arquitectura enciclopédica, sino también desde un punto de vista doctrinal.[891]

Hasta 1803, las obras que conocemos eran fundamentalmente *críticas:* en ellas se presentaban las concepciones de Hegel de manera indirecta, al hilo de una controversia que bien puede considerarse como global (pues que barre todos los campos y critica a casi todos los autores de nota)[892], o bien las revestía de terminología schellingiana. Y ya hemos visto que Hegel –cual nuevo Platón– solía acudir al mito griego (Teseo, Orestes) o a imágenes cristianas para expresar convicciones propias. Pero a partir de esa fecha[893] nos hallamos ante un pensador sistemático, y no meramente enciclopédico[894]: de las

---

[887] En hazaña aún más portentosa que la del parto de Atenea. Al fin, ésta habría surgido ya mayorcita y con todas sus armas de la cabeza de Zeus, mientras que las grandes obras de Hegel habrían salido de su propia cabeza.

[888] Rosenkranz los llamó *Philosophische Propedäutik* (Apuntes de Cursos, corregidos por el propio Hegel, de 1808 a 1811); la edición más fiable (hasta que aparezca G.W. 10) es la de W., vol. 4. Hay una meritoria tr. de E. Vásquez, *Propedéutica filosófica*. Equinoccio. Univ. Simón Bolívar. Caracas 1980.

[889] Si los alumnos de Bachillerato de Hegel los entendieron (¡cosa por demás bastante improbable!), ¿cómo no los va a entender un estudiante actual de Universidad, como preparación al estudio de las grandes obras, mucho más arduas? De todas formas, un *caveat* contra esta optimista presunción fue insinuado por el propio Hegel, al escribir a Niethammer que tenía grandes dificultades para exponer en sus clases lo verdaderamente genuino y nuevo de su concepción, a saber: lo *especulativo*, «que yo, en efecto, si lo tomo en su sentido más estricto, considero demasiado difícil para la enseñanza secundaria (*Gymnasialunterricht*)»; y sigue diciendo que tal dificultad afecta a su propia capacidad como profesor: «pues no sé cómo apañármelas con ello [con lo especulativo] (por lo que a los oyentes respecta) ni sin ello (por lo que a mí respecta).» (Carta de 20 diciembre 1812; Br. I, 428).

[890] Constituyen un precioso eslabón entre la *Fenomenología* y la *Lógica* (y aunque de interés menor, también anuncian la primera ed. de la *Enciclopedia*), y muestran los continuos tanteos de Hegel por lograr una versión definitiva de su sistema (p.ej., en los Apuntes para el Curso de la Clase Media intentó Hegel pasar de la lógica de la esencia a la del concepto por medio de un análisis crítico de las antinomias kantianas; también son muy interesantes sus vacilaciones sobre el inicio enciclopédico: unas veces se comienza con una introducción epistemológica –extractos de la *Fenomenología*, hasta los correspondiente al cap. IV de esa obra– y otras directamente con la *Lógica*: la ordenación definitiva).

[891] Hasta el punto de que algunos intérpretes prefieren el sistema de Jena al de Berlín (quizá con alguna exageración, y llevados en alguna medida por la revalorización que Habermas ha hecho del *System der Sittlichkeit* y del entero período, por entender que en él se reivindica la *intersubjetividad*, y no la subjetividad de la autoconciencia).

[892] Con dos excepciones muy significativas: Novalis (de quien no podía no haber oído hablar, dadas las conexiones de éste con Schelling en el Círculo de Jena; de todas formas, su obra filosóficamente más importante: *Die Christenheit oder Europa*, quedó inédita hasta 1826) y su antes íntimo amigo Hölderlin (sólo al inicio del Ms. sobre *Filosofía del espíritu* –1805/06– puede encontrarse una crítica velada a éste).

[893] Recuérdese que Schelling abandonó Jena en 1804. La coincidencia de fechas no es seguramente baladí.

[894] En las Universidades alemanas de la época se exigía que las clases fueran impartidas en base a un Manual (como soporte de las explicaciones, o *Unterlage*). Hasta el final de su actividad académica el gran Kant, por ejemplo, no tuvo inconveniente en dictar sus lecciones en base a manuales ajenos (incluso de adversarios, como Eberhard). Hegel, en cambio, tuvo desde el principio la ambición de dictar a partir de sus propios apuntes (dilatando, eso sí, como ya sabemos, la publicación del Manual correspondiente). La distinción entre «enciclopedia» y «sistema» es por demás clave: enciclopedias había muchas, y seguían más o menos el orden acostumbrado (lógica, metafísica, psicología, filosofía de la naturaleza, ética, derecho y religión). Pero presentaban

contradicciones internas, implícitas al inicio, debe ir surgiendo de un modo articulado todo el cuerpo del saber existente, hasta que el final coincida de nuevo con el inicio, ahora exhaustivamente expuesto, henchido de determinaciones y sin embargo único, al haber ido asumiendo esas determinaciones como negaciones. Tal es, notoriamente, el núcleo del método dialéctico.

Ahora bien, antes de zambullirnos en las heladas profundidades de la lógica y la metafísica, seríamos reos del nefando pecado –tan denostado por Hegel– de la yuxtaposición arbitraria de temas (al estilo de: «Tras haber estudiado las concepciones histórico–políticas, ahora vamos a examinar las relativas a la lógica») si no dijéramos unas palabras sobre la estrecha conexión entre política y metafísica en el Hegel de Jena. Lamentablemente, esa conexión viene explicitada en fragmentos de 1801/02 todavía inaccesibles. Pero un importante ensayo de Manfred Baum[895] aporta algunas citas relevantes del todavía inédito volumen 5 de la edición académica (págs. 16a–17a del manuscrito). Como veremos con mayor extensión al estudiar el Curso de 1804/05, un rasgo exclusivo del período jenense es la clara distinción entre lógica y metafísica establecida entonces por Hegel. Las dos disciplinas son consideradas como ciencias de la Idea pura (entendiendo por tal la absoluta identidad de lo contrapuesto, pero en cuanto que contrapuesto, contra la «Indiferencia» schellingiana, en cuya noche «de vacas negras» parecen anularse todos los opuestos). En tal sentido, las dos pueden ser vistas como absolutamente *coextensivas*, pues que tienen una «materia» común: las determinaciones onto–lógicas del pensar. Ahora bien, la primera presenta esas determinaciones como «formas finitas», esto es: bajo la figura de la *finitud* (entendiendo por tal, como ya en Spinoza, el no ser en sí y para sí, sino estar determinadas unas por otras). Así, lo Uno *parece* tener sentido de por sí, sin necesidad de remitirse para ello a lo Mucho; *parece* que podría pensarse en la sustancia con independencia de sus accidentes, etc. Así es como son expuestas en efecto las formas del pensamiento por la lógica *del entendimiento* o de la *reflexión finita* (es decir, así es como pensamos todos nosotros, ingenuamente). Y sin embargo, Kant –y con mayor rigor y audacia Fichte– habían ya descubierto la posibilidad de *deducción de las categorías*, como sabemos, utilizando la dialéctica. De la misma manera procederá Hegel en su Lógica jenense: lo importante no son los supuestamente fijados «casilleros» lógicos, sino las *maneras en que se enlazan* (recuérdese la *Verbindung* kantiana). Ahora bien, esas formas son conectadas todavía en la Lógica, como desde fuera, por lo que Hegel llama *«nuestra reflexión»* (ya anticipada en el *Differenzschrift* y expuesta luego en todo su esplendor en la *Fenomenología)*, es decir: como si fuera el «instinto» lógico del lector el que «cayera en la cuenta» de las distintas transiciones. Y sin embargo, «nuestra reflexión» responde ocultamente a la guía de una *reflexión inmanente* a las contradicciones internas de esas mismas formas –aparentemente petrificadas–, de modo que, según va avanzando el curso lógico, esas determinaciones finitas van siendo destruidas, al ser «puestas» como *idénticas* (la identidad en y de su propia diferencialidad, no en cambio –insistamos en ello– su indiferencia), de manera que, al cabo, «nuestra reflexión» y la «reflexión inmanente a la Cosa» convergen absolutamente: esa «reflexión absoluta» es la *especulación*, el verdadero conocimiento racional: el conocimiento

---

por lo común esas materias de manera «mecánica» y externa (Hegel se burlará donosamente de esta falta de «cohesión interna, necesaria» en autores cuyos «apartados no están sino yuxtapuestos, como en un registro, y la entera transición consiste en que en un momento se dice: *Segundo capítulo*; o bien: *«ahora vamos a ocuparnos* de los juicios», y así.» *WdL 11: 26; de todas formas, no han cambiado mucho las cosas desde entonces)*.

Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel. En: *D. Henrich / K. Düsing (eds.), Hegel in Jena*. Bonn 1980 (ver especialmente pp. 122–3).

del Absoluto, propio de la Metafísica. Esta, por su parte, no «enseña» nada distinto a lo ya conocido –y dialécticamente anulado– por la Lógica: ve lo mismo (ve el Todo), pero justamente como una *íntegra totalidad* (recuérdese el carácter incondicionado de la Idea kantiana). La Idea (esto es: la concreción en que la razón «ve», intuye el Absoluto) no es pues un concepto superior (y menos una Cosa trascendente): si lo fuese, tendría al lado, exteriormente, a otros conceptos (o a otras cosas), con lo que ya no sería el pensamiento *del* (genitivo subjetivo y objetivo) Absoluto[896]. La Idea es la identidad suprema de las formas contrapuestas del entendimiento: la articulación incondicionada de todo cuanto la lógica veía como determinado.

Y bien, ¿qué tiene todo esto que ver con la política, con la vida ética de un pueblo? Para Hegel, absolutamente todo. Los «inicios finitos» del filosofar (Fr. 3 del Ms.: 17a) –o sea: la lógica como *introducción a la filosofía*– están relacionados con el conocimiento infinito e incondicionado de manera exactamente simétrica a la actitud que un sujeto (sea un individuo o un estamento particular) tiene con la formación histórica de un Pueblo, entendido como totalidad. En lo político se trata pues de licuar las formas *enfrentadas* (por ejemplo: del «burgués» frente al «ciudadano») para que, dentro del reconocimiento de sus particularidades (como los estadículos dentro del renovado Imperio alemán), se aúnen y mancomunen, formando un Estado. Por eso, el estado de necesidad de la filosofía no solamente corresponde al hecho de que haya de comenzar ésta por la lógica del entendimiento en el ámbito teórico, sino que esa «indigencia» está aconteciendo de manera bien real en medio de la *crisis* de una «forma ética antigua» y dentro de una nación dividida, como Alemania. Se piensa de determinada manera porque se vive ética y políticamente de determinada manera (nada más lejos pues de Hegel que establecer verdades «eternas», metafísicamente válidas para todas las épocas y para todos los hombres)[897]. Y la

---

[896] Por decirlo en lenguaje representativo: ésta es la gran dificultad con la que el pensamiento cristiano se ha enfrentado siempre a la idea de la «relación» entre Dios y la Creación. El expediente tomista: que las creaturas están en relación a Dios, pero Este no lo está con sus creaturas (o sea, que podría pasárselas muy bien solo y aislado) es todo menos convincente, por pío que sea. Pero menos plausible aún es el panteísmo. Ya hemos visto cómo Schelling se enfrentaba valientemente a la dificultad en el *Freiheitsschrift*. Hegel dará una contestación al respecto mucho más compleja y difícil. En todo caso, bien se ve que la dicotomía: o trascendencia o inmanencia, se queda como poco en el ámbito del entendimiento *fijista*, como si cada uno de esos términos tuviera sentido por sí solo: pero si algo se «trasciende», se va entonces *más allá* de ello, con lo que ya tenemos una relación entre lo trascendente y lo trascendido (y no una mera «referencia» *one way*); y si algo es «inmanente», lo es a otra cosa distinta de él (en la que inhiere y está, por así decir, «alojado»), de modo que es estúpido declarar, por caso: «Todo es Dios». Aún menos convincente es la «solución» unilateral, bien sea la del espiritualismo («Sólo existe Dios, y no el Mundo»: habría que explicar entonces por qué creemos vivir en un mundo *plural*, en un *universo*, y por qué creemos en nuestra propia y separada existencia) o la del ateísmo («No hay Dios, sino solamente el Mundo»: habría que aclarar entonces por qué entendemos este «montón» de cosas como *el* Mundo, el único *universo*, y consideramos a nuestros estados psicosomáticos como propios de un mismo «Yo»). Por fin, el *nihilismo* (reactivo, no el nietzscheano, por ejemplo) no es solución alguna, sino la muerte –por pereza y cobardía– del pensamiento y la razón.

[897] Sin embargo, debe desecharse todo «relativismo cultural» en el caso de Hegel. En efecto, y como veremos en el proceso fenomenológico, si realmente quiere un pueblo, sin dejar de ser singular, estar a la altura del «espíritu del mundo», ha de recoger en su seno, transformándola y transformándose, toda la riquísima herencia cultural del pasado, de modo que la retroacción de este deseo de formación sobre épocas y figuras anteriores haga que éstas proyecten sobre el propio tiempo posibilidades hasta entonces inéditas de mancomunidad, haciendo así que ese pueblo se torne realmente en un Estado. Y más: sólo a través de la elevación de ese «bucle de retroalimentación», de esa compaginación del pasado en un presente intenso (al igual que los conceptos de la lógica se articulan en la Idea de la metafísicas), podrá ese Estado rebasar el estrecho –y siempre belicoso– sentimiento nacionalista y, a través del arte, la religión y la filosofía, establecer relaciones fecundas con los demás Estados. Hegel admitirá desde luego una *supraestatalidad*: sólo que ésta no se dará ya en el ámbito político (como deseaba Kant), sino en eso que hoy denominaríamos «cultura superior» y que él llamaba «Espíritu absoluto».

necesidad de pasar de la lógica del entendimiento a la metafísica corresponde así exactamente al paso de una «formación cultural» *(Bildung)* cuya «naturaleza ética» ha quedado envejecida y hecha pedazos, a una nueva «configuración» *(Gestalt)*. De manera análoga a como la transición –y progresiva aniquilación– de las formas lógicamente contrapuestas es obra *prima facie* de «nuestra reflexión», así también son necesarios forjadores de la nueva *Gestalt*: «grandes espíritus» que estén «purificados de todas las particularidades de la configuración precedente» (16a), como el «conquistador» *(Eroberer)* anhelado en *La configuración de Alemania*; unos «espíritus» purificados de toda mezquina atención a intereses restringidos *(Beschranktheit)* por haber reconocido (como el Orestes del *Naturrechtsaufsatz)* al Todo de la naturaleza –tanto física (subordinada) como ética (que tiene la égida, como Atenea)– en su respectiva y jerarquizada *Totalitat*.

Y ese reconocimiento se enseña y se inculca: primero, haciendo que el futuro gobernante aprenda por lo pronto a deponer su singularidad, doblegando su procedencia «natural» ante el Destino (como Orestes obedeció a Apolo, matando a su madre Clitemnestra), de acuerdo con la *Thesis* X de la Habilitación: *Principium* (¡pero sólo eso: inicio!) *cientiam moralis est reverentia fato habenda*[898]; y luego, así purificado el héroe, haciendo ver a éste la interna racionalidad de esa acción (como Atenea; y desde un punto de vista lógico: dejando emerger progresivamente la «reflexión inmanente» desde lo que parecía ser «nuestra reflexión»), hasta que los principios de la «eticidad absoluta» y el *pathos* del héroe se fundan estrechamente (de la misma manera que la reflexión subjetiva –externa– y la objetiva –interna– acaban por identificarse en la «reflexión absoluta»: en la *especulación)*. Por eso, muy platónicamente, y en un gesto típico de la *hybris* del filósofo por «guiar al Guía»[899], Hegel reivindica a la filosofía como la escuela en que ha de ser formado *(gebildet)* el héroe encargado de destruir la envejecida forma del *Weltgeist* (de ahí la encendida loa a Maquiavelo en el *Naturrechtsaufsatz)*. En efecto, lo que hace la filosofía *ad extra*, lo cumple ella misma en su entraña al acoger lo infinito como tema único de la Metafísica, aniquilando las finitudes y contraposiciones particulares que formaban el contenido de la lógica: quien filosofa aprende a desprenderse de su subjetividad singular y del carácter *determinado* (y por ende restringido) de su punto de vista –tal es el valor didáctico, subjetivo, de la *introducción* lógica a la filosofía– porque al mismo tiempo aprecia cómo la lógica, en su dialéctica interna, remueve los obstáculos que la reflexión ponía a la especulación metafísica –tal es el valor propedéutico, objetivo, de la lógica–. Hegel insiste, al respecto, en el estrecho paralelismo de esta doble «introducción» con el proceso histórico, formador de la eticidad de un pueblo, a través de una doble figura ejemplar: el filósofo y el guerrero gobernante (Aristóteles y Alejandro, según el tópico). ¡Nada de «lechuza de Minerva», pues, en el período jenense! De la misma manera que asciende en el firmamento político, irresistible, la figura de Napoleón, así ve Hegel aproximarse el parto de la nueva época. Y el partero será, como otrora lo fuera Sócrates, el filósofo: lógico–metafísico *ad intra* y económico–político *ad*

---

[898] Ya en la *Fenomenología*, Hegel, más atento desde ahora a lo judeo–cristiano que a lo griego, ilustrará ese inicio de absoluta obediencia con el *Salmo* 111,10: «El principio de la sabiduría es temer a Yavé.» (cf. *Pha* 9: 114: «El temor del Señor es el inicio de la sabiduría»).

[899] La idea de «guiar al guía» se prolonga en el interés de los filósofos desde la experiencia desastrosa de Platón en Siracusa –pasando por Voltaire con Federico II, por el Kant de *La paz perpetua* y por Schelling, en Munich– hasta por lo menos la lamentable colaboración de Heidegger con el *Tercer Reich*. Hegel irá después a Berlín con la oculta esperanza de influir desde dentro en la política prusiana. Y aunque el *Kronprinz* lo admirara, no estaban desde luego los tiempos de la Restauración para abrirse a los consejos del filósofo. La experiencia fue un relativo fracaso, del que Hegel nunca se repondrá del todo (en cambio, indirectamente, sí influiría en la política –al menos educativa– de Francia, gracias a la impronta que dejara en Victor Cousin).

extra. La filosofía no es –todavía– mero forense de una época en trance de muerte, sino que debe ayudar activamente (como Apolo) a destruir ese periclitado «espíritu del pueblo» y a liberar las energías de un mundo nuevo (como Atenea, sancionando la *andreía* de Orestes). ¡También la filosofía ha de ser conquistadora![900]

De manera que las aguas de la lógica hegeliana están heladas sólo para quien se acerca a ellas externamente, dispuesto a aprender de memoria una serie de fórmulas. Filosofía y eticidad van unidas. Ahora bien, ¿por dónde empezar el ejercicio de la filosofía? Había al menos tres posibilidades: a) la tradicional –de raigambre aristotélica–, que comenzaba por la *lógica*, en cuanto *organon* del saber; b) la trascendental, que lo hacía situando como base la *experiencia de la conciencia* (ya fuera como en Kant, desplegando primero las condiciones de receptividad del conocimiento, y luego las funciones espontáneas de éste, o bien como hacía Fichte, comenzando por el Yo absoluto y mostrando dialécticamente las contradicciones ínsitas a esa autoposición), y c) la de la *filosofía de la identidad* schellingiana (de resonancias spinozistas), que no admitía un comienzo absoluto, sino la dicotomía de dos vías paralelas e inversas (lo inconsciente ascendiendo a consciencia, la conciencia recogiendo su base inconsciente) cuyo desarrollo dejaba entrever un Punto de Indiferencia, para alcanzar por fin el sistema su punto culminante en el arte y en la religión. Hablando con harta simplicidad, puede decirse que Hegel seguirá el camino «aristotélico» en los Cursos de Jena, comenzando en consecuencia por la lógica, probará la vía kantiano–fichteana de la «filosofía de la conciencia» en la *Fenomenología del espíritu*, y volverá a comenzar por la lógica en el sistema definitivo. Sólo que este esquema es, efectivamente, demasiado simple. En realidad, en cada uno de los «inicios» sistemáticos engloba ya Hegel las vías de sus tres grandes antecesores, con matices.

Así, en los proyectos jenenses, la *lógica* inicial –en un proceso realmente espectacular, y bien complicado– va progresivamente *autodestruyéndose*, mostrando dialécticamente cómo las distintas determinaciones formales son fallidas, pues presuponen una «materia» que sólo al final sale enteramente a la luz como *metafísica* (de manera que el resultado era en realidad el fundamento: como en Aristóteles, lo más cercano «para nosotros» –aquí, las determinaciones del pensar– es en verdad lo más alejado «según naturaleza», de manera que el progreso en aquellas determinaciones va descubriendo paulatinamente esa primacía). Se trata pues de una audaz «restauración» de aquello que la filosofía kantiana creía haber destruido para siempre con la Dialéctica Trascendental: la metafísica. Pero, de nuevo, hay que proceder aquí con suma prudencia. No podemos hablar ya de «metafísica» en sentido tradicional: el descubrimiento kantiano de las falacias contenidas en las «pruebas» de los supuestos Objetos de las Ideas (Alma, Mundo, Dios) es respetado. La «metafísica» jenense no trata de Objetos o «cosas» allende la experiencia, sino que expone articuladamente los «contenidos» globales de los tres ámbitos de la nueva filosofía: el conocer, la objetividad y la subjetividad (yendo pues desde la doctrina de los primeros principios hasta el espíritu absoluto). El espíritu, a su vez, se conoce o intuye a sí mismo en lo otro de sí (esto es, en sus determinaciones). Por ser absoluto, sólo se refiere a sí mismo: pero esa referencia es solamente, todavía, para el espíritu: las determinaciones no «saben» aún que ellas mismas son momentos suyos. De ahí la «exposición» o trasvase del espíritu en todas sus determinaciones como lo otro

[900] Tras la experiencia «gimnasial» de Nuremberg y el ulterior acomodamiento a la actividad académica, Hegel irá templando esta vibrante y belicosa función de la filosofía, en perfecta compaginación con la caída de Napoleón y el «aburguesamiento» de la época. Pero nunca perderá de vista esta estrechísima correspondencia entre filosofía y vida (especialmente ético–política). Hegel no vivía en una torre de marfil, rodeado de «infolios raros y olvidadas ciencias», como Fausto (o como el infausto protagonista de *El cuervo*, de Poe).

de sí mismo, esto es: como naturaleza. La metafísica se «abre» así como *filosofía de la naturaleza*, la cual, a través de sus etapas, va «recordando» por así decir, interiorizando su origen, a la vez que articula y complejifica a éste (desde el sistema solar al organismo animal). Por fin, la *filosofía del espíritu* «repite» en el mundo real (construyéndose el espíritu sobre su base natural) los pasos de la metafísica: al «Conocer» de aquélla corresponde la «Inteligencia y la voluntad», a la «Objetividad» el «Espíritu real» del derecho, la constitución y la organización política, y a la «Subjetividad» el apartado final («Arte, religión y ciencia»), que en el sistema ulterior será denominado: «Espíritu absoluto» (una denominación que en Jena, según lo apuntado, cierra en cambio la Metafísica). Según esto, bien podría señalarse (a efectos de una más fácil comprensión) que, sobre un esquema más o menos tradicional, enciclopédico, Hegel se acerca desde el punto de vista *metodológico* a un enfoque en cierto sentido «neofichteano» (desentrañamiento dialéctico de presupuestos), mientras que –especialmente en la *filosofía real* (la de la naturaleza y la del espíritu)– encontramos un «juego» especular (correspondencia entre momentos) análogo al de Schelling. La gran diferencia con éste es, desde luego, la increíble capacidad hegeliana para edificar una *lógica* (por así decir: para articular el paralelismo entre los dos grandes bloques «reales», que Schelling –y Spinoza– dejaba sólo intuir; y más: para subordinar la naturaleza al espíritu, haciendo actuar retroductivamente las determinaciones lógico–metafísicas sobre la realidad).

A efectos de lograr una visión de conjunto, y con una finalidad puramente didáctica, adelantaré brevemente que el enfoque *fenomenológico* (con el que culmina el período de Jena) no pretendía ser *al principio* antitético al de estos proyectos, sino complementar el sistema e introducir a él (para empezar: a la lógica) mediante una dialéctica de la *experiencia de la conciencia* común, que va cayendo progresivamente en la cuenta del carácter falaz de sus pretensiones de alcanzar, en cada una de sus *figuras*, un conocimiento cabal y verdadero de la realidad, y que va siendo «salvada para nosotros» (los lectores de la *Fenomenología)* por una conciencia *filosófica* (la del autor), que sabe *enlazar* las experiencias sueltas de la conciencia vulgar, estancada en cada uno de los pasos. Sin embargo (como puede apreciarse muy bien por la *Propedeutica* de Nuremberg), esa «Introducción a la lógica» que habría debido ser la *Fenomenología* sólo es –y a duras penas– coherente con los proyectos sistemáticos hasta el capítulo IV de la obra (dedicado a la «autoconciencia», cuyo paso a la «razón» debiera haber dejado expedito el camino a la *lógica*, en cuanto ciencia del pensamiento). En los capítulos siguientes (dedicados respectivamente a la «razón», el «espíritu», la «religión» y el «saber absoluto») parece como si Hegel hubiera querido seguir una vía paralela, desde el punto de vista de la conciencia, a la de la filosofía real jenense, atravesando así desde una perspectiva «epistemológica» (si queremos utilizar esta terminología tradicional) la entera temática filosófica. De este modo, la *Fenomenología,* que al inicio parecía una Introducción al sistema, ¡acababa por recorrerlo por completo desde otra perspectiva, repitiendo así de algún modo la dicotomía schellingiana!

Naturalmente, esta duplicidad de vías metódicas no podía satisfacer a Hegel: ¡era necesario integrar el contenido del sistema con un método único! Tal fue el camino definitivo, emprendido en Nuremberg y culminado en Berlín. Así, el sistema enciclopédico se abre con la *lógica*, ciertamente. Pero, en una hazaña inaudita, esta «lógica» no sólo recoge dentro de sí a la «metafísica»[901], sino también –transformado– el enfo-

[901] Era en efecto bien poco *lógico* comenzar con la «forma» del pensamiento para pasar después –una vez «destruida» ésta– a su «materia» o contenido: el pensar funciona unitariamente; y si se arroga la capacidad de «decir la verdad», es más: de «ser de verdad, y ser la verdad», su «materialidad» debe serle ya desde el inicio inherente.

que fenomenológico. En efecto, también aquí es al inicio «nuestra reflexión» (la reflexión de cada lector) la que va aprendiendo –y aprehendiendo– la lección de que cada determinación del pensamiento es fallida, cuando pretende erigirse unilateralmente en «verdad» (esto es: cuando pretende tener sentido por sí misma, aislada). Pero quien –por así decir– saca del atolladero a nuestra reflexión no es ya una conciencia formada, superior (como la del Autor de la *Fenomenología)*, sino la reflexión resultante de la *cosa* misma, de manera que acabamos cayendo en la cuenta de que, si entendíamos los primeros pasos dados en el proceso lógico (los de la *doctrina del ser)*, ello se debía a que *presuponíamos* un sentido ocultamente inmiscuido, operativo en las transiciones, y que viene tematizado, expuesto a las claras, en el centro de la obra (la *doctrina de la esencia*, que se abre muy coherentemente con la *lógica de la reflexión)*; ahora, la recogida de lo *presu*puesto, y su identificación con lo *ex*puesto, se «desarrolla» en toda su complejidad en el tercer libro: la *doctrina del concepto*, que se muestra así como una «vuelta» completa, omnienvolvente, sobre la totalidad de los momentos anteriores, o sea: sobre el ser y la esencia; si queremos: sobre lo aparentemente «dado» de inmediato –los contenidos del pensar–, y sobre su «reflexión» –las condiciones que hacen posible el pensar, como en Kant–. Y por eso, muy coherentemente, esa tercera «vuelta» teórica (que, en cuanto resultado de las otras dos, es en verdad su fundamento) «repite» en cada una de sus partes, en apretada espiral, las dos esferas anteriores, englobándolas y dándoles sentido: al «ser» (vale decir: a los contenidos del pensar, que pasan unos a otros y se «desfondan» unos en otros: de la *cantidad* a la *cualidad* y a la *medida)* corresponde el pensar, o más exactamente: la «subjetividad» (una exposición dialéctica de la lógica formal, tradicional, que va del *concepto* al *juicio* y al *silogismo)*; a la «esencia» (o sea: a las condiciones reflexivas del pensar: *reflexión*, *fenómeno*, *realidad efectiva)* corresponde la «objetividad» (con sus momentos: *mecanismo*, *quimismo* y *teleología*; la «Doctrina de la Objetividad», parangonable al respecto con la «Analítica de los principios» kantiana, entrega los conceptos básicos de las ciencias, y anticipa a su vez los grandes rubros de la filosofía de la naturaleza). Por fin, la última parte de la *lógica del concepto* (dedicada a la «Idea») se «involucra» por así decir en sí misma, repitiendo como totalidades cada una de las integraciones anteriores: la primera presentación de la Idea recoge de inmediato la copertenencia «ser – pensar (o subjetividad)» como Vida[902]; la segunda «involucra» la cohesión «esencia – objetividad» como Conocer y Bien; y la tercera, en fin, la Idea Absoluta, deja salir a la luz el método hasta ahora empleado, pero no tematizado: la Dialéctica misma de la Totalidad, hasta «expedirse» libremente como Naturaleza, «saltando» así a la doble esfera de lo real.[903]

---

902 No en un sentido meramente «biológico», claro está. Si la lógica es a la vez fundamentación y abstracción formal de las disciplinas «reales» de la filosofía (de la naturaleza, y del espíritu) entonces la Vida –entendida como automovimiento y despliegue omnímodo de determinaciones– corresponde a esas dos esferas, y con mayor razón a la espiritual (para Hegel, muy aristotélicamente, el Estado no es sólo un ser viviente, sino el más alto de los seres vivos). Sólo que la Vida no es lo más alto: su aparición –en el tercer nivel, el de la Idea– es *inmediata*; y por tanto ha de ser reflexionada y desarrollada.

903 Dicho sea esto figuradamente, y a los fines de esta anticipación, tan esquemática. En realidad no hay «dos» esferas (como si hubiera dos mundos reales, y separados, luego unidos por la conciencia humana): la naturaleza pasa, en su integridad, al espíritu (éste se construye sobre ella, la utiliza para sus fines, y al cabo ha de reconocer que ésta «infecta» por así decir cada etapa de su desarrollo: ¡no se pueden utilizar impunemente materiales, sobre todo cuando el «constructor» está en definitiva «hecho» por esos materiales que él está edificando arquitectónicamente!). Y, a la inversa, el espíritu ya estaba presupuesto desde el inicio en la naturaleza (ese presupuesto tácito no era sino la abstracción misma del espíritu: la *lógica)*. De manera que, en realidad, no existe sino una espiral única, como único es el mundo y única la razón.

Ahora, tras este breve parangón, estamos ya en disposición de trazar las líneas generales de los proyectos jenenses de sistema.

VI.4.3.1. *Introductio in philosophiam* (1801/02)

Del primer Curso impartido por Hegel en Jena nos han llegado algunos fragmentos (de estos años hemos recordado ya el Fr. 3, relativo a la convergencia de filosofía y eticidad)[904], cuya articulación cabe reconstruir tentativamente del siguiente modo: parece que, bajo la influencia de Schelling y su *Identitatsphilosophie*, el sistema partiría de la intuición de la Idea del Absoluto y tendría cuatro partes: 1) *Lógica* y *Metafísica* (o ciencia de la Idea en cuanto tal: el todo configuraría una identificación *recursiva* de los conceptos subjetivo –el pensar, el sujeto– y objetivo –el ser, la sustancia–), 2) *Filosofía de la Naturaleza* (realización de la Idea por autoconfiguración de su propio cuerpo), 3) *Naturaleza ética* (o: *Espíritu real*, siendo el «Organismo» la transición entre la naturaleza y el espíritu), y 4) *Religión* (o *Autoconocimiento* de la Idea: retorno de la totalidad a la unidad, en plena articulación de sus momentos, siendo el «Pueblo libre» –recuérdese lo dicho respecto a la llamada «Continuación del Sistema de la eticidad»– el eslabón mediador entre el espíritu y la religión). De todos modos, la organización tetrádica en cuanto al contenido viene vertida desde el respecto formal y metódico en tres partes: 1) Lógica y Metafísica corresponden a la *Filosofía especulativa* (llamada todavía *Idealismo)*, 2) Filosofía de la Naturaleza y Eticidad corresponden al *Realismo* (recuérdese que, por estas fechas, tanto Fichte como Schelling coinciden en llamar a sus concepciones *Ideal–Realismo)*, 3) la *Religión* concretaría y llenaría de sentido la intuición inicial, captándose a sí el «Espíritu absoluto» como «intuición eterna» (cf. *Diff.* 4: 18s).

Por lo demás, y de acuerdo a la *Thesis III* de la Habilitación *(Quadratum est lex naturae, triangulum mentis)*, la Filosofía de la Naturaleza estaría dividida también en cuatro partes: 1) Sistema Celeste[905], 2) Mecanismo, 3) Quimismo, 4) Sistema orgánico (dividido a su vez en los tres reinos terrestres: mineral, vegetal y animal); en cambio, la Filosofía del Espíritu tendría tres apartados: 1) Representación, 2) Deseo, 3) Pueblo libre. Además, y de acuerdo a un esquema de tipo schellingiano, cabe establecer el siguiente paralelismo: Mecanismo – Representación, Quimismo – Deseo, Sistema orgánico – Pueblo libre; y dentro de este último: Reino mineral – Necesidad *(Bedürfnis)*, Reino vegetal – Derecho, Reino animal – Estado.

VI.4.3.2.– Sistema de la filosofía especulativa (1803/04).

De este Curso nos han llegado solamente partes de la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu. Falta todo lo referente a Lógica y Metafísica y al comienzo de la Filosofía de la Naturaleza (Sistema celeste). En todo caso, el sistema será desde ahora tripartito (como consecuencia del pasaje crucial del *Naturrechtsaufsatz*, ya citado: «El espíritu, más alto que la naturaleza.» 4: 464). No obstante, un pasaje recapitulador permite hacerse una idea del conjunto: «Filosofía del espíritu. La primera parte de la filosofía construía el espíritu como Idea y llegaba a la absoluta seipseigualdad *(sichselbstgleichheit)*, a la sus-

---

[904] Ver nota 746, punto 1), y también K. Rosenkranz, 179 y 190s., así como Heinz Kimmerle, *Hegels Naturphilosophie in Jena*. HEGEL–STUDIEN, Beih. 20 (1980) 207–15.– Los fragmentos están agrupados en el *Preussischer Kulturbesitz* de Berlín como *Nachlass* Ms. 2a, y serán publicados en G.W. 5.

[905] La distinción –radicalmente antinewtoniana– entre una física celeste y otra terrestre (con su interpretación de los astros a manera de dioses beatos y todo) se debe seguramente a la influencia sobre Hegel de Schelling (cf. *Von der Weltseele)*, influido a su vez por el *Timeo*, de Platón. Hegel la mantendrá hasta 1805/06 (y todavía en algunos *Zusatze* de *NPh*, compilados por Michelet, puede encontrarse su huella). Recuérdese además el comienzo del *De Orbitis planetarum*.

tancia absoluta, la cual, deviniendo por la actividad contra la pasividad es, en la oposición infinita, tan absolutamente *ser* como *devenir*. Esta Idea se disgregaba *(fiel... auseinander)* absolutamente en la filosofía de la naturaleza: el ser absoluto, el éter, se separaba de su devenir, o sea, de la infinitud, y el ser–uno de ambos [del ser y del devenir] era lo interno, lo oculto, que sale a la luz en lo orgánico y existe en forma de singularidad, a saber: como uno numérico; en la filosofía del espíritu existe como recogiéndose a sí mismo en la absoluta universalidad *(Allgemeinheit)*[906] que, en cuanto devenir absoluto, el ser–uno absoluto, es real.» (1803/04; 6: 268). Como puede apreciarse, la estructura lógica subyacente es relativamente sencilla, y se repite (siempre en niveles dialécticamente más complejos) a lo largo del texto. Podemos resumirla así:

a) *ser* (o *universalidad)*: se parte del presupuesto de la unicidad de cuanto hay (el ser, que es uno y todo).

b) *cambio* (o *diferencia)*: se advierte la separación entre unidad y totalidad, con la consiguiente dispersión del ser en la infinitud de las diferencias.

c) *ser–uno* (o *concreción)*: aunamiento *(Einsseyn)* del ser y del devenir infinito : reunión articulada del ser y de su «estar– asumido» (o suprimido: *Aufgehobenseyn)* (Cf. 6· 313s).

De acuerdo con este esquema, tarea de la filosofía especuativa (propiamente hablando, la Lógica y la Metafísica) será la construcción del espíritu como Idea: en sí (Lógica), y en y para sí (Metafísica), de acuerdo a lo ya señalado en el *Differenzschrift:* autoconstrucción del Absoluto. La culminación de la Metafísica (de sabor schellingiano–spinozista) estaría en la sustancia absoluta, o sea, en la Idea que ha llegado a ser igual a sí misma (coincidencia final del ser y del devenir). La Filosofía de la Naturaleza comprehende un proceso que arranca del «éter»[907] (disgregación del ser–devenir absoluto) hasta la emergencia del organismo como ser singular (uno numérico) a partir del ser–uno, que mueve ocultamente el proceso; en la tercera parte, la Filosofía del Espíritu, la Idea retorna a sí misma de su ser–otro natural (ese retorno constituye al espíritu, que en este sentido no es tanto una entidad cuanto *movimiento purísimo*, como la *enérgeia teleia* aristotélica): lo supremamente real aparece así como ser–uno absoluto, en prefiguración del futuro universal–concreto (el espíritu absoluto).

En este Curso (no en vano denominado por el propio Hegel *Das System der speculativen Philosophie)* encontramos además la transformación decisiva de un Idealismo de corte trascendental en otro especulativo. En efecto, si la distinción entre Lógica y Metafísica puede considerarse aún enfocada desde una perspectiva trascendental (a saber: la constitución de la objetividad ha de ser tematizada por la subjetividad del concepto), tal distinción –que ha de ser considerada como metodológicamente necesaria, pero no absoluta– no queda como un presupuesto último (según sucedía todavía en la autoconciencia kantiana o en el Primer Principio fichteano), sino que debe ser a su vez probada como estando fundamentada en el concepto. En una palabra: la constitución de la objetividad (recuérdense los kantianos «principios constitutivos de la experiencia») ha de ser al mismo tiempo conciencia de toda objetividad.[908] La prueba se des-

---

[906] Recuérdese la ambivalencia lógico–política del término.

[907] A partir de 1805/06, el éter será sustituido por algo más accesible, al menos para nosotros, hombres: el *continuum* espacio–tiempo. No se olvide que hasta esa fecha Hegel –con Schelling– establece una clara distinción entre la «física» celeste (el Sistema Solar: *Sonnensystem)* y la terrestre. De ahí la aparición del concepto, propio del mundo griego, de «éter», que tan gran papel desarrollará por lo demás en los contemporáneos grandes himnos de Hölderlin.

[908] Por así decirlo, esta circularidad (recogida del presupuesto) equivaldría a probar el Principio supremo de los juicios sintéticos a priori, en Kant.

pliega en tres niveles: a) la *conciencia* es definida como ser–para–sí del Absoluto en cuanto ser–devenido a partir de la naturaleza (o más sencillamente: la emergencia subjetiva de la Idea –de nuevo reunida en sí–[909] a partir de su disgregación en la naturaleza), b) pero este *ser–devenido* no llega a ser por otro, sino por sí mismo (lo que emerge es el aunamiento «ser–devenir», que era –en cuanto universalidad– el motor oculto en la naturaleza, rector del proceso de ésta hasta la animalidad); c) luego la *esencia absoluta* del individuo animal no es sino la reunión de la universalidad natural (la especie) y lógica (la Idea) en un ser singular; la primera «conciencia» que el animal tiene de ser singular y, sin embargo, estar separado de su propia esencia (la universalidad específica) se manifiesta en la *enfermedad*, la cual es el proceso en el que deviene el espíritu[910]. Así, la conciencia, que trascendentalmente hablando aparecía como presupuesto para el comienzo del sistema (la objetividad es «puesta» por la subjetividad), es a su vez especulativamente probada en cuanto emergiendo de la naturaleza como espíritu.

La Filosofía del Espíritu está articulada todavía según el método schellingiano de las *potencias*. La base general, como acabamos de ver, es la conciencia, articulada en una triple potencialidad: *ideal*, *real–natural* y *real–espiritual*. A la primera corresponde el «concepto», que surge dialécticamente de la tríada: «sensación», «memoria», «lenguaje» (prefiguración de la futura Psicología enciclopédica); a la segunda, el «instrumento» (primera negación de la naturaleza, o naturaleza vuelta contra sí misma) que, a través del «trabajo», forma o educa *(bildet)* al hombre como hombre; el paso entre la segunda y la tercera potencia viene dado por la «lucha por el reconocimiento» (división entre el trabajador y quien disfruta de los bienes del trabajo: aparición de la dialéctica del amo y del esclavo), y se articula en la tríada: «posesión», «familia» y «pueblo». En un fragmento final del manuscrito se adelantan ya las figuras que constituirán el futuro «Espíritu absoluto» de la *Enciclopedia*: «Amor» (interiorizado como deseo hacia el ser femenino: *Weib)*[911], «Arte» (que ya, como en el sistema maduro, acaba por disgregarse en «aventuras románticas»: *romantische Abentheurerey)* y «Religión» (en la cual, como un último resto de los «hombres superiores»[912], aparecen los «fundadores» históricos de las confesiones religiosas, en cuanto seres singulares vivientes identificados, al mismo tiempo, con la universalidad ética, y que por ello son intuidos por el pueblo como modelos de vida y virtud, o sea: como conciencia *absoluta)*. Cf. 6: 330s. Según cabe apreciar, el esquema es aún algo rudimentario y sigue preso de la dicotomía schellingiana: *Idealismus* / *Realismus*, aunque la Filosofía de la Naturaleza se concluye con una frase lapidaria que no deja ya lugar a dudas sobre la posición genuina de Hegel: «*En el espíritu existe la naturaleza, en cuanto que es la esencia de ésta*» (*Im Geiste existirt die Natur, als das was ihr Wesen ist*; 6: 265). En efecto, el espíritu no brota de la naturaleza como si fuera un producto de ésta (que es lo que se «imagina»[913] el materialismo, sea mecanicista o evolucionista); al contrario, *emerge* de ella, en la cual operaba ocultamente como aunamiento lógico de

---

909 Recuérdese que *lógos* significa en griego «reunión».

910 Hegel va a poner desde ahora en la enfermedad el punto de no retorno entre el organismo animal y el espíritu; y así como en la enfermedad se despierta la conciencia de la singularidad, en la muerte surgirá el espíritu propiamente dicho (recuérdese el «caso» Orestes: hacerse cargo de la mortalidad, aceptar la presencia interna de la muerte en el alma, supone la transfiguración de la naturaleza en espíritu). En este sentido, el individuo no es sino el «nervio que pone en comunicación» *(mittheilender Nerv)* la especie biológica *(Gattung)* y la Idea (cf. 6: 247).

911 Esta figura convendría mejor a la Idea de la Vida, de la Lógica.

912 Recuérdense el final del *Ältestes Systemprogramm* y las figuras de Teseo y Orestes.

913 No lo puede *pensar*, pues en cuanto lo hiciera reconocería *eo ipso* el círculo vicioso de su posición: piensa a la naturaleza como productora del pensamiento.

ser–y–devenir (el espíritu es el autorreconocimieno de la Idea en lo otro de sí, o sea, en la naturaleza).

Llama por último la atención el hecho de que, estando construida toda la Filosofía del Espíritu sobre la *conciencia* (sujeto y objeto de la futura *Fenomenología*, tanto en la obra de 1807 como en su ubicación enciclopédica), falte la articulación de ésta en conciencia como tal, autoconciencia, razón y espíritu, de la misma manera que falta toda la futura Antropología, que deberá explicar justamente la emergencia del espíritu en y desde la naturaleza.[914] Pero quizá lo más llamativo (algo que desde luego *brilla por su ausencia)* es que en estos pasajes falta por entero el «yo», considerado ulteriormente por Hegel como la «raíz del espíritu»[915], y que ya en el Curso de 1804/05 tendrá una importancia decisiva. Posiblemente no sea ajena a esta clamorosa ausencia la hegeliana concepción contemporánea del individuo como identificado, bien con los frutos de su trabajo (el *burgués*, religado de este modo –aunque mediatamente– a la naturaleza), bien con la totalidad de la vida ética (el *citoyen* guerrero, abnegado idealmente –y, si es necesario, realmente: a través de su muerte– en el espíritu). Falta pues el momento de la subjetividad e interioridad infinitas[916]: el centro cordial desde el que «regresar a la vida» o «progresar a la personalidad» teórico–práctica (por decirlo con palabras de la Gran Lógica; *WdL* 12: 236). Si se permite la expresión figurada, Hegel es aquí todavía demasiado «pagano» y demasiado poco «cristiano», pues que atiende casi exclusivamente al hecho de la *potencia* a la que el hombre se entrega y por la que se ve guiado (como ocurre en efecto en la tragedia griega), sin que el filósofo se pregunte por *quién* se entrega ni se cuide en demasía por el interés *propio* que el «yo» pueda tener en sacrificarse (o en el disfrute de sus propiedades). Ciertamente, como ya hemos visto, desde 1801/02 se había preocupado Hegel por enlazar el estado de necesidad *(Bedürfnis)* en que se encuentra la filosofía con la *crisis* de la vida ética de un pueblo: pero en ambos casos la entrega a la totalidad (sea a la nueva «eticidad absoluta», sea a la «metafísica») se paga con la destrucción de lo finito –bien de los individuos, bien de las determinaciones lógicas– en nombre de algo que parece imponerse sobre ello casi externamente, como un «destino» cuya razón sólo está al alcance del «conquistador» elegido y platónicamente educado por el filósofo. Por eso, la transformación de la estructura dual jenense (Lógica y Metafísica) en la *única* Ciencia de la Lógica, en Nuremberg, así como la extensión de la dialéctica a todas las determinaciones del pensar –en cuanto método absoluto– no tendrá meramente un valor filosófico *strictu senso*, sino también político: pues de la

---

[914] Aunque en el manuscrito falta la primera parte del sistema: la Lógica y la Metafísica, por el curso siguiente cabe apreciar –como veremos– que, siguiendo todavía el esquema wolffiano–kantiano, el Alma *(Seele)* es vista como primer momento de la «Metafísica de la Objetividad» (es decir: como sustancia simple), mientras que en la futura *Enciclopedia* será justamente el alma (entendida aproximadamente como la *ψυχη*, en cuanto principio interno de movimiento –o sea: primer órgano de control de la naturaleza, pero interiorizado ya como algo exclusivo del ser humano–) el tema propio de la Antropología. Esa es seguramente la razón de que no aparezca en esta temprana versión de la Filosofía del Espíritu.

[915] Ver las *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlín 1827/28*. Ed. de F. Hespe y B. Tuschling. Hamburgo 1994, $12_{335-341}$.

[916] En correspondencia con esta «falta», también en la Filosofía de la Naturaleza se muestra a la «individualidad» como una ilusión: el individuo cree en efecto (se trata sólo de una «opinión» o *Meynung)* que es él quien se produce y configura a sí mismo, cuando en verdad no es sino el «nervio» por el que se comunican la especie *(Gattung)* y su reproducción *(Begattung)*. Por eso, la salida de la «esencia» del animal a partir de la singularidad de éste (algo que puede entenderse, por lo demás, de la forma más cruda: como eyaculación, siguiendo la ambivalencia terminológica –que ya conocemos– del uso lógico y el uso real) equivale *de inmediato* al retorno absoluto de la naturaleza a sí misma, o sea: a su interiorización *(Innerlichwerden)* en y como otro individuo. Ver 6: 263 y 264 Parece como si la naturaleza utilizase en su provecho al individuo animal, al igual que, a un nivel más elevado, la eticidad absoluta utiliza al ciudadano libre y abnegado.

misma manera que la Lógica podrá ser vista desde entonces como una *Landlogik* (algo así como una «logica comunal», accesible –como si fuera una *Landstrasse* o carretera– a todo el mundo)[917], así también la ulterior filosofía política exigirá la participación de todos los miembros y estamentos de la sociedad en la empresa común, en lugar de confiar la dirección de esa «eticidad absoluta» a un privilegiado Conquistador y Salvador.

VI.4.3.3 – Dialéctica y especulación: la Lógica y la Metafísica de 1804/05.

Con seguridad puede decirse que éste es el manuscrito (además, por fortuna, pasado a limpio como *Reinschrift)* más importante y original de las lecciones de Jena. El texto incluye también la Filosofía de la Naturaleza. Falta sin embargo la Filosofía del Espíritu.[918] Pero, aparte de que esta ausencia es compensada con creces por los textos del Curso siguiente (1805/06), ya hemos visto la abundancia –tanto en manuscritos como en publicaciones– de textos disponibles sobre esa temática; en cambio, ésta es la única Lógica relativamente completa que poseemos de Jena, y desde luego la única «Metafísica» separada que escribirá Hegel[919]: su contestación (homenaje y refutación interna, a la vez) a la Dialéctica trascendental kantiana.

Podemos introducirnos en la problemática examinando algunos breves textos fragmentarios que Karl Rosenkranz recogiera en su biografía de Hegel (pp. 190–192). La filosofía es la ciencia de la verdad, y por tanto de la absoluta identificación del sujeto y el objeto, del conocer y de lo conocido, en omnímoda determinación de ambos respectos (por eso se habla del Absoluto). Punto necesario de partida (dada la indigencia del tiempo histórico) es el conocimiento finito, que presenta de forma aislada aquello que en el conocer racional está recíprocamente referido o equiparado. La Lógica hegeliana: 1) no se limitará a presentar las formas finitas, propias del pensamiento abstracto,[920] sino

[917] Una vez expresó en efecto Hegel a Niethammer (su amigo, protector y superior jerárquico: era *Kultusminister* de Baviera) su deseo de redactar una *Landlogik*, correspondiendo a la sugerencia de éste de que escribiera un «Compendio de Lógica para los Gymnasien» (carta de 14 diciembre 1808; Br. I, 272). Véase al respecto el brillante artículo de W.R. Beyer (un poco exagerado en su entusiasmo por encuadrar a Hegel en la izquierda, a la verdad), *Hegels Plan einer «Landlogik»*. En: *Recueil de textes, contrib. à la philosophie et la science à l'occas. du 80e anniv. de l'accadém. D. Nedeljkòvic*. Académie Serbe des Sciences et des Arts. vol. DLI, Classe des sciences sociales, vol. 91. Belgrado 1983 (155–165).

[918] Dada la extensión del escrito, posiblemente no le dio tiempo a impartirla, y por ello no la redactó. Y de todas formas, tenía a su disposición no sólo la sección correspondiente del Curso anterior, sino también el manuscrito (asimismo en *Reinschrift)* hoy llamado: *Sistema de la eticidad* (y que, aun escrito un año antes, bien podría encajar como tercera parte del Sistema). Que hubiera sacado copia en limpio de todo ello hace pensar que Hegel proyectaba dar por fin a la imprenta el tantas veces anunciado Manual para sus clases.

[919] Es verdad que poseemos *Nachschriften* (apuntes de clase, tomados al dictado) titulados *Logik und Metaphysik*. Pero con esa denominación no hace Hegel sino plegarse al uso vigente en la enseñanza universitaria. Además, el anuncio de clases con el solo título de «Lógica» podría ser confundente, sobre todo cuando el *Herr Professor* Hegel estaba comenzando su carrera en Heidelberg (y luego en Berlín); es más: su original enfoque de esas disciplinas tradicionales (identificación en la diferenciación, no fusión sin más) no haría descabellado considerar sus clases como de Lógica–y–Metafíica (mejor sería hablar de Onto–Logía, si no fuera porque la Ontología tradicional viene expuesta –y transformada dialécticamente– sólo en el primer libro: la Lógica del ser). Véanse, como ejemplo, las *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (Heidelberg 1817) Mitgeschrieben von* F.A. *Good*. Hamburgo 1992, que como es lógico (fueron impartidas en el mismo año en que se publicaría la primera ed. de *Enz.)* se dividen en «Doctrina del ser», «Doctrina de la esencia» y «Doctrina del concepto».

[920] En carta desde Nuremberg a Niethammer, Hegel señalara que: «en el pensar, en la lógica, lo más abstracto es desde luego lo más fácil de todo, pues es enteramente simple, puro y sin mezcla.» (Carta de 10 octubre 1811; Br. I, 390; ver también I, 397). Según lo ya apuntado, la especulación no añadirá nada a estos resultados de la reflexión externa. Bien puede decirse pues que la lógica jenense es una verdadera «Crítica de la razón pura», pues que se limita a hacer explícito lo implícito y a recogerlo en la Idea, siendo su final tan «simple» como su inicio.

que, al *referir* unas a otras, anulará la finitud de esas formas; 2) expondrá los esfuerzos del entendimiento por producir una identidad, aunque ésta sea solamente *formal*[921]; 3) suprimirá[922] las formas del entendimiento en virtud del trabajo de «recomposición» llevado a cabo por la razón, exponiendo para ésta el sentido y contenido de las categorías, presentadas según el orden en que van «implicándose» racionalmente; 4) tendrá en consecuencia –por lo que hace al conocimiento– un valor exclusivamente *negativo*, como una suerte de *kathartikón* o *medicina mentis* (según el influjo de la lógica bardili–reinholdiana), en cuanto propedéutica e introducción a la especulación metafísica. En definitiva, Hegel no pretende aducir nada «nuevo» ni original en el conocimiento; de la misma manera que avizora (¿o desea?) el advenimiento de la «eticidad absoluta» de un «pueblo libre» coronando –y controlando– el mundo burgués por un restablecimiento de las viejas categorías «heroicas» y «sacrificiales» de la *polis*, así también señala que la finalidad de esta remozada Metafísica es construir el principio de toda filosofía (pues siempre ha habido una sola filosofía, como en Leibniz, sólo que encubierta y desfigurada) y «restablecer lo antiguo más antiguo» (*das alteste Alte;* en Rosenkranz, p. 192), liberándolo de los malentendidos de la «moderna no–filosofía» (o antifilosofía: *Unphilosophie*).

VI.4.3.3.1 – La **Lógica**, dialéctica *in actu exercito.*

Y para ello cuenta Hegel con la *dialéctica*. Es digno de nota que, salvo un par de menciones en el *Naturrechtsaufsatz* (4: 446), el término «dialéctica» aparezca por vez primera, y con profusión, en el proyecto de sistema de 1804/05 (7: 6, 14, 15, 29, 35, 41, 45–47, 57, 75, 77, 107, 111, 113, 118, 127, 131, 137), y como algo propio de la Lógica, ya que, al fin, Lógica y Dialéctica acaban por significar lo mismo, o mejor: la Dialéctica es la Lógica del entendimiento, cuando es metódicamente destruida por la razón, que opera secretamente a través de la reflexión.[923] Según esto, puede apreciarse que la dia-

---

[921] Aunque, como sabemos por Kant (y Hegel acepta), en el campo de la lógica la razón se lo deja todo (*überlasst*) al entendimiento, éste no podría desplegar todo el aparato categorial sin estar secretamente guiado por la razón, a la que «imita» –según señala Hegel en estos pasajes– al llevar unidad a sus formas (recuérdese la «deducción trascendental», que hace remontar las categorías a su fuente: la unidad sintética de la autoconciencia).

[922] Aunque en los proyectos de sistema utiliza ya Hegel, desde luego, el término *Aufhebung*, emplea de preferencia verbos más «duros» y rotundos, como *vernichten* («anular», «aniquilar») o *zerstören* («destruir»). No se pone aquí de relieve pues el momento de conservación y superación, tan típico de la etapa madura; por eso, en estos pasajes es preferible traducir *aufheben* por «suprimir» (y no por «asumir», en el sentido de «tomar sobre sí», «hacerse cargo»). Consecuentemente, también en el ámbito político postula Hegel, como sabemos, una «destrucción» de las relaciones existentes, para dejar paso a un mundo nuevo: como si creyera que, en el Nuevo Estado que estaría por surgir, al menos la casta gobernante –y desde luego el filósofo– obraría y pensaría de manera racional, incondicionada; más adelante, con el desengaño producido por la caída de Napoleón y por la Restauración, admitirá la imposibilidad de prescindir del modo de conocer finito y de hacer política por equilibrio de contraposiciones, dejando la reconciliación racional en manos de la filosofía, ese «sacerdocio aislado» al servicio exclusivo de la Verdad. Hegel se vuelve más sobrio, y deja de ser «heroico».

[923] La mención de la «dialéctica» va acompañada de una decidida crítica a Schelling y su *Darstellung meines Systems der Philosophie* (aunque, obviamente, nunca lo nombre). En primer lugar, Hegel se opondrá a que las diferencias sean meramente *cuantitativas* (como en Schelling y Fichte): «la oposición es en general oposición *cualitativa*» 7.16), siendo la cualidad la determinación esencial de una cosa. Este giro es importantísimo para entender a Hegel y su salida de toda «filosofía de la identidad y la indiferencia»: al Absoluto no se le puede concebir sin atributos diferentes, en cuanto opuestos: la diferencia entre ellos es *interna* y constitutiva (de ahí que resulte en cierto modo insatisfactoria la «destrucción» de la Lógica y del conocer finito, en favor de una ulterior Metafísica), mientras que la cantidad es una determinación externa, que da igual (*gleichgültig*). Por decirlo con un ejemplo banal: uno pensaría que la disminución o aumento de una cosa cualquiera puede proceder al infinito, mientras que en realidad hay «saltos cualitativos» cuando se rebasa la proporción entre un cuerpo y sus medidas (para desilusión de los aficionados a la Serie B de las películas de ciencia ficción, ya desde los cálculos galileicos sobre «resistencia de materiales» puede afirmarse la imposibilidad de hormigas mutantes de

léctica es –en este estadio del pensar hegeliano– un método *necesario*, pero no absoluto (las totalidades metafísicas: el incondicionado sujeto–objeto en su triple respecto como «alma», «mundo» y «esencia suprema»[924] están exentas de dialéctica). Una buena definición de la dialéctica se ofrece justamente en el último punto de la Lógica, allí donde ésta se abre como Metafísica: «*Hasta ahora* –dice Hegel–, el *paso* del concepto a su llegar–a–ser–otro (*Anderswerden*), o sea a su realidad, y la recogida de este llegar–a–ser–otro bajo el concepto era *nuestra reflexión*: un *tratamiento dialéctico* que desplegaba (*entwikelte*) las oposiciones presentes implícitamente en el [término] puesto.» (7:111). Según esto, se trata de un círculo: inicialmente, el concepto se refiere a una realidad supuestamente externa a él (como si, por caso el «Uno» presente en «una mesa, una silla, etc.», agotara su sentido en la referencia o respectividad[925] a cosas que podrían seguir siendo y tener sentido sin ese «uno numérico»); pero el desarrollo dialéctico acaba mostrando que la mesa, por ejemplo, para serlo de veras, ha de ser «una», con lo que la realidad, lo «otro» del concepto, queda en efecto recogida bajo él. La dialéctica lleva a *contradicción* toda forma finita, pero no, como en la antigua erística, porque uno de los interlocutores en un debate (justamente, dialéctico) logre presentar habilidosamente una proposición como contradictoria en sí misma; la contradicción (o sea: el hecho de que una proposición «asuma» o suprima su propio contenido y se convierta en lo opuesto de lo en ella afirmado) es *propia* de la cosa misma, de modo que –en la lógica hegeliana– sólo la proposición desplegada como contradictoria es *verdadera* (de acuerdo a la *Thesis I* de la Habilitación: *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*).[926] Una cita de Hegel (dirigida explícitamente contra Spinoza, y tácitamente contra Schelling) podrá seguramente ayudar a la comprensión del sentido de la contradicción dialéctica: «el verdadero conocimiento del Absoluto –dice– no estriba

---

diez metros de altura). El Absoluto no es una quiescente unidad resultante de la supresión de las diferencias (*Aufgehobenseyn*), sino la *unidad de la diferencia y de la Aufhebung de la diferencia*; de la misma manera, la oposición absoluta (contraposición) no es la relación de determinaciones contingentemente opuestas en algo extemo a ellas y que sería su fundamento, sino que el fundamento de la contraposición es el *movimiento* –no un «sustrato»– del recíproco asumirse una determinación en la otra.– Señalemos por último que, con esta concepción, Hegel está paradójicamente de acuerdo con Kant y a la vez contra él. De acuerdo, porque la Dialéctica es la «verdad» de la «lógica de la apariencia»; en contra, porque esa «apariencia» no se da en la Metafísica, sino en la «Lógica» (que también para Kant era una lógica del *entendimiento*). Si, como el propio Kant reconocía, la Idea es un (auto)producto de la Razón, ésta no puede criticarse a sí misma (la Razón tiene siempre razón): no puede equivocarse porque no tiene contrario; en cambio, la verdad es la integración articulada de lo falso (o mejor, de lo fallido, por estar «puesto» de modo unilateral, fijo, olvidando el movimiento que lo produjo, y en el que está insertado).

924 Orig.: *Hochstes Wesen*. Tal es la denominación tradicional de Dios en la metafísica. En español habría que decir «Ser supremo», ya que procedemos de la tradición escolástica del *ens summum*. Pero, para Hegel, no se trata de un «ente» (que en cuanto tal, por supremo que fuere, tendría otros separados de él, a los que dominaría externamente), ni tampoco del «ser» (que es la determinación primera, absolutamente indeterminada y generalísima), sino de la *esencia*: aquello único en lo que consiste y tiene sentido todo ser.

925 El término técnico empleado por Hegel (y ya antes por Kant) es *Beziehung*: el extremo más bajo de la finitud; una determinación que agota su sentido en su respecto a otra, que supuestamente podría existir sin aquélla (según el ejemplo de Santo Tomás, ya citado, todas las creaturas serían puras respectividades a Dios). Aunque el término «referencia» es más común en español, «respectividad» (o sea: estar en respecto a algo) admite desplegar todo el campo semántico en términos afines, y además remite a la *especulación*, presente ya en la raíz de manera «refleja».

926 Para evitar malentendidos sobre el sentido de la contradicción hegeliana, tomemos como ejemplo su propia definición, a saber: que «una proposición "asume" o suprime su propio contenido y se convierte en lo opuesto de lo en ella afirmado». Sería erróneo creer que la primera cláusula («una proposición... contenido») queda anulada por la segunda («se convierte... afirmado»), siendo la primera falsa y la segunda verdadera. Lo verdadero es el *paso* o *transición* de una a otra, simbolizado por la *conjunción copulativa* «y». Lo «dialéctico» está en las conexiones (o separaciones), no en los asertos.

simplemente en probar que lo único absoluto consiste en que lo Uno y lo Mucho sea Uno, sino que en lo Uno y lo Mucho está puesto el Ser–Uno (*Eins–Seyn*: el constituir una sola unidad) de cada uno con el otro... La prueba de que hay solamente Una Sustancia sucede por así decir fuera de lo Uno y lo Mucho y de su Ser–Uno [ambos] cuando esta unidad no es concebida a partir de la oposición misma.» (7: 35). Cuando una «dicción» se convierte dialécticamente en «contra–dicción» la proposición (y la cosa por y en ella pro–puesta) se hace literalmente *infinita*. Al respecto, es necesario desechar las «imágenes» cuantitativas de lo infinito (algo desmesuradamente grande o pequeño). Infinito es todo aquello que, para ser él mismo (dejando ya de estar en referencia a cualquier otra cosa), o sea, para su *autodeterminación*, precisa de una contrapartida (*Gegen–teil*: literalmente «parte opuesta») que él no tiene fuera de sí, sino que está ínsita en su propia definición. Por el contrario, todo lo finito está determinado por algo distinto de sí. Dicho con toda exactitud: la infinitud es la seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*: «igualdad conigo») de lo determinado.[927] En suma: decir «infinitud», «contradicción» y «despliegue dialéctico» es decir lo mismo, sólo que en diferentes niveles de complejidad:

a) *Infinitud*.– Abre o despliega todo aserto, al hacer ver que la determinación de algo, a la vez que lo «pone» o asienta (o sea, que le hace ser lo que es), lo niega[928]. Como decía Spinoza: *omnis determinatio negatio est*.

b) *Contradicción* – La cosa «negada» no queda destruida por esa negación.[929] Al contrario, ahora es cuando es por vez primera ella misma: toda cosa es pues «negación»– y –«posición». Luego la negación primera queda a su vez negada (deja de ser abstracta, o sea: negación en general) para convertirse en *negación determinada*. Y lo que en el punto a) era una *simple respectividad* (la cosa –el sujeto– pasa a su determinación –el predicado–, y viceversa) se convierte ahora en una *relación*[930]; queda así suprimido (*aufgehoben*) el carácter finito de la determinación y de lo determinado. La contradicción da sentido a la conocida ley de la lógica formal: *Duplex negatio est affirmatio* (¡no se deriva de ella!).

c) *Dialéctica* – El fundamento «infinito» de las determinaciones contrapuestas no es externo a ellas, sino el resultado de su doble «reflexión» o negación: la «cosa» vuelve de este modo a sí misma, lo cual no significa en absoluto que retorne al punto de partida (el punto de partida no era ningún «sí–mismo»; todo lo contrario: era una pura referencia o respectividad a otra cosa; por eso era finito): el «sí–mismo» es la infini-

[927] Por consiguiente, no hay «cosas» (o proposiciones finitas) y *además* otra u otras infinitas. Lo finito y lo infinito es *lo mismo*, pero visto desde diferente respecto (desde el entendimiento reflexivo, que fija las contraposiciones, o desde la razón especulativa, que las disuelve al verlas conectadas y «compenetradas», siendo la dialéctica –la reflexión que se refleja negativamente en sí misma– el paso del entendimiento a la razón: a la especulación). Una proposición finita sería decir: «Hay Dios y además hay Mundo». La consideración infinita (racional) de lo mismo sería: «Hay Dios–Mundo» (sin que ello signifique que *dé igual* decir «Dios» que «Mundo» o que los dos remitan a un «tercero» que los conecta externamente, como en la ecuación regida por el signo de igualdad: Dios = Mundo).

[928] La determinación o predicado «Creador» en: «Dios es el Creador» dice lo que Dios es y a la vez «niega» que Dios sea... «Dios», remitiendo ese nombre (de suyo, vacío) a otra cosa: justamente, a su determinación

[929] Dios es Dios si y sólo si es Creador. Y «ser creador» tiene sentido si y sólo si se dice de Dios. Cada término se «hunde» o desfonda en el otro, negándose ambos mutuamente.

[930] El término alemán es *Verhaltnis*. Toda relación tiene dos términos, ligados de manera que ambos están recíprocamente «respectados» (negándose cada uno en el otro) en un «tercero» que es su fundamento (por ende: «infinito», en el sentido ya explicitado) y que, al pronto, parece externo a los extremos (producto de «nuestra reflexión»). Así, sólo el fundamento (el resultado de la contraposición) aparece como *positivo* (afirmativo), mientras que los extremos se niegan entre sí. Dicho técnicamente: una relación es un quiasmo infinito–positivo de respectividades autonegativas.

tud–contradicción, en la cual, y sólo en la cual, lo primero ha llegado a ser idéntico con su contrapuesto[931]. Lo que se da ahora es el aunarse del fundamento (o «término medio») y de los extremos, en un movimiento cerrado, en el que toda posición ha sido negada (por el punto a), toda negación negada a su vez (por b), y la afirmación surge como resultado *intrínseco* de ese doble movimiento; por eso, lo así incondicionadamente *afirmado* (reflexión de la reflexión, o especulación: unión del concepto con la realidad y viceversa, siendo cada uno el «otro» del «otro» y, por ende, el «otro de sí mismo») ya no es ni respectividad ni relación, sino una relación de relaciones, o *proporción*. La dialéctica da sentido al principio[932] leibniziano de los indiscernibles, al wolffiano –y kantiano– de la *omnimoda determinatio* y al schellingiano *Prinzip des Nichtzuunterscheidenden* («Principio de lo que no ha de ser diferente»), evitando los escollos respectivos de la pluralidad monádica[933], de la identidad de esencia y existencia, y en fin de la identidad absoluta como Indiferencia. De este modo, en la dialéctica quedan «asumidos» todos los hechos cuyos contenidos lógicos consisten en una «respectividad di–ferente» (*differente Beziehung*: una referencia que difiere de sí misma, pues que apunta a otra cosa; 7: 127) o en una «relación» (*Verhaltnis*; 7: 126). Entiéndase pues bien: aunque didácticamente, y según el avance de «nuestra reflexión», aparezca primero la «infinitud» (disolviendo toda respectividad o referencia), luego la «contradicción» (que desfonda toda relación) y por fin la «dialéctica» (que saca a la luz la *especulación* operante en la relación negativa entre relaciones, o sea: en la proporción), no se trata de tres «pasos» distintos, sino de *un solo movimiento*, que va recogiéndose «en espiral», por así decir. La «especulación» estaba ya al inicio, cuando creíamos habérnoslas con algo determinado y, «fuera de él», con su determinación: el Absoluto ya estaba oculto en el comienzo; es él quien guía desde dentro todo el desarrollo dialéctico, cuyo avance es una «recogida» de todas las determinaciones, haciéndolas retornar al único «sí–mismo»: el Absoluto.[934] Por eso, la Metafísica no dice cosas distintas a la Lógica (más sublimes, por caso), sino que «pone» lo en ella sólo «presupuesto».

---

[931] Por seguir con el ejemplo: «Dios es Creador» significa: «Dios» queda subsumido bajo «Creador», mientras que el predicado inhiere en ese sujeto. Y ambos movimientos contrapuestos (implícitos en la cópula «es») constituyen la dialéctica de la proposición. Cabría quizá decirlo así: «Dios–es–Creador». Adviértase que, puesto que la dialéctica es siempre contraposición–y–aunamiento de las contraposiciones, no hay medio de expresarla perfectamente, ni oralmente ni por escrito (pues toda expresión fija): es necesario atender al *movimiento* mismo, a la circulación de las determinaciones enfrentadas.

[932] Es decir: lo demuestra; prueba *metalógicamente* –diríamos– el principio, antes tenido –en cuanto tal principio– por «evidente», o sea confiado a «nuestra reflexión», externa por tanto a la cosa misma.

[933] No puede haber «indiscernibles» en plural, pues entonces se distinguirían al menos en una cosa: en ser distintos unos de otros, y a la vez serían idénticos al menos en algo: en ser –cada uno de por sí– indiscernible; es el mismo problema de la «cosa en sí»: ¿es una, o hay muchas?

[934] Con frase célebre, Hegel dirá luego «lo mismo» en la *Fenomenología*: si fuéramos nosotros (por «nuestra reflexión») los que quisiéramos apropiarnos del Absoluto, usando para ello de «nuestro» conocimiento (como si éste fuera algo distinto del Absoluto y lo utilizáramos como «instrumento» para atraparlo, al igual que se hace con una «liga para pájaros»): «bien que se burlaría él de esa astucia, *a menos que él mismo no estuviera* [o existiera] *ya y quisiera estar* [o existir] *en y para sí cabe nosotros*.» (9: 53; subr. mío). La expresión *bey uns* tiene resonancias bíblicas (San Pablo había dicho que somos «templo del Espíritu Santo»). Coloquialmente hablando habría que decir: «en nuestra casa», como si nosotros fuéramos el «continente» del Absoluto y éste el «contenido» de lo que nosotros somos de verdad (o más finamente: la manifestación externa, la *gloria* o *δόξα* del Absoluto, al igual que una casa da fe de quien la habita).

Ahora ya estamos en disposición de entender el «Índice» de la Lógica de 1804/05:

- I RESPECTIVIDAD SIMPLE
  - cualidad
    - realidad (falta en el Ms.)
    - negación
    - límite
  - cantidad
    - uno numérico
    - pluralidad
    - omnitud (*Allheit*)
  - cuanto
    - (en el Ms., sólo fragmentariamente conservado)
- INFINITUD
- II RELACIÓN
  - del ser
    - de sustancialidad
    - de causalidad
    - acción recíproca
  - del pensar
    - concepto determinado
    - juicio
    - silogismo
- III PROPORCIÓN
  - definición
  - división
  - conocimiento

Como puede apreciarse, la primera sección corresponde a la «ontología categorial» (cuyo ejemplo más conocido es la «Analítica de los conceptos» kantiana en sus dos primeros rubros, correspondientes al enlace *matemático)*; el orden está invertido, siguiendo aquí Hegel a Fichte: se comienza por la «cualidad», no por la «cantidad»; esto es, el inicio es la *realitas*, la posición de una determinación cualquiera. El esquema es por demás «circular» (o mejor: las determinaciones se «involucran» en una espiral, hacia dentro): el «cuanto» es una cantidad *determinada* y, por tanto, cualitativa (con lo que se suprime así el carácter externo de las determinaciones cuantitativas, propias de la matemática finita). «Infinitud» no es, por su parte, una categoría, sino una *metacategoría*; según ya vimos, en ella se disuelven las formas fijas del entendimiento. De la misma manera que la cosa «real» existe de verdad en y como su *límite* (que niega o «abre» su realidad, a la vez que sólo así la deja ser: como una interacción con otras cosas), así los «cuantos» (cosas o entidades referidas a una *medida* que les es propia) aparecen primero enlazados externamente entre sí bajo una fórmula (es el «infinito malo» de las *series numéricas)*; pero la comprensión de que la fórmula sólo existe «inmiscuida» en cada término de la serie –a la vez que el término «recapitula» en sí la integridad del sentido de la fórmula– deja ver que la verdad de las determinaciones matemáticas se encuentra solamente en su *función* o en su «cociente diferencial». Y así como la «matemática del infinito» (el cálculo diferencial e integral) es la «verdad» de la matemática finita, así también la infinitud hace ver que determinación y «cosa» determinada sólo existe en su *relación* con otro par («determinación / determinado») contrapuesto.

La segunda parte (RELACION) corresponde, en su primer rubro, a las categorías *dinámicas* kantianas; en Hegel no deben ser consideradas estrictamente como «categorías», sino como *determinaciones–de–reflexión*; en efecto, exigen dos términos contrapuestos (sustancia – accidente, causa – efecto, todo – partes): la referencia se ha inte-

riorizado ya dialécticamente. Obsérvese que faltan las categorías de *modalidad* (por seguir con la terminología kantiana); en su lugar se exponen dialécticamente las tres formas del pensar subjetivo (se trata pues de una *exposición crítica* de la lógica formal tradicional). Ello es perfectamente «lógico»: en Hegel, la «infinitud» ha destruido ya toda creencia ingenua en una *aplicación* (externa, por tanto) de nuestro conocer a las «cosas del mundo». Es justamente en la «Relación» donde se prueba la convergencia de nuestra reflexión con la reflexión inmanente (la famosa identidad –en Hegel, construida y probada– del ser y del pensar).[915] Las dos primeras partes «Respectividad» y «Relación», en su conjunto, constituyen además una exposición crítica del *Idealismo* formal *sensu* fichteano (cf. 7: 127).

Por fin, la PROPORCIÓN lleva ese formalismo a su «absoluta concreción» (7: 125). Como es evidente, se expone aquí críticamente la tradicional «Doctrina del método»[916]. Lo característico de esta última sección es que las formas finitas no *pasan* ya a otras formas análogas, sino que se «resuelven» como finitas, dentro del Todo: el Conocer. En una palabra: el contenido de la PROPORCION es justamente la *tematización* del método operativo en las secciones anteriores; no trata pues de determinaciones lógicas, sino de su *proceso* interno: es la *respectividad* que se niega a sí misma, que se «respecta» o refiere negativamente sólo a sí, porque cada uno de los términos contrapuestos (y ahora enlazados positivamente, a través de su propia negación como lo «otro de sí mismo») es a su vez el término medio por el que se da la unificación (así: la interacción propia del «sistema del mundo» –como en la ciencia natural– corresponde perfectamente a la interacción de las premisas en el «silogismo»). De esta manera, la reflexión misma se convierte en razón, según lo que adelantaba ya Hegel en el *Differnzschrift* (4: 18). Al igual que en la matemática superior (cuya fundamento es) la lógica de la proporción tiene como tema la *igualdad* de dos relaciones; es decir: en lugar de ponerse en el punto de vista de los términos contrapuestos, atiende a la igualdad que recoge (y desde la que se despliegan y tienen sentido) las contraposiciones. Podríamos decir que la Proporción es la *re–composición* de la unidad latente en la Relación (por el lado del Ser–Uno negativo: la relación del ser, ontológica, y por el lado del Ser–Uno positivo: la relación del pensar formal). Así, por ejemplo, la Definición (que «expresa el concepto de la proporción»; 7: 107, al igual que la División expresa el «juicio» y el Conocer el «silogismo») realiza al sujeto como *este* singular, determinado, elevándolo a su verdadera realidad, llenando la aparente vacuidad de «ser esto» (cualquier cosa es «esto»: el *tóde ti* aristotélico) al «revolverlo» sobre sí mismo: «esto», una vez definido (es decir, unido inmediatamente con su *definiens*, que a su vez es la compenetración de lo positivo y universal –el género– y lo diferente y particular –la diferencia específica), deja de ser el «uno numérico» (como en el estado de la «cantidad», en la RESPECTIVIDAD SIMPLE), para pasar a ser (y a ser entendido) «reflexión en sí mismo» (7: 99)[917]. Con ello deja de tener sentido el hilo

---

[915] «Nos limitamos a tomar lo que está ahí; nuesta reflexión llegará a ser la reflexión de esta relación misma.» (7: 76).

[916] También llamada *logica major*, frente a la lógica formal o *logica minor*, en recuerdo de la disposición de las obras lógicas de Aristóteles: *Analytica posteriora* y *Analytica priora*. Los temas (definición y división) son considerados dentro de la «Metodología» desde la *Logique de Port–Royal* a la *Logik* de Kant, editada por Jasche. Y como el propio Kant dice que se trata de «medios para alcanzar la perfección lógica del *conocimiento*» (Ak. IX, 139s), Hegel titula consecuentemente la última subsección como «Conocimiento» (título repetido a su vez como primera subsección de la Metafísica), para hacer ver que éste (como la «conciencia» en la *Fenomenología)* es el territorio en el que se despliega la ciencia de la Idea (frente a la llamada: Filosofía *real)*.

[917] Para paliar un tanto la aridez de estos análisis y apreciar su alcance basta recordar el problema «político» de Hegel, que antes dejamos en suspenso: por qué debe un «héroe» (el fundador de un Estado) o un «esta-

conductor de todas las determinaciones hasta ahora seguidas: cae «nuestra reflexión», porque ahora tenemos una *autoconservación* (cf. 7: 107) de la proporción y de su movimiento dialéctico, sin necesidad de intervención (aparentemente) externa. Por otro lado, bien se ve que la División no es sino la inversión de la Definición, a saber: el despliegue de todas las diferencias o particularidades del género universal, pero de modo que, a través de esa particularidad, lo universal se «encarna» en lo singular (cf. 7: 97)[938]. ¡Pero lo hace *distributivamente*, todavía no en y como la «totalidad», es decir: en y como *universalidad colectiva!* Para ello es necesario que todas las partes se reúnan, esto es: que cada singularidad –cada una por su *parte*, y nunca mejor dicho– encuentre su «lugar» como momento necesario del sistema, y que a su vez el sistema exista sólo en cada una de las singularidades particularmente determinadas. Esta *communio* por compenetración quiasmática de la definición y la división es el Conocer: la disolución de toda forma finita y a la vez su restablecimiento incondicionado como Idea racional.[939]

VI.4.3.3.2 – El juego de espejos de la Metafísica.

La Metafísica de 1804/05 (la única escrita por Hegel o, al menos, la única que ha llegado hasta nosotros como tal) supone un homenaje y a la vez un desafío a Kant, así como un cierre perfecto de lo que Fichte confiaba a un «deber ser» prolongado al infinito. Pero en todo caso es claro que Hegel pretende renovar en la época moderna el gran logro del Dios aristotélico: la identidad absoluta del acto de conocer y del «hecho» conocido (la *noésis noéseos*). Sólo que, aquí, lo conocido es la totalidad de lo real, así como el conocer es la totalidad de las determinaciones, aglutinadas y articuladas en el concepto[940]. La realización del concepto (la íntima unión del ***conceptus subjectivus et***

---

mento» sacrificar su individualidad por esa Causa y qué *interés* pueda tener en ello. Ahora podemos ya aventurar una respuesta: aquello que lo «define» (y a lo cual ha de entregarse) no le es nada ajeno, ni le viene impuesto como un destino: algo que podría ser visto así todavía desde la doble perspectiva «relacional» de la causalidad (Apolo es el verdadero «causante» de que Orestes, como un instrumento o «efecto» suyo para la reparación del crimen de Agamenón, mate a Clitemnestra) y del juicio (el pueblo ateniense da la razón *tanto* a Apolo *como* a las Erinnias). Por el contrario, la definición (en alemán, *Erklarung*; también «declaración») dice, declara o proclama por vez primera lo que *este* hombre concreto es. Por seguir con el símil del *Naturrechtsaufsatz*, Atenea (la «manera divina de ser» del pueblo ateniense) reúne lo separado en el juicio –la universalidad de Apolo y la particularidad del crimen, que suscita la venganza de las Furias– y establece «silogísticamente» la *ανδρεια* de Orestes, que ya no es meramente ni quien obedeció a Apolo y mató a su propia madre ni el criminal perseguido y luego juzgado en el Areópago, sino todo ello *a la vez*, recogido en este hombre concreto que, por ende, sólo ahora es *él*, exclusivamente.

[938] El *pathos* que animaba a Orestes era, ahora lo sabemos, la Causa universal (la absoluta eticidad del pueblo, representada por la diosa Atenea). Pero, a su vez, esa universalidad sería una mera abstracción impotente sin la *acción singular* de ese individuo, que vive y obra en función de todas las particularidades de su vida (en el caso de Orestes, bien azarosa, por demás). Así, si en la definición «asciende» el singular a universalidad (el héroe se identifica con su Pueblo: y esa identificación «crea» el Estado), en la división «desciende» lo universal a singularidad, disolviéndose toda particularidad en la *idiosincrasia* del gobernante.

[939] Por seguir con el «caso» Orestes: ahora es necesario que cada uno de los miembros del pueblo ateniense se identifique con el héroe (y con su Causa), pero cada uno desde la particularidad que le corresponde, elevada ya a la universalidad, es decir: al gobierno del Estado. Piénsese en la *división* de poderes de Montesquieu. Sólo así el burgués puede llegar a ser *citoyen:* sólo así puede tornarse el Pueblo en Estado. La articulación completa de las disueltas determinaciones lógicas en la *especulación racional* equivale así, en el ámbito político, a la ***reflexión absoluta*** que cada conciudadano hace de su «posición» en el Estado, el cual vive y existe *sola y exclusivamente* en cada autoconciencia libre, estamentalmente organizada, de la misma manera que la Razón existe solamente en cada «Yo». Desaparece así toda sombra de «totalitarismo», tanto en lógica como en política. Dicho con cierta premura e injusticia: ni Hegel es Fichte, ni «su» Orestes (o Teseo) Robespierre, ni el anhelado Imperio Alemán una República jacobina.

[940] Objeto de la Metafísica será el conocer, «sustraído a toda respectividad a otro, y cuyos momentos son ellos mismos totalidades.» (7: 125).

objectivus, del Idealismo y del Realismo) es la Idea[941]. En la Metafísica, como hemos ya señalado, no hay formas finitas, ya vengan éstas referidas a su «otro», estén mutuamente relacionadas en un fundamento, o sean las leyes de su desarrollo recíprocamente proporcionales. Si queremos, con toda radicalidad: el «objeto» de la Metafísica será la Dialéctica misma, no las determinaciones finitas puestas en movimiento por ésta (especulación como «reflexión de la reflexión»). Lo que ahora sale a la luz son, por así decir, las conexiones mismas rectoras de las transiciones de la lógica, que se van trabando entre sí desde la completa separación entre la forma y el contenido del conocimiento (los llamados «primeros principios» lógicos) hasta la absoluta identificación de ambos (el «Espíritu absoluto»). En este sentido, la Metafísica especulativa es una «segunda navegación» de todos los temas tratados en la Lógica, siendo cada uno de sus momentos un «respecto» absoluto de la Idea única (que, como en un caleidoscopio, va así plenificándose y concretándose). Adelantemos la articulación general de la Metafísica:

I. EL CONOCER, COMO SISTEMA DE PRINCIPIOS	A. Principio de identidad o de contradicción B. Principio de tercio excluso C. Principio del fundamento
B. METAFÍSICA DE LA OBJETIVIDAD	1. El alma 2. El mundo 3. La esencia suprema
C. METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD	I. Yo teórico, o conciencia II. Yo práctico III. El Espíritu absoluto.

No es tarea fácil conciliar este esquema con el propio del sistema «maduro» de Hegel, salvo en el caso de la primera sección, que tendrá función y ubicación análogas en la Lógica de la esencia (inmediatamente después de la triple «reflexión»); la segunda sección, que «rescata» (con otro sentido) las «hipóstasis» de las Ideas kantianas, condenadas en la Dialéctica Trascendental de la primera *Crítica*, no tendrá ya lugar en la *Ciencia de la Lógica*, pues, aunque en ella existirá una Doctrina de la Objetividad, ésta se expondrá dentro de la Lógica del Concepto (no de la esencia) y, en cuanto realización de la formalidad de éste (cf. las «Relaciones del pensar», de la Lógica de 1804/05), estará ubicada después de la Subjetividad, no antes.[942] Por último, la Metafísica de la Subjetividad es trasvasada en la Gran Lógica a la Doctrina de la Idea: debemos tener bien presente además que lo aquí denominado «Espíritu absoluto» corresponderá luego aproximadamente a la «Idea absoluta», mientras que el «Espíritu absoluto» designará la culminación enciclopédica del Sistema. Por lo demás, tanto esta presentación externa como el tratamiento de su temática acusan un clara «recuperación» del fichteanismo (al fin, la tríada Conocer / Objeto / Sujeto parece remitir al «Sujeto–Objeto subjetivo»), dentro de un esquema dual de conjunto, cuya segunda parte (la llamada Filosofía

---

[941] No cabe duda tampoco de que con este término pretende vincular Hegel «lo antiguo más antiguo» (Platón) y «lo más moderno» (la Idea kantiana). Pero, contra ambos, no habrá en Hegel sino una sola Idea. Al respecto debe hacerse alusión a una obra pseudopitagórica (en realidad, del siglo II d.C.), el *Timeo Locro*, considerada por Schelling y por Hegel como el «modelo» del que habría surgido el *Timeo* (para Schelling, recuérdese, una obra «cristiana»), y que reivindicaba la unicidad de la Idea. En la edición Stephanus de las obras de Platón (que fue la estudiada por Holderlin, Schelling y Hegel), el tratado venía inmediatamente después del *Timeo*, con el título *De anima mundi* (cf. *Von der Weltseele*, de Schelling).

[942] Por lo demás, los tres niveles de la Objetividad no serán ya los (muy transformados) objetos de la *metaphysica specialis* wolffiana, criticados por Kant, sino el mecanismo, el quimismo y la teleología.

real: de la Naturaleza y del Espíritu) correspondería al schellingiano «Sujeto–Objeto objetivo».[843] Además, la proverbial oscuridad de Hegel[844] (especialmente en lo tocante a la problemática lógico–metafísica) se hace notar en estas arduas páginas tan pesadamente que con seguridad no resulta exagerado decir que el texto de la Metafísica de 1804/05 (relativamente breve: poco más de cincuenta páginas en la edición académica) es el más críptico de cuantos escribiera.[845] Por ello, nos limitaremos aquí a poner de relieve sus lineamientos generales.

VI.4.3.3.2.1.– Metafísica de la lógica: el Conocer.

El conocer es la «supresión de la respectividad, consistente en diferir [de sí misma], propia de la lógica». Es pues la «supresión de la lógica misma en cuanto dialéctica, o del idealismo.» (7: 127). En cuanto unidad de la reflexión que guiaba el proceso dialéctico, el conocer atenderá por lo pronto a aquello que permanece como igual en los momentos del conocer (cf. 7: 126), esto es: a su «contenido».[846] Para nosotros, el objeto del conocer es ya éste mismo, pero integrado, articulado. Sin embargo, para el conocer formal de la lógica, ese objeto sigue siendo «otra cosa», o más exactamente: ese objeto es la *cosa en sí*. Pues el conocimiento es esa universalidad para la cual lo conocido es siempre, al pronto, algo distinto a él (se conocen «cosas», no el conocer mismo). Desde esta perspectiva metafísica inicial, el conocer aparece: 1°) como algo referido simplemente a otra cosa, siendo el «espacio indiferente»[847] en el que juegan las diferencias (al modo en que la única «experiencia posible» era para Kant el campo de juego de todo ser y

---

[843] Recuérdese que también la eticidad era denominada por entonces «naturaleza ética», y que los temas jurídicos, morales, sociales y políticos seguirán estando englobados en el sistema ulterior dentro del «Espíritu objetivo». Sólo en 1805/06, aunque muy tímida y brevemente, comenzará a despuntar una última esfera de cierre circular del sistema: la del (después llamado) Espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía), que romperá el esquema dual de «filosofía especulativa» o «Idealismo» *versus* «filosofía real», el cual no lograba zafarse totalmente del enfoque kantiano de «aplicación» sobre el mundo realmente efectivo –natural e histórico– de las funciones cognoscitivas (o, si queremos, de la «dualidad» fichteana –bien que resoluble asintóticamente en el propuesto «Yo absoluto»– del «Yo» *versus* «No–Yo», así como de la schellingiana: «Inteligencia» y «Naturaleza»).

[844] Cuenta la leyenda que, en su lecho de muerte, pidió el filósofo que se acercara uno de sus discípulos (seguramente Gabler, el sucesor de su cátedra en Berlín), distinguiéndolo de los demás, allí presentes, al decir: «Sólo uno de vosotros me ha entendido». Pero, tras cruzar con éste unas breves palabras en voz baja, parece que dijo, desalentado: «Y ése tampoco me ha entendido».

[845] Puede que la difícil comprensión del texto no se deba por completo a la «cosa misma», sino al método empleado, empeñado como está Hegel aquí en separar lo dialéctico de lo especulativo, y en querer desarrollar sus «momentos» (cada uno de los cuales es ya de suyo un Todo incondicionado) por separado. En verdad, tampoco en la Metafísica puede desecharse la impresión de que las diversas «totalidades» examinadas van siendo «asumidas» progresivamente; con la acusada característica, por demás, de que el resultado de cada exposición «pasa» a una temática que, sólo en ese momento, se aprecia estaba realmente «presupuesta» en la anterior, de manera que sólo al final (en el «Espíritu absoluto») podremos entender de verdad el principio (el «Conocer»). Y puesto que la Metafísica «recapitula» en el nivel de la Idea los conceptos de la Lógica, únicamente al final de aquélla podremos comprender ésta. Sólo que ya es demasiado tarde para volver atrás: la concreción del «Espíritu» como «éter» sólo *formalmente* correspondería a esa «abstracción», a esa *unidad continua* que era la *realitas* cualitativa (el inicio de la «Respectividad simple»); ahora, ésta se «repite» *realmente* como Naturaleza.

[846] Obviamente, no se trata de los contenidos empíricos (puesto que se trata del conocimiento absoluto), sino de aquello que llamaba Kant: «contenido trascendental» y la lógica tradicional: «materia» (p e., la «materia» de los silogismos).

[847] Orig.: *indifferente*. Es decir: el espacio lógico es igual a sí mismo si y sólo si permite desplegar en él toda diferencia. Es pues aquello que se zafa a las diferencias justamente al posibilitarlas. Lo que hoy llamaríamos «universo del discurso» no es algo, claro está, «indiferente», en el sentido de que «le dé igual» (*gleichgültig*) que existan o no las diferencias del pensar. Si así fuera, estaría «fuera» de esas diferencias, como una esfera disyunta (eso es lo que creemos ingenuamente, cuando hablamos de un «mundo interior», mental, y otro «exterior», físico), y la búsqueda de la *verdad* sería entonces una empresa tan imposible como estéril.

no–ser; cf. *KrV* A 111); 2º) como el movimiento mismo de las diferencias, en el cual aparece o desaparece toda distintividad; 3º) como la unidad negativa –y por ende, infinita– de esos movimientos, que se son recíprocamente diferentes. En una palabra: el conocer es la *esencia* de la diferencialidad de los movimientos (de las transiciones, oposiciones y recomposiciones) de las determinaciones del pensar. En cuanto tal, se muestra aquí con todo vigor (en homenaje crítico a Fichte) justamente lo que echábamos en falta en los Cursos anteriores: «el conocer –dice Hegel– es la unidad absolutamente negativa del movimiento, que suprime lo otro [lo en apariencia separado del conocer: lo exterior a éste]; es el *Yo absoluto*, el conocer en cuanto Uno negativo.» 7: 127.[948] Pues bien, cada una de esas funciones está a la base de los llamados «primeros principios»: identidad (o no–contradicción), tercio excluso y fundamento (el *principium rationis*). Ahora es la reflexión –ocultamente operativa en la lógica– la que resulta tematizada: sus momentos son puestos especulativamente como *permanentes*, y explicitados como principios (*Grundsatze*: tesis fundamentales o básicas) absolutos.

La operación básica de Hegel en estos pasajes (oposición abstracta, contraposición por inversión de funciones –quiasmo– e identificación) debe mucho a la dialéctica platónica del *Parménides* y al *Basamento* fichteano de 1794. Se trata de probar que el «conocer» mismo es ya la famosa «cosa en sí», con la que Kant –según la conocida crítica de Jacobi– no sabía qué hacer, mas sin la cual se derrumbaba toda su doctrina. En efecto, que cada cosa es ella misma (idéntica a sí misma), y nada más, significa que –dejando aparte toda determinidad, toda distinción– ella es «en sí». Sólo que la expresión lógica de esto: el *principio de identidad*, tal como lo piensa el entendimiento (A = A), no sabe literalmente lo que dice: pretende enunciar una *seipseigualdad* (algo simple, pues), pero lo hace necesariamente bajo la forma de una referencia a una *determinidad* o distinción (a saber: que A *es* A), aunque ésta sea total, y por ende absolutamente coincidente con el sustrato «A». Luego el principio no expresa el «en sí» de la «cosa» (cualquiera que ésta sea: un árbol, por ejemplo), sino más bien su «ser en otro»; más: su «no ser en sí» (7: 131). En efecto, si ese «otro» («A», tomada como distinción, como aquello que «marca» y separa a la cosa «A» de todas las demás) es una distinción total y, a su vez, toda determinación es negación, entonces la *omnimoda determinatio* se convierte inmediatamente en *omnimoda negatio*. ¡Y la «cosa» –toda cosa, si tomada en sí misma, o sea: como simple «ser»– se torna en «nada»! El principio expresa, pues, una contradicción, y más: *la* contradicción de todo cuanto sea tomado aisladamente, suelto.[949] ¿Quiere decir esto que «nada existe»? ¿Caemos en el *nihilismo*?[950] En absoluto: lo que es «nada» es una «cosa en sí» separada del conocer. En realidad, para Hegel es esa tan traída y llevada «cosa» lo más cognoscible del mundo: es el conocer mismo, «en vacío» por así decir, a saber: cuando no tematiza la «reflexión absoluta» por la que pasa del sustrato a la determinidad y, en vez de ello, se queda «pasmado» ante el resultado: la igualdad.

Si paramos mientes, en cambio, en el presupuesto de esa igualdad, vemos que el principio de identidad (en realidad: de contradicción) se «dirime» en *dos* proposiciones, cuya conjunción corre en lógica formal bajo el nombre de *principio de tercio excluso*, a

---

[948] El conocer equivale pues *mutatis mutandis* a la unidad de la experiencia posible y del *sujeto trascendental* en Kant: la impersonal unidad sintética de la conciencia, gracias a la cual cada «yo» personal piensa (y, añadiría Hegel: gracias a la cual –no «por obra de la cual»– se da algo así como «mundo»).

[949] «Todo lo suelto (*Alle einzelnen*) se contradice.» (7: 134).

[950] Así podría «pensar» también quien, al ver que ya desde el inicio de la futura *WdL* se prueba que el ser es nada, dijera para sus adentros lo mismo que el «animal paradójico» de Antonio Machado: «Ya estoy en el secreto... Todo es nada».

saber: que A = A y que A es [absolutamente] distinta a –A (distinta a cuanto no sea A); de modo que: A = A ∧ A ≠ –A. Como corolario, se afirma que no hay una tercera posibilidad. Y más: se afirma que tal principio es «evidente».[951] Sin embargo, nada hay menos evidente que él. El resultado parece evidente: pero la operación «reflexiva» queda velada. Y es que A lo es solamente cuando es «puesta» (literalmente: *afirmada)* como «negando» todo lo demás (que, a su vez, la niega: niega ser A). Luego A no es absolutamente | A |, sino en realidad: +A. Y por ende, es sólo una «parte» de sí misma (ella es ella misma sólo si se le añade la negación: –A; es decir «A = A» ssi «+A ∧–A»). De manera que sí que hay un «tercero»: su exclusión por parte del entendimiento vela lo único de verdad –formalmente– absoluto, a saber: | A | (consistente en ser *a la vez* posición y negación de +A ∧ –A). Pues todo lo otro, lo plural (= –A) se dice sólo en función de +A. Y todo lo uno (numérico = +A) lo es sólo si negado por –A. Así que cada miembro, para ser él mismo (para ser «en sí»), ha de ser, no solamente «el otro», sino «el o lo *otro de sí mismo*». Todas las cosas «sueltas», tomadas juntamente como *Allheit* (omnitud distributiva: uno, y otro, y otro), lo son solamente si se niegan a sí mismas: o sea, si niegan justamente ser cosas «sueltas», singularmente separadas. Necesitan de (la negación de) las otras para ser ellas. O sea: las cosas existen solamente *en y como límites* (algo descubierto ya, sin parar mientes en ello, por el cálculo diferencial). Lo que «existe» son las «cortaduras», las intersecciones que, justamente, «son» en su «paso al límite», en su *ultima ratio*, que diría Newton. Cada cosa es la unidad de sí consigo *y a la vez* la exclusión de sí. O más breve y «técnicamente»: la *cosa en sí es la nada de sí*, la «contradicción absoluta» (cf. 7: 133). Lo que «brilla» en ese «es» es la *infinitud*[952] del aunamiento o, mejor (si cabe decirlo en español): la infinitud en *Uno* (ese «Uno» que es posición–y–negación de sí mismo). El «Uno» (A absolutamente tomada, «a secas») que es el *fundamento*[953] de la contraposición.

¿Qué dice el principio del fundamento? Dice que: «todo tiene una razón de ser»; o sea, bien mirado: que nada es «en sí», sino en y por otro; que todo está *determinado*. Pero lo omnímodamente determinado, como acabamos de ver[954], es lo otro de sí mismo (no simplemente «algo» distinto a sí, sino la *distinción*, la *di–ferencia* de sí mismo), o sea –y aquí cabe decirlo en buen español–: la unidad de «uno» con su opuesto o su «contrapartida» (*Gegenteil*; 7: 134). Pues bien, esa *unidad* es el único, real y verdadero «en sí» que tan

---

[951] Por eso es un «primer» principio; por eso, y porque vale absolutamente para toda cosa afirmada, «puesta». Pero ya debiera hacernos sospechar que haya tantos «principios», y que todos afirmen ser «primeros» (por eso los lógicos se han afanado desde siempre en reducirlos a uno solo, sea el de identidad, sea el de no–contradicción).

Nada habremos ganado si nos quedamos sólo con la última expresión, en lugar de atender a la fuerza infinita de la *copula*, que une lo absolutamente contrapuesto: lo «en sí» *es* la «nada de sí». ¿Qué es lo que nos resta por hacer? Obviamente, sacar a la luz el sentido de la *copula* como «fundamento» de la absoluta posición y la absoluta negación.

Ya vimos al hablar de Schelling lo fecunda que para los filósofos idealistas puede ser la ambivalencia del término *Grund* (su *equivocidad*, en el sentido literal de la palabra; no se trata de que haya un significado «verdadero» y que los demás sean falsos o «equívocos», sino que esa «voz» se dice por entero sólo cuando cada uno de sus significados pasa al otro, necesariamente). Así, *Grund* significa a la vez (en respectos sólo aparentemente diversos, que en realidad se «conjugan»): *ratio* o «razón» (por eso se habla del «principio de razón»), «fundamento» y «fondo». Cuando se da *absolutamente* razón de algo (y sólo de esto se trata: estamos hablando de «totalidades» metafísicas, válidas para todo elemento del discurso, y para toda «cosa»), ese «algo» queda por así decir decaído en sus derechos de significar algo por sí mismo: determinarlo por entero es *negarlo:* todo el «sujeto» pasa al predicado (a su «determinación omnímoda»); de manera que su «fundamento» es también su «fondo»: se «desfonda» por entero en él.

Y todo lo está, *en el fondo:* no vale decir que algo existe efectivamente (o sea: que «actúa») parcialmente en base a algún fundamento o razón, y parcialmente por nada, «porque sí».

de cabeza traía a la era crítica: el *An sich* de (todo) lo determinado (o sea, de todo): el fundamento o fondo (*Grund*) del que todo surge y a lo que todo regresa. Un *fundamentum*, por demás, bien *concussum* (contra Descartes), pues que «consta» de las *concussiones* o «choques» (cf. el *Anstoss* de Fichte) de toda posición (o afirmación) con su propia negación. Así que ese choque o «golpe» (*Schlag*) –dicho sea adelantando términos de la Gran Lógica– no es algo que, externamente, vaya a (*an*, como en el *Anstoss*) la «cosa», sino el «contragolpe» o *Gegenschlag* de la «cosa en sí». ¿Qué es pues esa extraña «cosa»? Desde luego, no es nada del mundo (más bien es la «nada» del mundo, si se toma a éste como una *Allheit*, como un «montón» de cosas sueltas), ni menos algo «fuera» del mundo. Tampoco es «una» razón (aunque fuese la más alta), sino el «dar razón» (el *lógon didónai* griego) de que «todo tiene su razón o fundamento». Es, en suma, la Razón misma: el *Conocer*. Pero ya no un conocer «vacío» (como era el del principio de identidad), sino un *conocerse*: una absoluta reflexión *in sich*[955]. Eso es, en efecto, lo que el conocimiento *es*: un movimiento circular del curso que regresa a (*in*) sí (7: 135). ¡Sólo que eso no lo *sabe* aún el conocer mismo! Lo que él hace es «negar» que haya nada *en sí* (nada, fuera del conocer; pues «todo tiene su razón»). Para él mismo (ya no para «nuestra reflexión», como en la Lógica), el conocer es *an sich*. ¡Y por tanto, algo *incognoscible* para sí mismo! Lo conoce todo, menos a sí mismo (tal es la paradoja a que llegaron Leibniz –implícitamente– y Fichte –explícitamente–). El es la «nada», la aniquilación de la independencia y existencia aislada, de suyo, de todas las cosas. Lo que él conoce es esa

---

[955] En español es un tormento para el traductor este *in sich* (y su diferenciación del *an sich*). *In sich* significa –con verbos de dirección– «a sí», hasta entrar dentro de sí (como cuando decimos, p.e., que uno «vuelve en sí» tras un desvanecimiento). Con verbos de quietud, significa: «estar en el propio interior, descansar dentro de sí» (p.e., el Dios aristotélico es[tá] supremamente *in sich*; en español castizo, diríamos que él –y sólo él– «está en sus cabales»). Como *sich* no admite distinción entre acusativo (movimiento) y dativo (quietud), Hegel aprovecha esa ambivalencia al hablar de *Reflexion in sich*; por un lado, esa reflexión (del sujeto) va *a sí* o entra *en sí* (en su propia determinación). Es pues un movimiento absoluto, una *enérgeia teleía*, que decía Aristóteles. Pero como nada hay fuera de esa reflexión, ese movimiento queda por entero *en el interior de sí mismo*, y es por tanto quietud. Ese movimiento–quietud absoluto es el Absoluto. *An sich* es igualmente ambivalente. Cuando se usa la preposición *an* con verbos de movimiento, significa enderezarse *a* algo, sin poder entrar en ello, como cuando el «conocimiento», entendido como «solamente mental», va *a* una cosa «sola y exclusivamente real» (es decir, a la que supuestamente *le da igual* ser conocida o no); es claro que, con tan tajante separación entre esos dos mundos, no hay modo de que el conocer entre en –*in*– la cosa y la conozca de veras; a lo sumo, tendrá, como decimos, una «idea» *superficial* de ella (como una *concussio* o choque entre dos «átomos»: el conocer y la «cosa», entendida justamente como el *An–stoss* de Fichte). ¿Y el *an sich* de la «cosa en sí»? Obviamente, ella no «está dentro de sí misma», porque no «reflexiona» (en todos los sentidos de la palabra), sino que es pura «resistencia» (propia de esa *durities* de la que hablaban los atomistas). Es *an sich*, paradójicamente, sólo *para* el conocer, el cual «conoce» o sabe (¿sabe?)... ¡que no la puede conocer! Tal era la doctrina –contradictoria, como ahora vemos– de Kant – De manera que, adelantando mucho la solución hegeliana, podemos decir que no «existe» ni cosa suelta, ajena al conocer (o sea: tal que, aunque se la «conociera», ello sólo tendría lugar como «por fuera»), ni conocer suelto, ajeno a la cosa (como si pudiéramos quedarnos con la «idea» de «casa», por ejemplo, sin la casa: un mero *ente de razón*). Lo único «existente», real y verdadero, es en cambio *la cosa conocida–y–el conocer la cosa*. Algo que ya no es *an sich*, sino *in sich*: pura «reflexión». Eso es justamente lo que acaba de «hacer» el entendimiento cuando «reflexiona» sobre el sentido del «principio del fundamento (o de razón)». ¡Sólo que aún no lo *sabe*! (Cuando lo sepa de verdad no será ya entendimiento, sino Razón: no reflexión, sino especulación). Por ahora, en esta primera «vuelta» sobre la lógica formal (sobre sus tres «principios»), el Conocer –que sigue siendo puramente *formal*– se erige en el único *An sich* (si queremos: en la única «cosa en sí»), de modo que ve a todas las supuetas cosas como «fenómenos» o manifestaciones suyas (aunque sean negativas, o sea: obstáculos para que él, remontándolos, *se* vaya conociendo). Tal es –según la interpretación de Hegel, desde luego– el «Yo absoluto» de Fichte: la única y verdadera «Cosa en sí». Por eso puede hablar éste de *Ideal-Realismus* Sólo que lo «real» es visto desde lo «ideal» (si queremos: el ser es absorbido por el «deber ser»). Ya es un Sujeto–Objeto; pero sólo *subjetivo* (por eso no llega jamás el «Yo absoluto» a Sí–mismo; por eso no «reflexiona»). Así, el sistema de Hegel pretende ser, nada menos, la *razón* de cuanto los demás filósofos «dicen» sin reflexionar sobre ello.

su acción destructiva. Si se «conoce», se conoce siempre como algo «conocido», no como el «cognoscente» (recuérdese el «Yo pienso» kantiano)[956]. Luego sigue afectado de «algo» frente a él: algo que es él mismo, pero puesto bajo el signo de negación. Se conoce como Objeto (cf. el Objeto trascendental kantiano), pero no como Sujeto. Ese *sustrato* último es en terminología metafísica (¡no religiosa!) el *alma:* esa extraña «cosa» que, según la versión latina del famoso *dictum* aristotélico, es *quodammodo omnia:* «de algún modo, todas las cosas». ¿De qué modo? Lo acabamos de ver: *negando* su existencia separada (pues que él las conoce y da razón de ellas). Por lo tanto, para el conocer, el único Objeto «afirmativo» es... ¡él mismo, en cuanto «conocido»![957] El Sujeto se «vuelca» así, totalmente, en y como Objeto. Con ese «vuelco», también nosotros pasamos a la Metafísica de la Objetividad.

VI.4.3.3.2.2 – Metafísica de la metafísica: la Objetividad.

Los momentos del conocer (1. identidad / diversidad, o lo Uno *versus* lo Plural; 2. contraposición de posición / negación, siendo cada miembro lo «otro de sí mismo») estaban de por sí absolutamente separados (formando cada «par ordenado» un primer principio de la Lógica); el Fundamento, al determinar esos momentos (es decir: al «ponerlos» como «suprimidos», haciendo resaltar así su *idealidad* básica[958]), los pone como sien-

[956] Lo decimos muy bien en castellano: «yo», cuando vuelve a sí, vuelve sólo como complemento indirecto: *me* pasan cosas, se *me* ocurre algo. Pero no sé *qué* soy «yo». Decir «Yo soy Yo» es pedir el principio: el principio de identidad (por ahí, en efecto, comenzó Fichte). Véase igualmente Spinoza, *Ethica* II, Pr. XXIII: «Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit.»

[957] Conocido, no como «esto o aquello», o sea: como algo determinado. En este sentido, el «conocer» es para sí mismo incognoscible (como es natural: de lo contrario no sería puro conocer, sino una «cosa» conocida, entre otras; «Yo» sería tal o cual cosa, al igual que otro ente es «tal o cual»). El «Conocer», el Sujeto, se «conoce» como su pura «contrapartida»: como Objeto completamente *indeterminado*, sin más («Ello, la cosa que piensa»: la *res cogitans*), pero sólo en virtud del cual –sólo en *razón* del cual– existen los demás «objetos» (recuérdese la importante diferencia, ya en Kant, entre Objeto *–Objekt–* y objeto *–Gegenstand–*).– En su desembocadura como «Objeto–Alma», el conocer es un nido de contradicciones dialécticas: pero esas contradicciones lo son para y del conocimiento *formal* que, al cabo de la calle, se «figura» que en realidad sólo él «es» (por eso se habla de «idealismo subjetivo» o «formal»). En ese *necesaria* embriaguez báquica (la «noche» del conocimiento, ese fuego en el que se disuelve la existencia suelta de las cosas, con su inmediatez y resistencia a toda penetración), el conocer absoluto dice *a la vez* que él conoce todas las cosas (obviamente, en *principio)* y que lo que conoce de ellas es justo que ellas no «son», sino que solamente él es (Hegel lo equiparará en su *Estética* al colérico Yavé hebreo: pura Posición que consiste en negar a todo lo demás). Pero lo que él «es» –en cuanto conocido por él– no es otra cosa que esa pura negación, sin consistencia propia: sin ser ni «sustancia», a su vez (como el fuego, que consiste en consumir). Luego él, el conocer –en toda su absoluta abstracción– es: No–Ser, un activo «no–dejar–ser»: purísimo «egoísmo» que se anula pasivamente a sí mismo. Atiéndase desde luego a un punto capital: el conocer absoluto no es el *saber absoluto* (al que Hegel llamará aquí, todavía: «Espíritu absoluto»). Pues «conocer» es siempre algo transitivo, algo que pasa a otra cosa; de modo que, cuando regresa a sí, su único «botín» es la destrucción *ideal* de todas las cosas: la llamada *autoconciencia* es, al pronto, algo vacuo (como ya sabía Kant). En justa correspondencia, a las «cosas» *les da igual* que se las destruya así. A ese conocer omnímodo le falta aún la prueba suprema: negarse a sí mismo (o como dirá Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología*, con resabios casi masónicos: le falta pasar a través de su propia muerte). Sólo así llegará a saber, o sea: a *saberse*. Dicho en términos religiosos: sólo así dejará de ser Yavé para convertirse en el Padre cristiano, que niega su propia separación y abstracción a través del sacrifico del «Sí–mismo» del único Dios, en cuanto Hijo, y que, a través de esta suprema abnegación, vuelve a su Ser; con esta vuelta o reflexión absoluta, deja–ser a todo lo demás, a todo lo de más (les deja un «ser» que, como el propio Dios, habrá de vivir para siempre «con toda su muerte a cuestas»).

[958] Aunque sea interesante –desde el punto de vista didáctico– conectar la «idealidad» hegeliana con la kantiana (recuérdese p.e. la idealidad del espacio y del tiempo), al menos según la «letra» *parece* como si la idealidad fuera una «posición» del sujeto en el campo de lo empírico, para estructurar ése y elevarlo al único Objeto trascendental (al menos, según *KrV–A)*. También Hegel comienza en su Lógica –recuérdese– por «nuestra reflexión». Pero el final de ésta «disuelve» esa inmiscusión subjetiva: lo *ideal* resulta del propio proceso dialéctico de las determinaciones, y consiste en negar su carácter fijo, aislado (una manera de ver propia

do *para sí*, absolutamente reflexionados en una nueva «vuelta de tuerca», por así decir. De este modo, la especulación de la reflexión «identidad / diversidad» se presenta objetivamente como Alma; la de «posición / negación», como Mundo; y, en fin, el Fundamento como Objeto: la Esencia Suprema *(Hochstes Wesen)* engloba, a la vez que suprime y supera, esa contraposición entre Alma y Mundo. Es evidente por demás que no estamos aquí ante un intento de restauración de la *metaphysica specialis* wolffiana[959], sino, muy al contrario, de superación del formalismo kantiano–fichteano; cada uno de estos Objetos es un momento de la única Idea. Por consiguiente, no son «seres» situados allende la experiencia, sino las tres maneras posibles de «cerrar» la experiencia, esto es: de considerarla en su conjunto, o sea: de un modo absoluto.

El fundamento es una posición que, ahora, se revela como un «estar–puesto» negándose (es decir: el fundamento se agota en el acto de fundar; se encuentra, sin resto, en lo fundamentado, en lo determinado por él)[960]. En cuanto tal, esa reflexión absoluta en sí es pura determinidad, sin sustrato; al contrario, éste –lo *en sí*– se halla (en una inversión plena o vuelco de la definición del fundamento) fuera de él. Lejos de ser pues un territorio o suelo estable (el *fundamentum inconcussum* cartesiano), el Alma es un puro punto móvil: un «esto» *(Dieses*; 7: 139), un Uno negativo que sólo se es igual a sí mismo en su acto de excluir de sí lo otro (y puesto que ese «otro» es su propia determinidad, ese *punctum–mens* –dicho en terminología del *De Orbitis*– es excluyente de sí). En ese sentido bien podría decirse –con la metafísica tradicional– que el Alma es «simple». Pero esa simplicidad no es sino la simplicidad negativa, propia de la reflexión absoluta: algo indeterminado, que sólo viene determinado («marcado») cuando el Alma niega su identificación con lo en cada caso conocido. Por ello, el Alma no es realmente ni sustancia ni sujeto. No es lo primero, porque su propia posibilidad de ser está puesta en los «accidentes»; depende pues de ellos[961]: el Alma se limita a *distinguirlos claramente* (recuérdense la *claritas* y la *distinctio*: el criterio cartesiano de verdad); y, al hacerlo, se distin-

---

del entendimiento) para negar esa «independencia» y poner a la luz la trama global interactiva, infinita y, por ende, absoluta. Esta «disolución» de la independencia de la «cosa», ese relieve de las conexiones puras, constituye la *idealidad*. En suma, la idealidad es la *Aufhebung* tanto de la «realidad empírica» como de la fijación de sus leyes formales.

[959] Aunque no dejen de ser provocativas las denominaciones tradicionales utilizadas por Hegel, como si quisiera hacer ver no tanto la falacia de los argumentos kantianos en la «Dialéctica trascendental» cuanto el carácter unilateral de los mismos (recuérdese que la triple falacia que Kant decía haber desenmascarado –paralogismos, antinomias, Ideal– estaba basada en una consideración puramente formal y abstracta del silogismo; sólo que, para Hegel, la denunciada *subreptio*, consistente en tomar por objetivo una mera necesidad subjetiva de «cierre» de la experiencia, se vuelve contra el propio Kant. Como ha mostrado la Metafísica del Conocer, es impensable algo exclusivamente «subjetivo»: para ser, y para tener sentido, lo subjetivo ha de poner, negándola, su propia contrapartida. La Metafísica de la Objetividad prueba ahora la inversa, a saber: que la posición del Objeto por parte del Conocer *presupone* por su parte –si éste último quiere tener validez objetiva– al Sujeto. Y este retorno cambia el carácter universal del Conocer, convirtiéndolo así en Sujeto).

[960] Piénsese en el fundamento o solar *(Grundstück)* de una casa. De hecho, el solar sólo existe cuando la casa está construida sobre él. Su determinación de la casa consiste y se agota en soportarla. O dicho en «hegeliano»: su ser *en sí* es *ser para otro*; sólo que ese otro es a su vez pura *referencia* o respectividad a su fundamento. Por eso se unifica absolutamente en el fundamento lo separado en el principio de identidad: la determinidad *es* la referencia. Lo único *seipseigual* es la co–incidencia *(zusammenfallen)* de ambos respectos, primero contrapuestos como posición y negación (poner, asentar la casa es «negar» el solar y viceversa), y asumidos *(aufgehoben)* ahora como momentos del fundamento.

[961] La existencia del Alma consiste exclusivamente en la acción de pensar, como ya le acontecía a la *res cogitans* cartesiana: «Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab *omni* cogitatione, ut illico *totus* esse desinerem.» *(Meditationes de prima philosophia. II.*; A.T. VII, 27). Pero pensar es siempre pensar «lo otro». Luego el Alma existe *fuera de sí*; o mejor, ella di–fiere de sí, es «lo otro de sí misma».

gue de sí misma (diríamos: siempre es demasiado tarde para que el Alma se conozca, pues siempre está en «lo otro»). Pero tampoco es un verdadero sujeto absoluto (es decir, de acuerdo a la famosa definición aristotélica: del sujeto puede decirse todo, mientras que él no es ya predicado de nada). No lo es porque, estando determinada (si queremos: «llena», recuérdense las «Anticipaciones de la percepción», en Kant) en cada caso por lo conocido, esa determinidad es siempre particular: distinta a otras y distinta al Alma misma. El Alma es pues tan sólo el Uno abstracto de la sustancialidad y de la subjetividad (cf. 7: 140). En cuanto tal, los presupone. Por eso, siendo ella «para nosotros» todo el círculo (un punto móvil que retorna siempre sobre sí mismo), a ella se refieren en cambio las determinidades puntuales, periféricas (las «cosas» conocidas), como a una línea recta que se pierde en el infinito (esto es por lo demás lo que está a la base de la creencia en la «inmortalidad» del alma). Pura forma, pues, el Alma no hace sino conservar *indiferentemente* un contenido particular, determinado en cada caso. Así, el Alma es tan pura como estéril: no se «compromete» con nada. Como dice Hegel: «ella misma es solamente este momento pasivo... un múltiple reflejar en *(in)* sí mismo, [un] primer momento de otra cosa *(eines anderen)* o, en cuanto que se mueve a sí misma, algo que difiere *(different)* frente a tal otro.» (7: 142).

Ese «otro» es el Mundo, recibido por el *continuum* anímico como algo que en cada caso lo «llena», colmando su vacuidad. Por ser el «primer momento» de su «otro», el alma *presupone* al Mundo[962]. Y por moverse, di–firiendo contra lo otro (y difiriendo de sí misma), el alma «se presupone a sí misma como [estando] en el mundo» (ibid.). En cuanto «ser–en–el–mundo» (por ende, ya no como fundamento o «en sí» de lo conocido, como en el caso del Conocer), el alma no es sino el reflejo *intenso* de la interacción *(Wechselwirkung)*[963] de una serie sintética de «puntos» reflejados–reflectantes en sí mismos (¡pero cada uno de éstos son ya, de por sí y según acabamos de ver, «almas»!). De este modo, así como antes había elevado Hegel a consideración especulativa la doctrina –reflexiva, y abstracta– de la *res cogitans* cartesiana, recoge ahora –transformándola– la *monadología* leibniziana. El Mundo es el «juego de espejos» de las múltiples reflexiones monádicas que se representan el Mundo –y representan, cada una de ellas, al Mundo en su integridad–: cada una de ellas, referida indiferentemente a sí misma[964]; cada una, al mismo tiempo, difiriendo en su representación del Mundo (el cual, por su parte, no existe «separado» de este juego infinito de espejos). Por eso, en cuanto infinitas *suo modo*, las mónadas –cada una de ellas, un *petit monde*– son «libres de por sí»; pero, al mismo tiempo, en cuanto representación de un único Mundo cada una se limita a reflejar en sí la interacción de la síntesis de todas las series o «programas» en que consisten las mónadas; por ende, las mónadas están sometidas a la «necesidad» *(ibid.)*.[965] Ahora bien, cada uno de estos momentos, si aislados, son unilaterales, abstractos y fallidos. De un lado tenemos una libertad puramente «formal» (la móna-

---

[962] He aquí una interesante anticipación del *Dasein* o «Estar» como «ser–en–el–mundo», de Heidegger.

[963] Recuérdese que la «interacción» era la tercera categoría de relación kantiana: el basamento trascendental del Sistema del Mundo newtoniano (ley de igualdad de acción y reacción).– Obsérvese además que, para el examen del Objeto Mundo, comenzamos a escribir «alma» con minúscula. En cuanto «ser–en–el–mundo», el Alma se torna una pluralidad de reflejos, como la *mónada* leibniziana.

[964] Por decirlo en términos leibnizianos: su *perceptio*, o sea: la recogida en cada caso –en cada momento de su pendiente– de lo múltiple en sí corresponde a su *appetitus*; su acción consiste en estar siempre en y como lo otro: cuando actúa –y no puede sino actuar–, lo único que la mónada «ve» es, paradójicamente, que le «pasan» cosas.

[965] No es necesario insistir aquí hasta qué punto sigue aquí Hegel la «letra» de Leibniz, cambiando empero radicalmente su «espíritu». Se trata en este punto del espinoso problema del *determinismo*, compuesto sin embargo de la compatibilidad de acciones libres *(armonía preestablecida)*.

da es fundamento de sí –su programa «da razón» de ella misma– y es pues indiferente frente a lo otro; pero ésta no es una Indiferencia activa o *Indifferenz*, sino un pasivo «dar igual» o *Gleichgültigkeit)*. Del otro, una necesidad externa, que se impone como un «destino».

¿Cómo escapar de esta disyuntiva entre libertad y necesidad, que atormentó a todo el pensamiento moderno? La necesidad no es del «Mundo» –como si éste fuera algo ajeno y trascendente a la pluralidad monádica–, sino de *cada* mónada; la necesidad sólo existe «reflejada» en los distintos «programas» o «series» en que consisten las mónadas. Pero, al ser esa necesidad *percibida* (en el sentido «técnico» leibniziano) como *reflexión en sí (in sich)* de aquello que la mónada es en cada caso, ésta, la mónada, «toma a su cargo» esa presunta necesidad exterior como la *esencia* que la constituye, íntegramente: el recuerdo (*Erinnerung*: «interiorización») de esa necesidad *es* la libertad.[966] En cuanto libre interiorización del destino, el Mundo reflejado en cada caso por el acontecer monádico no es ya ni un conjunto de cosas (una *Allheit*) ni tampoco una trama legal, positiva (como era visto en cambio por Newton). El Mundo es Uno, sí: pero se trata de un Uno puramente *negativo, omnimode determinatum*. No el alma–mónada, sino sólo el Mundo es un «Esto», el *tóde ti* aristotélico, la sustancia única spinozista pero invertida, extrovertida en cada mónada. Siendo Uno, es sin embargo, en cuanto negativo: Uni–Verso, *omnitudo negationum*. En este respecto, su singularidad como «Esto» se va literalmente *al fondo* (cf. 7: 143). El es la «esencia» a la que todo regresa, y de la que todo surge. Pero al contrario del Fundamento (del cual es inversión *especulativa)*, esa esencia está absolutamente «diseminada» en las existencias, a las que «deja ser». El Mundo *existe únicamente en su manifestación fenoménica*, al igual que el género sólo existe en sus «momentos», en las cosas específicamente existentes. Pero entonces necesidad de *esencia* y libertad de *existencia* se copertenecen: el género (*Gattung)* –pensemos, por caso, en las especies animales– no es esencialmente sino la unidad de las distintas negaciones de sus individuos («vive» por así decir sólo en base a las «muertes» de los elementos que lo componen). Y a la inversa, la posición (la existencia) de cada individuo consiste en referirse exclusivamente a sí mismo[967] (cada uno deja de ser un «uno numérico»[968] y se torna una *diferencia* absoluta de su género –no meramente una *differentia specifica*, como en la definición lógica–). O dicho de otro modo: el género, tomado ahora en total –como Mundo– es la simple unidad absoluta de cada una de las diferencias (o sea: de cada mónada o «alma»). Pero entonces, esa *unidad* que di–fiere

---

[966] Ejemplos de esa suprema libertad se encuentran en los escritos ético–políticos coetáneos de Hegel: libertad es la aceptación, más aún: la *apropiación* por parte de Orestes de lo que antes era visto por él como su destino, dictado por Apolo. Y en un ejemplo aún más alto: libertad es la de Cristo, que depone su propia, particular voluntad *en nombre del Padre*: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». Con esa «interiorización» (el recuerdo de la identidad diferenciada del Padre y del Hijo), lo que en verdad se hace no es la voluntad *sólo* del Padre (entonces, la muerte en Cruz debiera ser vista como un «destino») ni *sólo* del Hijo, sino del Espíritu.

[967] Por seguir con el conocido ejemplo: Orestes sólo es de verdad Orestes (de modo que sólo entonces ese nombre es un nombre *propio)* cuando reconoce libremente la necesidad de su «crimen», cuando acepta las consecuencias de éste (la persecución de las Erinnias) y cuando –sancionado por la «manera de ser» divina del pueblo ateniense– se convierte en fundador de una comunidad democrática. De lo contrario, sería un «mandado»: una víctima –o un elegido, lo mismo da– del Destino.

[968] En otro contexto –refiriéndose al *Man* heideggeriano– hablaba Juan David García Bacca, con castiza finura, de: «Don Uno de Tantos». Justamente un «uno numérico», uno cualquiera. Entre ese «uno» y el individuo como diferencia absoluta (por caso, un hombre plenamente *distinguido*, en todos los sentidos del término) existe la misma diferencia que entre la sociedad de masas (no en vano organizada como «democracia *formal»)* y una verdadera comunidad de hombres libres, donde cada individuo es «único en su género», o como decía Unamuno muy dialécticamente: «Nada menos que todo un hombre».

infinitamente de sí, que «es» sólo cuando «deja ser»[969], ya no es ni Alma ni Mundo, sino la compenetración de esos momentos contrapuestos, es decir: la Esencia Suprema (no en vano, el nombre que la metafísica moderna daba a Dios).

Si con respecto al Alma recogía especulativamente Hegel reflexiones cartesianas, y hacía lo propio con Leibniz respecto al Mundo, el examen del Objeto: «Esencia Suprema» remite claramente a Spinoza –con su idea de la Sustancia única– y apunta indirectamente al Dios hebreo, con su separación plena respecto a las creaturas mundanas[970]. Por fin, el desenlace de este Objeto: su singularización «como Yo o como Inteligencia» (7: 154) prueba filosóficamente el paso efectiva e históricamente dado por el Schelling «spinozista» de la Filosofía de la Identidad.[971] La Esencia Suprema es el género absoluto que sólo en los momentos de la existencia es igual a sí mismo (una igualdad negativa, como la de la Sustancia spinozista, pues consiste en negar *por igual* toda pretensión de autoconservación en y para sí de las «cosas», que no son sino sus modificaciones). La dialéctica interna de la Esencia estriba pues en la tensión entre el género y los singulares. Ahora bien, cada singular, en cuanto reflexión absoluta del Mundo en él (una reflexión «interiorizada» como su propia esencia), es ya un ser para sí *(für sich)*, y tiende a conservarse como tal[972], siendo en cuanto tal indiferente no sólo con respecto a otros singulares (a quienes ve como algo contingente, considerando que sólo él es algo sustancial; cf. 7: 150)[973], sino con respecto a la Esencia. Y sin embargo, tal indiferencia *(Gleichgültigkeit)* es insostenible, ya que por un lado la existencia del singular está omnímodamente determinada por su respectividad a otros singulares[974] y, por otro lado, su esencia propia no es sino la concreción de la Esencia absoluta. Al hilo de esta argumentación, corta Hegel el «nudo gordiano» de toda la metafísica tradicional, a saber: la neta distinción entre lo necesario (absolutamente concentrado en Dios: el *ens necessarium)* y lo contingente. En efecto, la Esencia no tiene una existencia propia, separada de lo existente. Si incluso desde la perspectiva

---

[969] Podemos ayudar a esta aparentemente árida argumentación recordando *el* problema (en el fondo, el único problema) de la religión y la metafísica modernas: la relación entre Dios y el Mundo, el problema de la Creación.

[970] Estas son en efecto «para sí», pero sólo en cuanto que se oponen a su disolución en la Esencia, cuya manifestación (o *modus)* son; de modo que «este ser para sí y la esencia absoluta permanecen separados.» (7: 154). Sin embargo, la críptica alusión a Yavé sería al mismo tiempo una refutación (ya explícita en Spinoza) de su presunta trascendencia. Ya los términos mismos (de sabor kantiano) dejan ver la imposibilidad –e impensabilidad– de que la Esencia sea algo trascendente a sus fenómenos: éstos no son sino la «aparición» misma de aquélla, y no tienen por tanto un «ser» propio. Cf. Spinoza, *Ethica* I, Pr. XVIII: «Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.»

[971] De este modo se muestra implícitamente –Hegel no hace aquí nunca mención de pensadores o doctrinas concretas– uno de los rasgos más característicos del tratamiento hegeliano de problemas lógico–metafísicos: éstos no surgen nunca «en vacío», por así decir, sino que «reformulan» y sistematizan las doctrinas de los grandes filósofos, de modo que en el ámbito del puro pensamiento se cumple –y quizá con mayor fidelidad que en el de la Historia Universal– la consigna hegeliana: hacer ver el paralelismo entre el curso histórico (aquí, de la historia de la metafísica) y el lógico–metafísico.

[972] Cf. Spinoza, *Ethica* III, Pr. VII: «Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatus, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.»

[973] Esta es la raíz de todo egoísmo (expresado aún en los seres más inferiores por el instinto de autoconservación) Y ciertamente, cada «uno» es algo sustancial para sí: ¡pero esa sustancialidad no es sino la *perceptio* de todas las contingencias que atraviesan el singular, y de las que está «hecho» el singular! Así, nuestra propia vida consta de contingencias, polarizadas –focalizadas– en nuestra singularidad.

[974] Recordemos de nuevo la paradoja del imperativo categórico kantiano, según nuestra interpretación: cada uno es –en la consideración de los demás– fin si y sólo si se entrega absolutamente como medio para la realización de los otros. O, a la inversa: recordemos la parábola de las «vírgenes necias», despreciadas por el Esposo por haber guardado estérilmente bajo la cama la lámpara de aceite, en lugar de haberla gastado como «iluminación» de la convivencia.

escolástica es ella *actus essendi* (y, como decía Oetinger, *esse est diffusivum sui*: ser es ya, *eo ipso*, dejar–ser), entonces la Esencia Suprema es la *existencia absoluta* misma: una absolutez constituida por las «cortaduras» negativas de todas las existencias, respectadas entre sí, siendo a la vez cada una de ellas reflejo de la única Esencia. Pero ésta, entonces, no es «algo necesario, sino la necesidad misma; no lo universal, común y vacío, a todas [como el género lógico, F.D.], sino la idealidad [la negatividad reflectora, F.D.] de lo universal, cuya comunidad sería; así pues, es su[975] esencia o su sustancia.» (7: 152). ¡No hay pues un «ser» necesario y, frente a él, «seres» contingentes (tendríamos entonces una universalidad vacía: el género «ser» o «esencia», común a ambos)! Al contrario, como ya entrevieron Spinoza y Kant (recuérdese la tercera categoría de modalidad), lo único «necesario» es la *necesidad* de lo contingente. En efecto, se ha «mostrado»[976] que la sencia es verdaderamente «en sí», y que es lo único que es verdaderamente lo *An sich* (la Sustancia). Ahora bien, precisamente en cuanto tal está la Esencia absolutamente «volcada» hacia fuera, sin resto (como en la *kénosis* cristiana): esa *su* exterioridad es la Creación. ¡Sólo que esa exterioridad es la «negación» de sí misma –no de la Esencia: ella es la posición o «mancomunidad» de todas las negaciones–! Cada singular es la contradictoria pretensión de conservarse a sí mismo (cf. el *conatus* spinozista), negando todo lo demás, haciéndolo «insustancial»; contradictoria, porque él consiste en su respectividad a aquello que niega. De manera que esa su negación de *su otro* es en realidad su *autonegación*: el regreso a la no–existencia, la disolución en la Esencia: la muerte, en suma. Luego es necesario que todo sea contingente (todo, salvo esa misma necesidad esencial).[977] Es más: el *conatus* en pro de la autoconservación, esa resistencia de lo singular a «dejar de ser» le es absolutamente necesario a la Esencia misma (¿cómo podría si no reflejarse en algo absolutamente penetrable y que no presta resistencia alguna?). Esta contradicción de querer seguir existiendo «a costa» de los demás, este *Non serviam!* del singular frente a su propia Esencia (como si se tratara de un Destino del que poder zafarse) es el *principio del mal* (cf. 7: 153): la oscuridad que se opone a la expansión de la luz[978]. Para la Esencia suprema no existe esa oscuridad[979]; pero para su propia manifestación, para lo creado, tal oscuridad es necesaria, pues no hay luz sin oscuridad (no hay universal sin resistencia por parte de lo singular), ni viceversa. Por eso, el mundo creado *es* un *no–ser*, o sea: todo su «ser» consiste en «no–ser» (en no ser *lo* otro, los demás seres, a los cuales está sin embargo absolutamente referido; y en no ser *su* otro, su propia esencia, de la cual es

[975] Orig.: *ihr* (plural, con antecedente elidido). Es decir: es la esencia de cada una de las cosas mancomunadas. Podemos aplicar muy bien esta definición a la problemática socio–política: lejos de todo totalitarismo fascista, que pone una totalidad vacía por encima de cada singular (la Patria, como «unidad de destino en lo universal»), el Estado hegeliano es una *mancomunidad* de hombres libres, cuya existencia separada (cada uno es para sí), lejos de romper la «sagrada unidad de la Patria», no sólo garantiza esa unidad, sino que *es* esa Unidad esencial.

[976] Orig.: *erwiesen* (7: 153). Hegel alude seguramente a la *Ethica* spinozista (I, Pr. XIV: «Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia»). Ahora bien, se trata de algo «puesto de relieve» (*erwiesen*), no de algo «demostrado» (*bewiesen*), porque falta aquí todavía la exposición del movimiento negativo, la autonegación de lo contingente y finito en que consiste lo Absoluto. Spinoza (y Schelling, implícitamente criticado aquí) entrega sólo el resultado de la prueba porque parte del Absoluto como presupuesto, en lugar de proceder a su *Construction* (7: 154), como se pedía ya en el *Differenzschrift*.

[977] En este sentido, «Dios» es la Muerte de los mortales: no quien les da la muerte –o la vida– «desde fuera», sino la esencia, el constitutivo último de toda vida (como tal, y aislada para sí, contingente).

[978] Recuérdense al respecto las especulaciones filosófico–naturales de Schelling (oscuridad, gravedad, piedra: todos ellos, símbolos del mal), que tan importante función desempeñarán –cuatro años después del manuscrito hegeliano– en la dilucidación de la posibilidad del mal, según el *Freiheitsschrift*.

[979] «Y vio Dios que era bueno», se dice tras cada momento de la Creación, en el *Génesis*.

sin embargo aparición). Es en cuanto que no es, y no es en cuanto que es[980]. Cada singular es, pues, una respectividad a sí mismo que es negación de sí mismo. Volvemos pues a la «simple respectividad» del inicio de la Lógica, pero ahora como *autonegación*, por reflexión absoluta de todos los respectos. Ahora bien, con ese bucle o «vuelta» completa, la Esencia suprema no queda incólume: ella *es* ahora real y verdaderamente lo que formalmente se *nos* aparecía al inicio –y como inicio– de la Lógica: el «ser», y lo que reflexiva y abstractamente *se* aparecía al inicio de la Metafísica: la «identidad». Pero un «ser–idéntico–a–sí–mismo» como simple negación absoluta de toda respectividad y de toda reflexión ya no es solamente sustancia, sino *sujeto* (puesto que todo está en respecto a él, mientras que él no es el ser de nada ni es dicho de nada; al contrario, él es la *nada* –activa– de toda referencia lógico–formal y de toda relación esencial, objetiva). Ese «foco» del que surge toda posición y al que regresa toda negación relativa es, se da: «como reflexión absolutamente simple en sí misma, o sea como Yo o Inteligencia» (7: 154).[981]

VI.4.3.3.2.3 – Metafísica del Idealismo: la Subjetividad.

El «Yo» hegeliano es la verdad y realidad efectiva de aquello que a Kant le *parecía* absurdo, algo imposible e impensable: ese «monstruo» de la razón –y sin embargo, insoslayable para la razón misma– que era el «Ideal trascendental» o *Prototypon*, a saber: el singular que *es* universal, la Idea *in individuo*. Esa individualidad era impensable empero para Kant porque él partía de una identidad estática: del «ser», expresado en la cópula. Pero el singular no *es* sin más el universal, sino que *deviene* o *ha devenido* universal (su «pasado», el movimiento de su constitución, fue probado por la especulación de la metafísica de la Objetividad). El «Yo» es la infinitud negativa en cuanto posición de todas las relaciones: es una *nada* «llena», absoluta. No la mera seipseigualdad, puntualmente diseminada en los momentos de su existencia (tal era el Alma), como si éstos fueran unidades sueltas y discontinuas[982], sino la unidad negativa de esos momentos. En cuanto tal *determinidad* absoluta, infinita (cf. 7: 157), el «Yo» anula toda determinidad relativa (acabamos de asistir en efecto a la liquidación del carácter *hipostático* de las categorías de *relación*, elevadas a Objeto)[983].

El «Yo» viene así a ser, y a ser concebido, como la unidad de toda síntesis (una síntesis formada por la contraposición de sus elementos; en términos kantianos: la intuición como punto de *referencia* –lo singular– y el concepto o *determinidad* –lo universal–).

---

[980] Ésa será por demás la famosa definición hegeliana del *tiempo*: la manera de ser propia de todo cuanto existe (cada momento *es* la negación de todo lo pasado –que ya no es– y de todo lo futuro –que todavía no es–; y a la vez, está constituido por su retención del pasado y su protención al futuro: luego *no es él mismo*, sino la «cortadura» de esa contrapuesta referencia).

[981] Obsérvese la coherencia «histórico–filosófica» implícita en la procesualidad de la metafísica de la Objetividad: el triple momento Alma (*mutatis mutandis*: la *res cogitans* cartesiana), Mundo (la *armonía monádica* leibniziana) y Dios (la *sustancia* spinozista) desemboca necesariamente en el «Yo» kantiano–fichteano.

Como las intuiciones claras y distintas de Descartes, correlativas de su física puramente foronómica, estática, basada efectivamente en el *momento*, en la conservación del movimiento *en bloc*, y de su geometría analítica, con sus puntos fijos en las coordenadas.

[982] Como ya viera Kant, aunque lo convirtiera en un problema insoluble por fijarse *ora* en un respecto, *ora* en el otro de la *determinación–de–reflexión*, en vez de atender a la *relación* o *reflexión* de los extremos: la Idea del Alma corresponde a la relación absoluta, incondicionada, entre la sustancia y sus accidentes; la del Mundo, a la existente entre la causa y el efecto; la de Dios, a la disyunción que permite la interacción de los momentos. También las categorías de modalidad han sido implícitamente recogidas, atendiendo a la reflexión de los extremos: no hay por un lado lo realmente posible y por otro lo con ello incompatible, sino la *posibilidad*; ni lo realmente efectivo frente a lo no–efectivo, sino la *realidad efectiva*; ni, en fin, lo necesario frente a lo contingente, sino la *necesidad*.

Por ello, la primera presentación del «Yo» es el *«Yo» teórico, o Conciencia.*[984] Como cabe esperar, la exposición de este momento de la subjetividad consiste en la disolución del equívoco *Anstoss* o «choque» fichteano (el lado negativo del «Yo absoluto», enfrentado en cada caso como «obstáculo» real a la idealidad del «yo» finito), y en su conversión en *Gegenstoss*[985] o «contragolpe» (la conciencia es consciente de sí –deviene *autoconciencia*– cuando reconoce que el objeto o *Gegenstand:* literalmene, «lo que está enfrente», no es sino su propia «contra–posición»). De este modo, la infinita «puntualidad» del mundo se hace *idealmente* consciente, pura referencia al «Yo». Pero, a la inversa, y con un resultado «incómodo» para la singularidad del «Yo», éste se torna efectivamente universal, de modo que lo que al final tiene frente a sí no son tanto «objetos» cuanto una pluralidad de «yo»: una contradicción tan insostenible[986] como fecunda, puesto que la «Yoidad» deja así de ser formal y pasa a la realidad (cf. 7: 162), en un proceso análogo –por el lado subjetivo– al existente entre la sustancialidad ideal del Alma y la accidentalidad real de sus «estados» particulares. Es evidente que, de este modo, el «yo» real se *revuelve* contra su lado esencial, universal (la reflexión simple, ideal), para afirmar contra él el carácter único de su singularidad. El «Yo teórico» se vuelca así, extremosamente, en el «Yo práctico».

Cada «yo» singular se enfrenta a los otros, reivindicando –como es *lógico*– su «ser para sí» e intentando reducir la universalidad del «Yo absoluto» (visto ahora como el Imperio de la Ley) a su propia «determinidad» o *particularidad*, mientras que la «Yoidad» –con no menos razón–, lejos de admitir tal reducción se levanta soberana y amenazadora, enfrentada a esa pluralidad de «yo» singulares.[987] El proceso del «Yo práctico» consiste en la supresión de tal enfrentamiento por «interiorización» y recogimiento en sí de la *determinidad*, que deja de aparecer como ideal inalcanzable –tal era según Hegel el defecto inherente a la filosofía fichteana, agotada en una tendencia indefinida al «deber ser»– para convertirse en *determinación*: no en aquello que *debo* hacer en general (como en el formalismo puramente negativo del imperativo kantiano) sino en lo que yo *tengo que* hacer si quiero ser de verdad «yo mismo». El deber *cumplido* no es ya mero «deber ser», sino «ser»: y ser *efectivo*, que «realiza» Mundo sólo en cuanto que, *en el acto*, queda «realizado» el Yo. Así, lo antes contrapuesto no es una Universalidad abstracta, sino *lo* universal encarnado, concreto: una determinidad devenida absoluta. La síntesis, entonces, del «Yo teórico» o conciencia en general, y del «Yo práctico» o singular *autodeterminado* por su propia acción, no es ya un «Yo» superior a ambos, sino la reunión o reconciliación de esas tendencias invertidas[988]: el Espíritu absoluto.

---

[984] No sin cierta injusticia, Hegel considera a Fichte –y sobre todo en Jena– como la «verdad» de Kant (aunque sea una verdad alicorta, unilateral), de modo que la Metafísica del Yo es una controversia –y a la vez un homenaje– al Fichte jenense; como si, liberado Hegel de Schelling externamente por la marcha de éste a Würzburg e internamente por la crítica a su Filosofía de la Indiferencia –que retrocede ahora frente al idealismo fichteano, el cual otorga primacía a la subjetividad–, se volviera ahora al *genius loci* de su Universidad. No sin un giro fundamental: el «Yo» hegeliano integra dentro de sí articuladamente al Objeto (momento schellingiano, si queremos); y por eso se muestra finalmente como Espíritu: la noción metafísica más alta y más propia de Hegel.

[985] El término, como tal, no aparece todavía en la Metafísica de Jena (sólo lo hace en la Gran Lógica), pero está continuamente implícito en la controversia.

[986] El término no puede decirse en plural. Cada «yo» reivindica ser el «Yo», con lo que la comunicación –que pretendía ser universal– se hace imposible.

[987] Como dice el refrán alemán: *Jeder für sich und Gott gegen alle*: «Cada uno para sí y Dios contra todos». Ese «Yo–Dios–Ley» se parece por demás sobremanera al *superego* freudiano: lo que «debe ser», frente a lo que de hecho cada uno «es».

[988] El «Yo teórico» sale, fuera de sí, al mundo y disuelve su realidad opaca, unilateral (el hecho de que *da ist*, de que «está ahí») en una idealidad universal. El resultado es una inversión de la tendencia inicial: el mundo

Cada uno de los momentos metafísicos anteriores era, ciertamente, una totalidad[989] incondicionada, pero no absoluta (como prueba tanto su pluralidad *ad extra* como su contraposición *ad intra* entre referencia y determinidad). Pero ahora se ha llegado al fin de la progresión (cf. 7: 165). Síntesis absoluta del Conocer y del Objeto, el Sujeto está ahora también intrínsecamente reconciliado con sus dos respectos: la conciencia (que, tras Brentano y Husserl, tildaríamos de «intencional» y, con Hegel, de «referencial») y la actividad práctica («determinante»). El Concepto se ha hecho Realidad Objetiva (sin limitarse a una «validez objetiva», como en Kant) y, de este modo, ha vuelto a sí como *sujeto realizado*[990]. Es la Idea oculta en el «en–sí» (cuyo desarrollo constituye el hilo conductor de la metafísica hegeliana), pero realizada «para sí»: el conocer, absolutamente identificado consigo como su propio contenido[991]. Esta es la verdadera y única *seipseigualdad*: «el Espíritu que se contempla a sí mismo en lo desigual». (7: 174). Por lo demás, la definición que Hegel da de lo espiritual coincide con la luego famosa fórmula de la *libertad*: «lo espiritual consiste en encontrarse a sí mismo en lo otro de sí mismo.» *(ibid.)*. Ahora bien, el Espíritu, al referirse a sí mismo como «lo otro de sí», se opone por lo pronto, y de inmdiato, a su sí mismo como quieta *seipseigualdad*. Lejos de ser algo quiescente (como el Motor Inmóvil aristotélico), es en sí el purísimo movimiento de devenir Otro. Un «otro» que ya no puede estar fuera de él (pues el Espíritu es el único y verdadero Absoluto, sin respecto externo alguno). El Espíritu no tiene un límite externo, enfrentado o indiferente a él (diríamos pues aquí, con Miguel Arcángel: *quis ut Deus?*), sino que *se es de inmediato su propio exterior*[992]. Esa exterioridad *suya*, por la cual pasa él inmedia-

---

se desfonda en el «yo» ideal (es el momento del idealismo formal). El «Yo práctico» introduce en sí al mundo en nombre de la *conciencia moral (Gewissen)*, con la intención de someter todo lo fáctico a esa idea universal que él siente como exigencia, como «lo que debe ser». El resultado es, igualmente, inverso: el «yo» se vuelca –mediante la acción– en el mundo, encarnando particularmente esa «voz de la conciencia». Y, con ello, comete necesariamente una injusticia (un «crimen») contra las otras particularidades, que reclaman con igual derecho la «realización» de lo que cada singular estima que es «su deber». Tal es el momento *trágico* de la eticidad (recuérdese el «caso» Orestes), resoluble únicamente a través del reconocimiento mutuo, de la pública «confesión» de la necesidad de la injusticia (correlativa, en el nivel superior de lo espiritual, a la necesidad objetiva de lo contingente). Con terminología religiosa, Hegel denominará en la *Fenomenología* a esa figura –el advenimiento del Espíritu común y diferenciado– «perdón de los pecados».

[989] *Totalitat* es la síntesis de la universalidad colectiva o «integridad» *(Ganzheit*: piénsese, p.e., en los números «enteros») y de la universalidad distributiva: la «omnitud» o, en términos más a mano: la «suma total» *(Allheit*: p.e., una semana). Todo sistema constituye una *Totalitat*, pues en él cada estrato es horizontalmente *coherente* en su propio nivel y está ligado verticalmente con los demás de manera *consecuente*, de modo que en cada elemento reverbera el conjunto, el cual existe a su vez solamente en cada uno de los miembros. Hoy utilizaríamos quizá mejor el término: «estructura».

[990] Tal es lo que llamaríamos, de acuerdo al término que quedará ya firmemente establecido desde el período de Nuremberg: «Idea absoluta». La denominación de 1804/05 es todavía demasiado «fichteana», y recuerda al *Ideal–Realismus* de Fichte (y del primer Schelling). El Espíritu es, desde luego, «real»: pero metafísicamente real, no todavía efectivo.

[991] Sería unilateral y corto de miras identificar esta Idea con el Dios aristotélico (la *noésis noéseos)*. La Idea hegeliana es rigurosamente cristiana: es la exposición metafísica de la Trinidad (Dios Padre se contempla a sí mismo en y como lo desigual: el Hijo; y ambos retornan quiasmáticamente a sí como Espíritu). Lo cual puede suscitar alguna duda respecto a la «ortodoxia» hegeliana, tanto en la variante llamada justamente «ortodoxa» –la bizantina– como en la del Símbolo niceno–constantinopolitano, fijada por San Agustín en su *De Trinitate*, a saber: que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (abreviadamente, el famoso *Filioque)*. Dialécticamente –o sea, de manera formal y negativa– bien podría admitirse esto (pues el Padre como «Yo teórico»: la universalidad de la Ley, y el Hijo como «Yo práctico»: la singularidad sacrificada, pro–ducen o sacan a la luz el Espíritu). Pero, especulativamente, el Espíritu es el *fundamento absoluto* del Padre y del Hijo, que son meros momentos o respectos de eso que Hegel llama: «circulación absoluta» (7: 173). Según esto, la «Fiesta» suprema hegeliana no sería ni la Navidad ni la Resurrección, sino Pentecostés.

[992] Aunque la distinción es posterior (aparece en la Lógica de Nuremberg, y el propio Hegel no es siempre fiel del todo a ella) es conveniente anticipar que lo «externo» *(das Äussere)* no es lo «exterior» *(das Äusserli-*

tamente «al fondo», haciéndose «interior», es la Naturaleza. Intentemos ahora, brevemente, obviar alguno de los malentendidos que tradicionalmente –y relativos desde luego al final de la *Ciencia de la Lógica*, ya que este Curso de Metafísica sigue siendo poco menos que desconocido– se han levantado ante ese «paso» que no es tal (el Espíritu –o la Idea– no se «marcha» ahí fuera, a la Naturaleza, como si ésta fuera, o bien una cosa preexistente que a partir de ahora quedará «impregnada» del Espíritu[993], o bien un «producto» del Espíritu). La Naturaleza no «sale» del Espíritu: ella es la necesaria *extraposición* del Espíritu mismo. En realidad de verdad no existe ni el Espíritu ni la Naturaleza, como si ambos fueran dos «cosas» separadas y luego unidas externamente por la relación, por ejemplo, de causalidad (según el pensamiento escolástico) o ligadas internamente por la categoría de sustancialidad y accidentalidad (como en el panteísmo). Tampoco hay en general primero Espíritu y luego Naturaleza: sin la Naturaleza, el Espíritu no es *de verdad* Espíritu, y viceversa (aunque la primera esté subordinada al segundo)[994]. Lo que aquí se da *esencialmente* es la estructura dual Naturaleza–Espíritu, en la que el despliegue del primer miembro es a la vez y en el mismo respecto el repliegue del segundo. Una estructura que sólo reconciliará su contraposición en algo para lo que, en Jena, no hay todavía ni denominación (cubierto como está el *sentido* –aquí ya muy claro– de la «Idea» por el término de «Espíritu absoluto») ni concepto ni desarrollo del todo adecuados.[995]

Pero en todo caso, las palabras con las que Hegel concluye su Curso de Metafísica (con una significativa vacilación entre «Espíritu» e «Idea del Espíritu») son segura-

---

che). Externas son entre sí dos cosas separadas, y por tanto mutuamente «indiferentes»; *parece* que podría desaparecer una de ellas, y que eso le «daría igual» a la otra. Pero eso es justamente una apariencia, algo que se ofrece de inmediato (así, decimos en Castilla: «Cada uno es cada uno», como excluyendo a lo otro en cuanto algo externo). Pero *de hecho* no hay tal «indiferencia»: lo supuestamente externo es en verdad «exterior»; más aún: es el exterior *de* un «interior» (como cuando hablamos de *Una habitación con vistas*, por aludir a la hermosa película de James Ivory: ¿dónde está de verdad Florencia? ¿Acaso es independiente de la ventana desde la que es contemplada?). Lo que de verdad existe es ese *genitivo* (a la vez subjetivo y objetivo), que liga y separa a la vez, en el *límite*, lo que parecían ser dos cosas (p.e.: una calle está formada por el exterior de los edificios, a su vez enfrentados –separados y conectados– por la calzada, vista por su parte como algo exterior desde el interior de los vehículos en movimiento; todo ese juego de referencias móviles constituye la calle).

[993] Un malentendido que está ya presente en la «letra» primera del Génesis (1,2: «el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas»).

[994] Esta afirmación tan fuerte vale especialmente para el sistema maduro de Hegel. Aquí no deja de estar implícita, aunque velada por la apariencia de que la síntesis de los dos respectos del «Yo» es ya, sin más, el Espíritu. Sólo que ese «avance» es a la vez y en el mismo respecto un retroceso al inicio de la Lógica (el «ser» o la «respectividad simple»). Por esta «repercusión», ese inicio deja de ser meramente formal y es *sabido* ahora como Naturaleza (de manera que ésta se hallaba ya, de modo latente, al comienzo). La posición afirmativa del «Yo» dual como Espíritu único es exactamente la posición negativa de la «respectividad simple» como Naturaleza. En Hegel, toda lectura de verdad de sus obras es al mismo tiempo una constante relectura.

[995] Terminológicamente hablando, sería algo raro que, en el sistema, la Metafísica terminara con el Espíritu Absoluto y a la Filosofía de la Naturaleza le siguiera una Filosofía del Espíritu (a menos que entendamos –algo relativamente plausible– que el Espíritu Absoluto es sólo *ideal–real*, o sea: abstracto, sin ser todavía algo concreto y *encarnado* dentro de la Naturaleza, superándola y superándose así desde dentro). En todo caso, el manuscrito del Curso de 1804/05 sólo llega a la Filosofía de la Naturaleza; y el de 1805/06 termina, no tanto con el «Espíritu absoluto» del sistema maduro, cuanto con la «Ciencia» (como si quisiera Hegel cumplir lo prometido en el *Differenzschrift:* la coincidencia última de la especulación y de algo supremamente efectivo que en 1801, todavía bajo el influjo de Schelling, era la «díada» Arte y Religión); en 1805/06, el sistema termina efectivamente en algo que en el sistema definitivo será llamado más bien «Espíritu objetivo», y que aquí está igualmente desdoblado: individualmente, con el sacrificio del singular en pro de la «realidad general que es Pueblo, la naturaleza restablecida, la esencia reconciliada» (8: 286; Ripalda 233); y colectivamente, en «la *historia universal*. En ésta se supera el que la Naturaleza y el Espíritu sean una *esencia* sólo implícita; el Espíritu se convierte en el saber de ellos.» (8: 287; Ripalda 234). Esta alusión a la fusión de la historia y del saber (la Ciencia) recuerda más bien al final de la *Fenomenología* (el Saber absoluto como Historia concebida). Bien se ve que todavía no sabe muy bien Hegel cómo dar un remate armonioso a su sistema.

mente, en su conisión, más claras que las correlativas del final de la *Lógica* de Nuremberg: «La Idea del Espíritu, o sea, el Espíritu que se intuye a sí mismo[996] en lo Otro como siendo sí mismo es inmediatamente, a su vez, el Espíritu que se respecta a sí mismo como Espíritu Absoluto; o sea, lo que hay es el Espíritu Absoluto como infinitud; y para el conocimiento de sí mismo[997], o sea, para conocerse como deviniendo a partir de *su* Otro, él es lo Otro de sí mismo: la *Naturaleza*; el espíritu simple y absoluto que se respecta a sí mismo es el *éter*, la *materia* absoluta; y que él sea el Espíritu que se ha encontrado a sí mismo en su Otro, [eso] es la Naturaleza viviente y clausa en sí. Ella, en cuanto que es el Espíritu que se refiere al mismo tiempo a sí mismo, [es] lo Otro, el [Espíritu] mismo como infinito, y el devenir del Espíritu absoluto. Ella es el primer momento del espíritu que se está realizando *(sich realisirenden)*.» (7: 178).

VI.4.3.4 – La puesta del Sol – Filosofía jenense de la Naturaleza.

En su *Hegels Leben* recoge Rosenkranz un pasaje inquietante del Hegel jenense, referido a la actividad del genio y, en general, del artista enraizado en su pueblo. La inquietud experimentada por el lector de aquel fragmento es doble: primero, por el contenido mismo del símil hegeliano; pero en segundo lugar, porque el biógrafo de Hegel lo interpreta sin que él mismo parezca experimentar ningún sobresalto. Más aún, lo pone plácidamente como ejemplo de la necesidad de una «conciencia crítica lograda a través el movimiento mismo del mundo, con cuya objetividad no puede estar en contradicción la auténtica filosofía» (p. 181). Rosenkranz, que ocupaba a la sazón (1844) en Königsberg la cátedra que otrora fuera de Kant, muestra así su anhelo de concordia del plano *trascendental* del criticismo con la «realidad» patente en los acontecimientos sociopolíticos y científicos. Pero el texto hegeliano transcrito por Rosenkranz no muestra traza alguna de tal concordia y armonía. Al contrario, señala claramente que ésta debe ser remitida al pasado de los *sueños*, allí donde no hay oposición porque en la obra de arte –en la que se fundirían armoniosamente *nomos* y *physis*, trabajo creador humano y ley eterna de la naturaleza–: «también está sencillamente impreso el carácter de la ensoñación o de lo que no está vivo, del pasado.» *(ibid.)*.

El fragmento no deja de ser una reminiscencia del famoso «símil de la caverna», de la platónica *República*. Pero su desenlace es más siniestro y amargo, invirtiendo por así decir la relación de dominio entre espíritu y naturaleza. En el ejemplo hegeliano hay también un pueblo subterráneo, troglodita; pero no se encuentra aherrojado en cadenas y obligado a inmóvil contemplación. Al contrario, siguiendo el ideal ilustrado iniciado en Bacon con su famosa consigna: *natura non nisi parendo vincitur*, que llama a los hombres, mancomunados, a la lucha contra la antigua madre en una obra de todos (un

---

[996] La noción sigue siendo, a su modo, fiel al enfoque schellingiano. La Lógica había empezado con una anticipación –puramente presupuesta, como *Vorbild*– del Absoluto como «intuición». Ahora, al cabo de la calle metafísica, esa «intuición» es ya plena, absolutamente articulada, de modo que coinciden en ella la intuición primera y el concepto (el desarrollo o proceso del curso lógico–metafísico): la presuposición está, ahora, completamente expuesta, «construida». Tal es el sentido de la «Idea» compartido también en la época por Schelling: la unión absoluta del concepto y de la intuición (o sea: la *Construction* o *Darstellung* kantiana, pero supremamente realizada en y como lo incondicionado).

[997] En Hegel, el conocer es transitivo: conoce *lo distinto de sí*, mientras que el saber es reflexivo: el Espíritu se sabe a sí mismo sólo en lo otro de sí (porque El mismo es la Di–ferencia de sí; y sólo desde ella puede retornar al «Sí–mismo», al *Selbst)*. Las ciencias conocen cosas de la naturaleza. Y por otra parte, es cierto que el Espíritu conoce la Naturaleza; pero *sabe de sí mismo* en ese conocimiento, y *se sabrá a sí mismo* en la Filosofía del Espíritu.

programa que Kant pondrá como exergo a su *KrV* y que alcanzará en Leopardi acentos casi apocalípticos), el pueblo se pone manos a la obra, reconociendo como *prójimo* a quien colabora a pie de obra en la empresa de agrandamiento de la caverna. Y Hegel tiene hermosas palabras de reconocimiento hacia la abnegación de los individuos, tanto más geniales cuanto más ponen su «habilidad» al servicio de todos: «Lo que ellos producen no es invención (*Erfindung*) suya, sino del pueblo *entero*, o sea: es el hallazgo (*Finden*) de que el pueblo ha hallado su esencia» (p. 180). Y también a diferencia de Platón, en el exterior de la caverna no se yergue, ojo del sagrado éter, el sol de la verdad, sino... *un lago*. La caverna no es en verdad subterránea, sino subacuática. ¿En qué se afana el pueblo laborioso? «Cada uno se figura que no está trabajando sino para sí y para la conservación del conjunto cuando arranca de la parte superior un trozo de piedra y lo emplea para sí y para la edificación subterránea en general.» (*ibid.*). Pero se trata obviamente de una mera «figuración» (*Meinung*), pues según va siendo la bóveda agrandada la tensión del aire, ese elemento en el cual los trogloditas viven, empieza a variar. Un sombrío «malestar» (*Unbehagen*)[998] se apodera entonces de los trabajadores, frente al cual no saben hacer otra cosa que seguir agrandando su cueva, «figurándose que están mejorando su condición subterránea, hasta que la corteza llega a transparentarse.» (p. 181). Sólo entonces el guía, el genio artístico que dirige las obras, grita: «¡Agua!». Pero entonces ya es demasiado tarde: «el lago se desploma sobre ellos y los *ahoga (ertrankt), embebiéndolos (trankt).*» (p. 181). La contradicción es patente: las aguas, que son signo de vida y podrían haber dado, si encauzadas, de beber al pueblo sepultan a los hombres y, por así decir, los «absorben» y disuelven en su frío y oscuro seno.

Pero, ¿cómo podría haberse evitado la tragedia, cómo lograr tal canalización si los trogloditas, habitantes de esta Torre de Babel invertida, creían contar con un techo al parecer sólidamente predispuesto *ad infinitum* al trabajo de horadación? Evidentemente, la inundación sólo habría podido ser detenida al advertir los primeros síntomas de cambio en la elasticidad del aire, deteniendo las obras hasta establecer un fiable *cálculo de resistencia de materiales*, en lugar de seguir contando alegremente con una armonía preestablecida entre las dimensiones posibles de la caverna y la consistencia de los pétreos muros, entre la concavidad y el lugar, si queremos entender éste aristotélicamente como límite del cuerpo (en este caso, del líquido) envolvente. Una armonía, en suma, entre la eticidad (esa «segunda naturaleza») y la naturaleza misma.

El símil hegeliano comporta una drástica renuncia al ideal ilustrado de progreso del género humano hacia lo mejor, presente en Voltaire y en Lessing, en Herder y en Kant. La experiencia de la Revolución Francesa y de sus consecuencias, la *Terreur* de 1793, pesa sobre la despierta conciencia de Hegel como las aguas primordiales sobre los desosegados habitantes de la caverna. Y más allá de esa experiencia, lo que se está poniendo ahora en cuestión es la perfecta acomodación del despliegue de las fuerzas de la naturaleza al orden teórico (y su plasmación científico-técnica). Tal acomodación, ejemplificada en el ideal de la *Gräkomanie* schilleriana, debe relegarse al pasado, al ámbito de los sueños. Ahora es preciso vivir con la conciencia de un desgarramiento, de una herida primordial cuya paradójica «cura» no parece ser otra que la constatación de su necesaria persistencia. Hegel emprenderá al respecto en Jena un camino casi terapéutico, de separación de ese ideal de una escatológica «Fiesta de Unificación» (*Vereinigungsfest*) que parecía brillar ya en el horizonte abierto por la revolución de 1789.

---

[998] Mucho después titulará Freud una de sus obras más importantes en el plano de la crítica cultural: *Das Unbehagen in der Kultur* («El malestar de la cultura»).

VI.4.3.4.1 - La *Naturphilosophie* romántica.– Novalis como modelo.

En el plano filosófico, tal empresa revolucionaria presentaba dos frentes extremados, ambos procedentes del kantismo, ambos desbordantes de los estrechos límites propuestos por el pensador de Königsberg: la reivindicación por un lado de las «Ideas de la razón», estéticamente plasmadas en la obra de arte como *symbolon*, y el restablecimiento de los derechos de una «Sensibilidad» degradada a mera *empiría*, por otro. Ambos frentes coincidirían, en el programa común a los amigos del Convictorio de Tubinga (el ya citado fragmento denominado *El más antiguo programa sistemático del Idealismo Alemán)* y al Círculo del primer Romanticismo, en Jena: una *Nueva Mitología* que vendría a destruir tanto el dualismo racionalista como el irrelevante monismo presente en las ciencias empíricas: a la cabeza, una *física* atenta a la observación y la clasificación, regida por el modelo de un frío gabinete naturalista, del que toda vida habría escapado. Bien se ve que en tal *Mitología de la razón* tiene lugar un doble movimiento contrapuesto: el descenso sobre la tierra de los tesoros que habían sido arrebatados de ella y depositados en los cielos de una rígida ley moral, y el ascenso de una naturaleza viviente, libre de las trabas del análisis supuestamente científico. En el fondo, ese doble movimiento no manifiesta sino el despliegue y repliegue de una misma y única entidad: el Absoluto de una Divinidad ya prefigurada en el Gott de Herder (1787), y que se engendra a sí misma mediante oposiciones, en una *revelatio sub contrario* similar a la cantada por Friedrich Schlegel.[999]

Es esa «unificación de opuestos» la estrella que guía a híbridos de ingeniero, científico y poeta como Franz von Baader o Friedrich von Hardenberg (Novalis). Quizá en ninguna figura como en Novalis se haya plasmado con mayor fuerza esta continuación y radicalización del programa ilustrado: es él seguramente quien mejor encarnaría al genio del símil hegeliano de Jena, ese genio que a través de una deseada subordinación de la técnica a la poesía podría inundar a su pesar con las aguas primordiales de la Noche una caverna artificialmente iluminada y en continua expansión (el mundo ético–político). Es en efecto el ingeniero Novalis[1000] quien, en nombre de una unitaria *Filosofía de la Vida* (KS^2 II, 599), se propone una «potenciación cualitativa» del mundo, reivindicando así el viejo sentido transformador de la *Magia* (KS^2 II, 546) como *ars inventrix* (KS^2 II, 417); en ella, el mundo no sería ya visto como una estática cadena de cosas enlazadas por causas mecánicas, sino como una verdadera *communio* erótico–estética: más aún, como una conexión de relaciones orgánicas, en las que el deseado diálogo de Jacobi entre el «Yo» y el «Tú» se establecería en el plano de un «presentimiento» *(Ahndung)* de saber cósmico–religioso, en perfecta correspondencia con lo postulado por el «hermano» Schleiermacher para la Iglesia Invisible. Como un nuevo y arrebatado Vico, Novalis proclama: «*Unicamente sabemos* en la medida en que *hacemos*.» (KS^3 II, 378). Y en mística renovación del ideal de transición del Renacimiento a la Edad Moderna, bajo los manes de Bacon, insiste: «*Conocemos* algo solamente *en la medida* en que lo *realizamos*.» (KS^3 II, 386). Pero, ahora, lo que hemos de «hacer» no son productos, *Fabrikaten* de la habilidad técnica del hombre en el desierto de una Naturaleza despojada de toda vida y, así, puesta a la disposición del arbitrio y el orgullo del *homo faber*. Lo que se «hace» no es la realidad toda (una suerte de «suma total», una omni-

---

[999] Cf. *Fragmente zur Geschichte und Politik III* (ed. por U. Behler), en: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. XXII. Paderborn/Munich/Viena 1979, p. 136 (cit. esta ed. crítica: KFSA).

[1000] Se citará a continuación en el texto según la ed. de Novalis, *Schriften*. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Ed. por P. Kluckhohn / R. Samuel. Stuttgart 1960–1975^2 (cit.: KS^2), y Stuttgart 1977s (3ª ed., corregida y aumentada; cit.: KS^3).

tud distributiva o *Allheit)*, sino la *Realitat como un Todo*, renovando así la *catena aurea* que según los mitos griegos unía a dioses, hombres y fuerzas naturales. Y ello, llevando a sus límites extremos[1001] el programa ilustrado en el que habían insistido D'Alembert, Condillac y el Kant de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*: que sólo haya cientificidad donde haya matemática. Matemática, sí. Pero no como una formal red externa, *prêt–a–porter*, aplicada a una realidad a ella indiferente, sino como «la doctrina de la real posibilidad de construir magnitudes no existentes a partir de un acto interno y productivo del pensamiento.»[1002]. Un ansia febril, y fabril, de construcción absoluta de la realidad alienta así, como cumplimento extraño, como *Omen* del programa ilustrado, las páginas del poeta–ingeniero. Y así, de la misma manera que en el plano político se celebrarían las nupcias entre *Fe* y *Amor* mediante el ejemplo del matrimonio real, también la naturaleza externa y el espíritu interno entrarían en una «relación "nupcial"» (KS² III, 247) ogánica. Política y física: los dos lados armoniosos de una renacida *Weltseele* con la que también Schelling soñara en 1797. Y el «Mediador» de ambas esferas sería igualmente un hombre renacido, un redentor ya no solamente de la Humanidad sino también de una Naturaleza hasta entonces sometida y torturada. El hombre como el *Mesías de la Naturaleza* (KS² III, 248).

En el fondo, se trataba de la cumplimentación de la concepción kantiana del hombre, visto desde el lado pasivo como «ciudadano de dos mundos» y a la vez considerado, en cuanto Idea de la Razón –una Idea en la que la Razón misma se engendra–, como *copula universi*. Un viento renacentista, procedente de Hemsterhuis y de un Giordano Bruno rescatado por Jacobi, se extiende así sobre la sociedad secreta de románticos, destinados a establecer en la «Nación dividida» la Casa de Salomón que Bacon soñara en su *New Atlantis*, en los umbrales de la modernidad. Y sin embargo, el propio Novalis muestra claros síntomas de impotencia respecto a la realización de la «Fiesta de Rejuvenecimiento del Mundo» *(Verjüngungsfest)*. Al igual que al final de las *Cartas estéticas* de Schiller, o del antes aludido *Altestes Systemprogramm*, también Novalis deposita al final del grandioso poema en prosa *La Cristiandad o Europa* (1799) la ejecución de ese programa a un futuro y a una comunidad indeterminados, exigiendo primero la transformación interior del hombre y refugiándose en el misticismo de la potenciación de «fe, sentimiento e intuición» *(Glaube, Gefühl und Anschauung)*. Pues si por un lado tiene por cierto que: «nada le es más accesible al espíritu que el Infinito» (KS² II, 598), por otro sólo el ejemplo elitista de un «filosofar en comunidad» *(Gesammtphilosophiren)* (KS² II, 374) podría mostrar el camino de consecución del *quiliasmo:* del «Reino *(Reich)* de los Mil Años» (KS² III, 62)[1003]. Las raíces de la escisión eran demasiado profundas, estaba demasiado cerca el ejemplo del desastre en que había desembocado la Revolución como para pretender –según todavía creía Hegel en 1795– que bastaba llevar a todas las zonas del saber los nuevos Principios para lograr, no la emancipación de los hombres respecto a la Naturaleza, sino la redención de la naturaleza misma *en* y a través de los hombres.

[1001] Unos límites que, ahora, en el seno de la *Informática* y la «realidad virtual», estamos volviendo a reconocer con temor. Ver mi ensayo *Mito y sacralidad en el mundo tecnificado*. En: José A. Pérez Tapias y Juan A. Estrada (eds.), *¿Para qué filosofía?* Granada 1996, pp. 103–119.

[1002] G. Rommel, *Romantik und Naturwissenschaft*. En: H. Schanze, Hg., *Romantik–Handbuch*. Stuttgart 1994, p. 612.

[1003] Procúrese en lo posible alejar las resonancias siniestras que este ξιλιασμος tiene en nuestros oídos, después de la experiencia del Tercer *Reich*.

VI.4.3.4.2.– La autoanulación del proceso natural.

Significativamente, el camino del pensar de Hegel es inverso al seguido por este extraño y fascinante Romanticismo «poético–fabril» que acaba por exigir la propia disolución del individuo (cf. *Diálogo sobre la Poesía*, de Fr. Schlegel)[1004] en un Absoluto transido –también él, incluso– de la nostalgia de un origen entrevisto y caóticamente oculto *an sich*, en sus propios abismos. Ni el schlegeliano «Océano de la Poesía» o el amor johánico de fusión de todos los hombres en lo Eternamente Neutro (*ut sint consummati in unum*: Jn. 17, 23), ni tampoco una *Naturphilosophie* sumida místicamente en una «empatía del abismo» (*Einfühlung des Abgrundes*) pueden ser ya los medios adecuados para aquél que fuera saludado por Hölderlin como «educador del pueblo» (*Volkserzieher*). Preciso es en cambio atravesar el desgarramiento fáctico, medir la herida en todas sus dimensiones, establecer en una palabra un cuidadoso –y en el fondo muy kantiano– cálculo de resistencia de materiales para que el hombre, ante las contradicciones del mundo político y natural, no acabe consumiéndose tísicamente como «alma bella» o, peor aún, ahogándose «en el mar muerto de la charlatanería moral» (G.*W.* 1:408).

Lo que se dispone a trazar Hegel en sus lecciones de *Filosofía de la Naturaleza*, sin hacerse ilusiones ni soñar con el quiliasmo, nada tiene que ver con el armonioso círculo romántico de «naturaleza–espíritu», mediado por la Palabra; se trata más bien de una suerte de órbita elíptica regida por los polos de la emancipación política y la comunicación religiosa. Y es la naturaleza misma, con su mortal gravedad, la que parece obligarlo al «denuedo del concepto» (*Anstrengung des Begriffes*), o sea a soportar lúcidamente el peso de lo muerto en el interior de la propia vida: a vivir, en una palabra, como *mortal* en la superficie de la tierra, lejos por igual de aguas primordiales y de oscuras «cavernas del sentido». Se trata, en definitiva, de comprender el destino. Las vigorosas palabras de la *Ciencia de la Lógica* nuremburguesa actúan retrospectivamente sobre las preocupaciones físico–naturales jenenses y las dotan de sentido: «La potencia, en cuanto *universalidad objetiva* y violencia *contra* el Objeto, es lo que se denomina *destino*.» Pero se trata de una mera apariencia, dado que: «En cuanto meros Objetos, las naturalezas que se limitan a estar vivas (*nur lebendige*), así como las demás cosas, de estofa más baja, no tienen ningún destino... Destino propio lo tiene únicamente la autoconciencia; pues ella es *libre*, existe *en* y *para sí* en la *singularidad* de su Yo, y puede enfrentarse a su universalidad objetiva y *enajenarse* con respecto a ella.» (*WdL* 12:141 s.). En la despectiva designación de los seres vivos como *nur lebendige Naturen* y en la altiva –aunque precaria– preservacón del Yo frente a la propia universalidad puede medirse toda la distancia que separa a Hegel de la romántica *Filosofía de la Vida*.

En el sobrio Hegel no ha lugar el hölderliniano «retorno al hogar» (*Heimkehr*) ni el progreso escatológico hacia el «Porvenir del Señor» (*Zukunft des Herrn*) schellingiano o hacia la restaurada y acabada «Edad de Oro» anhelada por Schlegel. Frente a este iluminado «profeta vuelto hacia atrás», como él mismo gustaba de denominarse (KFSA II, 176), Hegel escudriña en efecto, en el claroscuro del Reino lógico de las sombras, las posibilidades de habitar en un mundo maltrecho y en continuo ocaso (Occidente como la Tierra de la Tarde: *Abend–Land*), manteniendo a distancia los ideales tanto de la *Romantik* como de la *Klassik*, suspendidos en la raya del horizonte casi más como una amenaza que como una promesa. Atrás queda, en ese pasado que se confunde con un

---

[1004] Hay ed. esp. de Hans Juretschke en: *Obras selectas*. FUE. Madrid 1983; I, 60–122. También en el joven Schelling cabe encontrar una «spinozista» ansia de disolución (ver su carta a Hegel de 4 de febrero de 1795: «nuestra tendencia suprema es la destrucción de nuestra personalidad, el paso a la esfera absoluta del Ser»· Br I, 22).

espacio preñado de fósiles y monstruos que nunca fueron ni nunca llegarán a ser, el sueño del hundimiento en el caos acuático de la Naturaleza (algo por demás imposible, porque el redescubierto Proteo es solamente *superficie*, desgarramiento y locura frenética; literalmente, un «estar fuera de sí»: *Aussersichseyn*).

Las distintas versiones de los cursos jenenses sobre *Naturphilosophie* que de manera fragmentaria han llegado hasta nosotros exponen con suficiente claridad, a pesar de su carácter torturado y a veces hermético, este progresivo distanciamiento de Hegel con respecto a Schelling –su más joven mentor– y la superación de las propias ensoñaciones de juventud (especialmente, del período de Frankfurt). Todavía en las lecciones de 1801/02 primaba la *Naturphilosophie* sobre la del espíritu. Pero a partir de 1803/04, con la entronización de la conciencia como centro y eje de la filosofía del espíritu, la polaridad resuelta en identidad (típica del período anterior: el famoso «Punto de Indiferencia») queda sustituida por un desequilibrio en favor del espíritu: la naturaleza pierde su carácter de «independencia», impotente como está ante el concepto. Ahora es el *conocimiento* el que «hace» su *propia* naturaleza (en eco curioso a las exigencias de Novalis). La Filosofía de la Naturaleza se va convirtiendo consecuentemente en una Filosofía de las *Ciencias* de la Naturaleza.[1005] Sólo una pregunta –algo insidiosa, ciertamente– queda abierta: el sólido *firmamentum* de la lógica y la metafísica ¿sustituye a las ambiguas aguas superiores (vivificantes y a la vez letales, como el *pharmakón* griego), o es sólo una industria humana, demasiado humana, para proteger por ahora el techo de la caverna sociopolítica de las aguas superiores? ¿Acaso hay un «cielo» por encima de esas aguas, o se trata sólo de una «astucia de la razón»?

A pesar de los innegables «préstamos» que para sus cursos de filosofía natural toma Hegel de Schelling[1006], quizá podría aventurarse que precisamente en ellos sujeta Hegel la naturaleza al esfuerzo del conocimiento (que incluye en sí el momento *práctico)* con más fuerza aún que en la futura *Enciclopedia:* desde un punto de vista «arquitectónico» es posible trazar en efecto un estrecho paralelismo entre la autodestrucción de las finitas «determinaciones del entendimiento» *(Verstandesbestimmungen)* de la lógica en favor de la metafísica, de un lado, y la «autoanulación» *(Selbstvernichten)* del proceso natural en favor de la evolución del espíritu, de otro lado: *real (wirklich)* es a partir de ahora, por antonomasia, el *espíritu* (y especialmente la *Sittlichkeit)*, no la Naturaleza. Ya en la lección de 1805/06 desaparece el *Sonnensystem:* la *Naturphilosophie* se abre sobriamente con la Mecánica.

Pero seguramente es la lección de 1804/05 la que con mayor vigor y densidad conceptual presenta la separación definitiva de las concepciones del amigo (el cual, significativmente, abandona por entonces Jena). La estructura cuatripartita se mantiene,

---

[1005] Bastaría esta sola apreciación para desechar cualquier veleidad respecto a la autoría de *Ueber das Verhaltniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (un artículo del *Kritisches Journal* y, por tanto, sin nombre de autor). Allí se nos dice: «La *Naturphilosophie* es pues, en cuanto tal, la entera filosofía, indivisa, y en la medida en que la Naturaleza es el *saber* objetivo y en que la expresión del punto de Indiferencia –tal como se halla en la Naturaleza– es la *verdad*, del mismo modo que –tal como se halla en el Mundo ideal– es la belleza, la entera filosofía, vista desde el respecto teórico, puede ser denominada *Naturphilosophie*.» (G.W. 4:266). Esta es una afirmación que sólo Schelling podría firmar.

[1006] En el Curso de 1803/04 encontramos todavía una «gradación de Potencias» *(Potenzenstufung)* que lleva a la culminación de la *Organik* en la «sustancia absoluta» (G.W. 6: 181) y a la identificación de la «fuerza vital» *(Lebenskraft)* como «éter absoluto»: la esfera que encierra en sí toda contraposición (6: 189). Aunque el manuscrito nos haya sido transmitido fragmentariamente, el lugar de honor está reservado al «sistema solar», entendido como un Ser divino en torno al cual giran, cual organismos substantes, los planetas. También encontramos aquí una recreación del *tópos* platónico y bruniano de la *cadena del ser*, teleológicamente orientada; no menos schellingiana es la gradación de ésta: luz, magnetismo, electricidad, calor, combustión y dinámica de fluidos.

ciertamente: al final de la *Lógica* (Conocer) corresponde la conclusión de la *Metafísica* (El Espíritu absoluto), mientras que la *Naturphilosophie* se dobla en *Sistema del Sol*[1007] y en *Sistema terrestre*[1008]. El Manuscrito está por desgracia inacabado, casi como un anuncio de la inviabilidad de esta bipolaridad. La *Introducción* que abre la *Naturphilosophie* presenta todo el sabor de la melancolía. Ya antes, al final de la *Metaphysik der Subjectivitat*, se presenta la Idea del espíritu como intuición de sí *en lo distinto de sí* (una completa vuelta en espiral a la primera definición lógica del Ser como «simple referencia a sí»). Dice Hegel: «La Idea del espíritu, o sea el espíritu que se intuye a sí mismo en lo otro como siendo sí mismo, es inmediata, de nuevo es el espíritu que se refiere a sí como espíritu absoluto... es la *Naturaleza*, el *éter*, la *materia* absoluta... Ella es el primer momento del espíritu que se realiza.» (7: 178 s.). La Naturaleza se muestra como el campo de autorrealización del espíritu, el fondo en el que éste se encarna y del que paulatinamente se desgaja (¡a costa de ella, como potencia dominada!). Como naturaleza, el espíritu no es sino: «un espíritu prisionero» (7: 179). Y su progresiva existencia (y a la vez, su «toma de conciencia») es también su «recuerdo–interiorización» a partir –y a la contra– de su exteriorización *(Entäusserung)*[1009]. Existir es liberarse del origen natural, transformando así el sentido mismo de la naturaleza: desde la «entrega» absoluta del espíritu al éter, y como éter (una inversión súbita), hasta la «muerte» de la naturaleza en favor de un espíritu ya no subsistente en idea, sino realizado[1010].

Lo relevante es en todo caso que la naturaleza sólo es «para nosotros» *(für uns)*, y resulta inteligible sólo partiendo de la idea metafísica del espíritu. Su desarrollo es el «devenir del conocer hasta hacerse autoconocer» *(Werden des Erkennens zum Selbsterkennen*; 7:180). De ahí la necesidad de distinguir entre la consideración filosófica de la naturaleza y la consideración vulgar, irreflexivamente aferrada a las relaciones de una infinitud no reflexionada y que ve a la naturaleza como un todo dividido en partes referidas al Todo mediante diferencias graduales *meramente cuantitativas*.[1011] Solamente «nosotros»[1012], a través del conocimiento teórico–práctico, descubrimos en la naturaleza esa «firma de la idea» *(signatura idae)*. El vulgo (y el científico de oficio, empeñado en exigir la unión de la especulación y la empiría, como si ambas tuvieran el mismo rango) se queda detenido en cambio en una naturaleza puramente cuantitativa, que sólo es: «la vida formal... la pura aparición *(Erscheinung)* de la naturaleza» (7: 181). Es más, ni siquiera tiene sentido hablar de «Naturaleza» en singular, dado que ella se da por entero, se entrega en la universalidad de sus momentos (cf. 7: 184). El filósofo no está desde luego interesado en la «Naturaleza misma» *(Natur selbst)* (y no lo está, porque la naturaleza –minúscula– no es *Selbst*, no es «sí–mismo»), sino en el «Espíritu de la naturaleza»; la naturaleza, en cuanto tal, es un «Espíritu oculto» (7: 185), incapaz de por sí de apare-

---

[1007] Con una estructura que recuerda a la ulteriormente seguida en los Cursos berlineses de Filosofía de la Religión: «concepto, fenómeno y realidad del movimiento» (G.W. 7: 193–227).

[1008] Sus divisiones apuntan ya a la presentación enciclopédica de la madurez: «Mecánica, Proceso de la materia (culminante en el quimismo) y Física (entendida todavía en el viejo sentido de estudio de la φυσις), que termina en la «Definición de la Tierra» (cf. 7: 228–338). Falta la *Organik*.

[1009] Tentado se estaría de remedar al Kant de *¿Qué es la Ilustración?* y de entender ese retorno a partir del exterior como la salida de una «inmadurez» *(Unmündigkeit)* de la que el propio espíritu sería responsable.

[1010] Se trata de una interpretación sólo tentativa, ya que al manuscrito de 1804/05 le falta la última parte, dedicada a la naturaleza viviente. Pero si enlazamos ese Curso con el de 1805/06, la gradación es realmente plausible.

[1011] ¡Así pues, la consideración tildada por Hegel de «vulgar» sería, al menos en este punto, la del propio Schelling! Cf. 7: 180.

[1012] Ya se apunta aquí el *Wir*, el «nosotros» filosófico que sera el motor dialéctico de la *Fenomenología*.

cer en figura de espíritu: sólo es espíritu para el espíritu cognoscente; el «resto» es mera cáscara, inerte impotencia.

Este es el punto álgido, a mi ver: la separación para siempre de la *Romantik* por parte de Hegel. Justamente lo que constituía todo el misterio de la Naturaleza, el soñador atractivo de una Diosa oculta, queda ahora irrisoriamente desvelado (como ocurrirá después en la *Fenomenología* con el Velo de Isis). Se cantaba ditirámbicamente a la naturaleza porque ésta se cerraba, celosa, en sí, como el Yavé judío. Pero esta seipseigualdad constituye justamente su máxima degradación: la naturaleza es –en expresión vigorosa– «espíritu solamente virtual»[1013] y no en cambio «espíritu para sí». Pero no por ser una «cosa» misteriosa e inaccesible a toda mirada escudriñadora, sino por todo lo contrario: en cuanto retorno del espíritu al ser, es decir a una inmediatez que es pura y simple referencia, disipación absoluta, la naturaleza es pura *obscenidad* (en el sentido literal de «exhibición en la escena»): no se oculta en sí misma porque no tiene nada que ocultar, sino que se le oculta su propia esencia y verdad. Fiel a la letra de Schelling, pero destruyendo desde el interior el espíritu de su doctrina, Hegel añade que, en efecto, la naturaleza es inconsciente... por haber olvidado su propio origen, a saber: el conocer lógico, el espíritu metafísico, que se reconocerá a sí mismo negando la alteridad de su propia enajenación como naturaleza. Esta no es pues, esencialmente, sino el «Devenir de la existencia del espíritu en cuanto Yo». Y el Yo, por su parte, es la «referencia del conocer a un conocer» (7: 186). Si queremos,[1014] el Yo es el signo autorreferencial en el que se cumple el reconocimiento de un significado en un significante. Justamente por esta *reditio in seipsum* alcanza el «Yo» poder (*Macht*) sobre todos los seres vivientes. Hegelianamente hablando, cabría decir que Galileo tenía razón cuando, en *Il Saggiatore*, decía que la naturaleza es un Libro cuyos caracteres (lógicos, empero, para Hegel; no matemáticos) *mente concipio*, sólo con la mente yo concibo. Sólo en y por nosotros el Libro habla. O un tanto poéticamente expresado: tal es el «hablarse del éter a sí mismo» (*Sprechen des Aethers mit sich selbst*) (7: 190). Y las estrellas, primera contracción «del carácter compacto de este éter», no constituyen ya sino un «lenguaje formal» (7: 191).

¿Qué se hizo del «cielo estrellado sobre mí», esto es: del punto de enlace kantiano entre la «sensitividad» (*Empfindsamkeit*) piadosamente ilustrada de un Albrecht von Haller y las bellísimas elucubraciones de un Novalis o, después, de un G. von Schubert y su *Nachtseite der Natur*? Ahora, tal espectáculo no forma sino un «cuadro inmóvil», un «mudo jeroglífico de un pasado eterno» (7: 192). Enigmático, sí. Tan enigmático como la pirámide egipcia, que encierra un alma extranjera. La vida está en otra parte:

[1013] El texto dice: *an ihm*. Una expresión, ésta, difícil de traducir: no simplemente «espíritu en él» (como si dijéramos: interior a sí mismo, *in sich*), sino espíritu que se es desconocido para sí mismo (como cuando, distraídos, estamos haciendo algo –estamos *en* algo– y se nos dice: «no estás *en* lo que estás»). Sostener en cambio que la naturaleza, en su punto más alto, se «conoce a sí misma» es absurdo: aunque Yo sea natural y corpóreo, no me (re)conozco como tal; a lo sumo, me *siento* así. Sostener lo contrario nos lleva a la *crux* de todo materialismo: tener que explicar el surgimiento de la conciencia como un «salto» o una «evolución» de lo inconsciente a lo consciente; no es correcto decir –como hoy es moda en ciertos ambientes «científicos»– que la conciencia *es* cerebro, y éste a su vez un complejo de reacciones bioquímicas; en todo caso habría que decir que los científicos *explican* la conciencia *como si* no fuera *nada más que* –o se redujera a– tal complejo de reacciones; y si ellos –y sus teorías– se reducen en definitiva a su vez a esos complejos, tenemos a fin de cuentas un bonito *circulus vitiosus*: hay «reacciones bioquímicas» (que ilusoriamente se denominan a sí mismas y son llamadas por los/las demás: «hombres de ciencia») que reducen todo lo a ellas distinto –y aparentemente superior– a otras reacciones bioquímicas; ahora *sólo* falta explicar a qué se debe tan arraigada «ilusión», y cómo pueden esas reacciones «reflexionar» conscientemente sobre sí y ver como unidad algo que es un manojo de descargas: que es lo que había justamente que explicar.

[1014] Enseguida equiparará Hegel la Creación a la palabra viva que se rescata a sí misma de su prisión en el Libro.

en la *interpretación de los cielos*, en su utilización para la navegación, para el mundo de la praxis.

Veintitrés años después abrirá Hegel la Segunda Parte de la *Enciclopedia* berlinesa: la *Naturphilosophie*, con la dura y triunfante palabra: *Praktisch*. En efecto: «*Prácticamente* se comporta el hombre con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, siendo él por su parte, de inmediato, un individuo exterior y por ende sensible, el cual se conduce empero con razón (*mit Recht*) como *fin*, respecto a los objetos naturales.» (*Enz*. § 245; G.*W*. 19:183). *Mit Recht*: Kant se habría sonreído quizás al oír esto, pensando que, al cabo, también él lo había insinuado. ¿Cómo tratar al prójimo como fin en sí sino reconociendo que ambos pueden hacerlo firmando pactos y contratos sobre el cadáver inerte de una naturaleza degradada en y como medio: una naturaleza de la que ellos se figuran no formar parte?

Sólo que el concepto, que lleva en su interior el momento práctico del fin realizado: esa «astucia de la razón» que vence a la naturaleza haciendo que sus diversos momentos entren en guerra constante entre sí, no ha podido aniquilar a Proteo. Ello habría significado su propia destrucción: ¿cómo se va a mandar sobre un muerto? La naturaleza ha sido ahora terapéuticamente desplazada, «reprimida»: *verdrangt*. Y si nosotros ya no regresamos –ya no queremos regresar– a ella (hasta los tanatorios, crematorios y modernos cementerios son geométricos, limpios y bien aristados), es ahora la naturaleza misma la que retorna, como el fantasma de Banquo, a nosotros. *Nosotros mismos somos ese fantasma*. También esto fue musitado por Hegel en Jena, nada más terminar la lección sobre la *Naturphilosophie* de 1805/06, y dentro de un apartado titulado –sarcásticamente, en este caso– *Intelligenz*: «El hombre es esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad contiene todas las cosas... Ésta es la noche, lo interno de la naturaleza que aquí existe –*puro sí mismo*– (*reines Selbst*): en rededor, noche de representaciones fantasmagóricas, surge aquí súbitamente una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca, y del mismo modo desaparecen. Esa noche es lo que se ve cuando se mira al hombre a los ojos, cuando se mete uno en una noche que resulta *terrible* (*furchtbar*): es la noche del mundo la que se alza aquí frente a uno.» (G.*W*. 8:187[1015]).

VI.4.3.5 – Laboriosa emergencia del Ave Fénix: la *Filosofía del espíritu*.

El Curso de 1805/06 presenta una *Filosofía del Espíritu* relativamente completa, pero fuertemente estática y de complicada estructura: no parece desde luego convenirle la fundamentación lógico–metafísica de 1804/05, y Hegel tampoco explicitó nunca la lógica subyacente al desarrollo del espíritu en este período.[1016] Llama la atención la discrepancia entre lo que –con metáfora musical– podríamos llamar el «ritmo» y la «melodía» de la estructura lógica operativa (aunque no tematizada). El ritmo es *diádico*: se

---

[1015] En las citas del Curso de Verano de 1805/06 se añadirá, a continuación de la paginación académica, y separada de ésta por punto y coma, la correspondiente a la excelente ed. de José Mª Ripalda, *Filosofía real*. México/Madrid/Buenos Aires 1984 (aquí: p. 154), aunque a efectos de acomodación terminológica al resto de obras hegelianas, no siempre se siga exactamente su versión.

[1016] Se trata por lo demás de un período de transición. El Curso de 1805/06 coincide con el comienzo de la redacción de la *Fenomenología*, en la que –como veremos– se emplea también una (subyacente) fundamentación lógica que no coincide ni con la lógica–metafísica del Curso de 1804/05 ni con la ulterior de Nuremberg, pero que viene perfilada hacia el final del manuscrito de 1805/06 (ubicamos entre corchetes y en cursiva las partes correspondientes de *Pha*, para facilitar la comparación): «Filosofía especulativa: *ser* absoluto [*certeza sensible*], que deviene otro [*percepción*] (*relación* [*fuerza y entendimiento*]), vida y reconocer [*autoconciencia: verdad de la certeza de sí*; el guión colocado por Hegel correspondería al hiato existente entre los primeros cuatro caps. de *Pha* y el resto] — y saber sapiente [*razón*], espíritu [*espíritu*], saber del espíritu respecto de sí [*religión y saber absoluto*] —» (G.*W*. 8: 286; 232s).

trata de un doble movimiento antitético de «interiorización–recuerdo» (*Erinnerung*) y de «exteriorización–alienación» (*Entausserung*); o bien, más sencillamente: «Sujeto» / «Objeto». Así, aunque tres son las secciones («Concepto», «Realidad efectiva» y «Constitución» del espíritu), la división interna es dual («inteligencia» / «voluntad»; «reconocimiento» / «ley»; «estamentos y talantes inferiores» / «estamento de la universalidad»).[1017] La melodía es en cambio triádica, y corresponde en cada caso a los momentos lógicos del concepto, el juicio y el silogismo, y «metafísicos» del *en sí* (lo meramente virtual, diferenciado sólo abstractamente), el *para sí* (lo efectivo, en donde la diferencia viene explícitamente puesta) y el *en sí y para sí* (retorno articulado al inicio). Todo el desarrollo presenta una forma claramente silogística A–B–E, o sea: A (*Allgemeinheit*: «universalidad abstracta») pasa a (y se vuelca en) B (*Besonderheit*: «particularidad real, efectiva») y se recoge en y como E (*Einzelheit*: «singularidad», integridad de las determinaciones)[1018].

Esta estructura formal encuentra su plasmación concreta en el paso del «Yo» (teórico–práctico) al «Derecho» («crimen / ley»), y de éste al «Estado» («sociedad / esfera política»). Como indicamos en nota 1017, el último punto: «Arte, religión y ciencia», no corresponde desde luego al «Estado»[1019]; pues sólo en esta esfera –ulteriormente determinada, como es fama, «Espíritu absoluto»– se celebra la verdadera reconciliación *en* la naturaleza (una «naturaleza» potenciada y reflexionada: la de la eticidad, que incluye como su propio «territorio» –nunca mejor dicho– a la naturaleza «física») del espíritu *con* su propia idea, al inicio abstracta. Esa reunión es justamente la Ciencia, en donde forma y contenido del saber coinciden absolutamente.[1020]

[1017] Ciertamente, la última sección recoge igualmente –y de manera bien poco armónica– un tercer momento: «C. Arte, religión y ciencia», pero que ya en la *Enciclopedia* de la *Propedéutica* (a partir de 1808) se desgajó, con toda coherencia, del examen de lo político para formar una esfera aparte: el Espíritu absoluto.

[1018] No debe confundirse nunca en Hegel lo «individual» (que sólo aparentemente es *in–dividuo*) con lo «singular» (que articula en sí lo abstracto y general, y lo existente y particular). Lo primero es lo más bajo: el comienzo abstracto del saber, en cuanto «esto» (esta piedra, este lápiz). Lo singular es en cambio lo más alto (ejs., en diferentes niveles: el «animal», el «Yo», el «Estado»). En verdad, sólo «Dios» merecería ser llamado *Singular*, en cuanto universal *concreto* («concreto», en cuanto resultado–y–fundamento de toda «concrescencia»; lat. *concresco*: «Crecer una cosa con otra; y por extensión, espesarse, condensarse», según el *Nuevo Diccionario Latino–Español Etimológico*... de R. de Miguel y el Marqués de Morante. Leipzig 1867, p. 210).

[1019] Hegel titula la tercera parte: *III. Constitution* (8: 253); ulteriormente aparece un epígrafe general (sin indicación de orden): «Los estamentos; o sea la naturaleza del espíritu que se articula en sí» (8: 266), dividido –como en las partes o secciones anteriores– en dos apartados: «I) Los estamentos y talantes (*Gesinnungen*; el término recuerda fuertemente a la ética kantiana, F.D.) inferiores» (8: 267) y «II) El estamento de la universalidad» (8: 270). Pero luego, incoherentemente, aparece un tercer apartado signado con la letra «C»: «C. Arte, religión y ciencia (*Wissenschaft*: debe entenderse naturalmente en el sentido idealista del término, como filosofía acabada, completa y autorreferencial; F.D.)» (8: 277). Que el propio Hegel era consciente de la «impertinencia» de tal apartado con respecto a todo lo anterior queda claro ya desde el inicio del mismo: «El espíritu absolutamente libre, que ha recogido dentro de sí sus detrminaciones, produce ahora otro mundo (*eine andere Welt*); un mundo que tiene su propia *figura* (*seiner selbst*: la figura del espíritu, F.D.).» (8: 277).

[1020] Respecto a la distinción entre las ciencias particulares y la Ciencia hegeliana (un término que, en el período berlinés, sólo corresponde en puridad a la *Ciencia de la Lógica*, y no a la *Filosofía de la Naturaleza* o a la del *Espíritu* –que a lo sumo son «ciencias *filosóficas*», no «Ciencia» *simpliciter*–), ver mi ensayo: *Hegel: de las complicadas relaciones entre la Ciencia y las ciencias*; en J. Arana (ed.), *La ciencia de los filósofos*. THEMATA 17 (Sevilla, 1996) 167–197. La distinción no es baladí, ni la presente observación pretende ser un «preciosismo» erudito: en el período de Jena (ese «tiempo de parto», orientado por la estrella de Napoleón y el hundimiento del viejo Imperio Romano Germánico), Hegel parecía creer en una «reconciliación» final, en una plenitud de los tiempos –advertida y deseada también por Hölderlin, Novalis, Schleiermacher y tantos otros– a la que correspondería una Ciencia perfecta, recogida en *el Libro*: una Ciencia *ideal–real*, o sea tan formalmente articulada como plena de contenido. De ahí que fuera la «Ciencia» la que coronase los proyectos jenenses de sistema. Todavía en 1808 cerraba Hegel la *Enciclopedia* de la *Propedéutica* como en 1805/06: «I. Arte, II. Religión, III. Ciencia», definiendo así esta última: «La Ciencia es el conocimiento concipiente del Espíritu absoluto.

VI.4.3.5.1.– El «Yo» inteligente y volente.

La primera sección de la *Filosofía del Espíritu* de 1805/06 expone a éste en su presentación inmediata y por ende abstracta, o sea: solamente en su «concepto».[1021] Comienza con una clara analogía: de la misma manera que el *espacio* es lo que otorga «consistencia» (*Bestehen*)[1022] a los objetos, cuando se los considera como «naturales» –o sea, el espacio los determina y ubica exactamente, señalando sus medidas–, así (en la esfera del espíritu) el *ser* –la primera determinación lógica, recuérdese– es «el puro concepto abstracto del consistir» (8: 185; 153). Parece desde luego una trivialidad decir que todas las cosas «son». Pero se olvida en el acto que se trata justamente de un «decir». Visto desde la perspectiva del espíritu, el ser es por así decir el «espacio *lógico*» en que toda cosa (también, para empezar, el «yo» con el que nos identificamos cada uno de nosotros) encuen-

---

Al venir aprehendido éste en *forma conceptual*, todo ser ajeno (*Fremdsein*) está asumido (*aufgehoben*) en el saber y éste ha alcanzado perfecta igualdad consigo mismo. El [saber] es el concepto que se tiene a sí mismo como contenido y se concibe a sí mismo.» (§ 208; *W.* 4, 69). ¡Una vuelta de tuerca idealista a la famosa definición spinozista de la sustancia, ahora peraltada a Saber: *id, quod in se est, & per se concepitur* (*Ethica* I, Def. III)! En definitiva, parece que todos los esfuerzos del Hegel jenense (y su prolongación en los primeros años del *Gymnasium*) estuvieran orientados a la convergencia plena y cabal del «Espíritu absoluto» (con el cual se cerraba –recuérdese– la *Metafísica* de 1804–05) y del «Saber absoluto» (con el cual se cerrará la *Fenomenología*, de 1807), los dos «lados» por así decir de la Filosofía de la Identidad: el absoluto Sjeto–Objeto (sólo que articulando y «encarnando» los términos: el Sujeto–Objeto supremo o «Espíritu» sólo tiene «Saber» absoluto de sí –algo «subjetivo», pues– en lo «otro» de sí –o sea, en algo «objetivo»: en la Historia, la cual a su vez supera, engloba y toma a su cargo a la Naturaleza–).– En cambio, y ya a partir de la 1ª ed. de *Enz.* (1817; dos años después del Tratado de Versalles), la única «Ciencia» propiamente dicha (en cuanto cabal autorreferencia) será tan sólo la de la esfera primera e inicial (y por tanto, abstracta y meramente ideal): la *Lógica*, justamente. De la misma manera que el «mundo», o sea: lo existente –natural y éticopolítico– (no la mera *realitas*) no se deja dominar por entero por la racionalidad, así tampoco los contenidos de la doble *Filosofía real* (por usar la vieja terminología), aunque articulados por las determinaciones lógicas, se pliegan perfectamente a ellas ni a su vez las enriquecen y plenifican por completo, sino sólo paulatinamente y con posibilidad de recaídas y catástrofes. Coherentemente (y con mayor humildad), la *Enciclopedia* concluye con la *Filosofía* («El Espíritu absoluto. A. El Arte. B. La Religión revelada. C. La Filosofía») y no con la Ciencia (cf. *Enz.* 1817, §§ 472–477; y en la 3ª ed.: §§ 572–577»). De manera que los tres «cierres» del Sistema maduro (1. el final de *WdL*, la Idea; 2. el final de *Pha.*, el Saber absoluto; y 3. el final de *Enz.*, Espíritu absoluto), sólo coincidirán –justa y casi tautológicamente– de una manera «ideal»: en la Filosofía, pero no en el mundo efectivo y cotidiano.

[1021] Hay una ambigüedad terminológica que se arrastra en Hegel durante todo este período, y aun más allá. «Concepto» significa en unos casos algo que Hegel llama también a veces «solamente concepto» (*nur Begriff*), en el sentido lógico habitual de: «significado» que corresponde a un referente «externo» (en este sentido, hay multitud de conceptos, como cuando hablamos del «concepto» de la Naturaleza o de Dios; o más castizamente, cuando decimos en castellano que «tenemos *idea* de algo»). Tal es aquí el caso, donde el «Yo» comienza por oponerse, no solamente al «ser», sino a cada uno de los «yo» individuales, empíricos (*mutatis mutandis*, también Kant distingue entre el «sujeto empírico» y el «sujeto trascendental»). Sin embargo, y especialmente en el Hegel de la madurez, el Concepto (que nosotros escribiremos con mayúsculas) es único: corresponde al «Concepto» de «concepto» (en el sentido literal de *Begriff, be greifen*: «comprehender», abarcar y condensar toda determinación), es decir, a la esfera lógico–especulativa que no sólo «da razón», como Sujeto, de todo «concepto» (y, *a fortiori*, de toda «representación» presuntamente «mental»), sino que «asume» también toda posible Objetividad o *realitas objectiva* Esta perfecta reunión del Concepto dentro de sí mismo (*conceptus* y *realitas*) es el Sujeto–Objeto supremo: la Idea.

[1022] Hegel hila aquí muy fino, y quizá el castellano no tenga modulaciones suficientes en este caso para verter con exactitud el término. *Bestehen* viene de *stehen*: «estar ahí, de pie, estar algo en su *sitio*» (como en lat.: *stare*, de donde nuestro «estar»), pero el prefijo *be–* le da un valor transitivo; el verbo significa usualmente «existir» en un sentido muy lato (como cuando se dice que los números o las figuras geométricas «existen»); más exactamente, es un «estar presente» pero de una forma determinada (por eso se adecua muy bien a lo cuantitativo), añadiendo además un matiz de *duración* y permanencia. El DUDEN (*Deutsches Universalworterbuch*, dir. por G. Drosdowski, Mannheim/Viena/Zurich 19892, p. 246) recoge una segunda acepción que viene muy al caso: «2.b) *tener en algo su contenido, su esencia*: su trabajo consistía en calcular y planificar; la diferencia, la oportunidad consiste en que...»).– No en vano dirá Heidegger que, en la actual era de la técnica, toda existencia se ha convertido en *Bestand* (como cuando en un almacén o en una tienda se habla de «existencias en plaza»).

tra su «lugar», o sea: su *razón de ser*. Se trata, pues, de un «ser» –diríamos– «ascendido» de categoría, *sujeto* al sujeto y a su decir (cuando yo digo que algo «es» de tal o cual modo, me «comprometo» con la verdad de lo por mí enunciado). ¿Acaso puedo decir entonces, según esto, que «yo» "soy" (o "estoy") en el espacio de la misma manera que lo está una cosa? Ciertamente, no. «Yo» soy el punto de *atención*[1023], el «aquí» a partir del cual las cosas se ubican y ordenan. En este respecto, bien puede decir que el «yo» está «puesto aparte», separado de todo contenido (es justamente la abstracción de todo consistir, durar y permanecer), como si fuera la «raíz» del espacio. Por eso dice Hegel de éste que: «él es universal solamente de un modo formal, separado de su particular» *(ibid.)*.

VI.4.3.5.1.1.– El «Yo» en entredicho.

Ahora bien, el «Yo» espiritual es una determinación desde luego más alta que la meramente lógico–metafísica o natural. En efecto, en cuanto que el espíritu «consiste» (reside, dura) en *ser–Yo*: «es de veras *universal*; contiene lo particular mismo; *la cosa es*: no es que esté *en* el ser – sino que *es* ella misma.» *(ibid.)*.[1024] Así es como se *comienza* a hablar de todo. Pero sólo se comienza. No sabemos aún cuál es la «verdad» del ser, en qué consiste. Cuando decimos que algo «es», lo que queremos decir con ello es que lo «avistamos» y tenemos en consideración, sin decir todavía nada más de él. En jerga filosófica: que tenemos una *intuición (Anschauung)* de él. ¡Pero obsérvese que, para explicar esto, ha sido preciso utilizar insistentemente el verbo: «decir»! Esto: el decir yo que algo es, queda al fondo, como olvidado. Pero es lo que le da consistencia y duración al «ser» de la cosa. Ahora se trata, en cambio, de poner en primer pano a quien soporta y «sujeta» a ese ser; es decir, al Sujeto mismo. Así considerado, en esta su primera presentación o salida a escena, el «Yo» es la «forma de la inmediatez», ¡pero él mismo no es inmediato! Todo lo contrario, queda siempre en «entredicho». Ha sido necesario un esfuerzo, no de atención a algo, sino de *reflexión*, de retorno de la atención a su foco. No nos fijamos ahora en lo intuido (un objeto inmediato en cuanto contenido de *conciencia*, cualquiera que éste sea), sino en la *acción* misma de intuir. Pero, ¿qué es lo que podemos «intuir» ahí? Ciertamente nada, salvo la *imagen (Bild)* de una forma vacía. Ahora bien, la imagen ya no es la cosa, sino el esquema para «formar» *(bilden)* cualquier cosa. No un objeto, sino *mi* objeto, aquello a lo que yo, arbitrariamente, dirijo mi atención. Y si, de nuevo, reflexionamos sobre esa imagen, tenemos en el fondo al espíritu en un estado de *virtualidad* pura (el espíritu *en sí*): no la imagen, sino la *imaginación*: el acto de representarnos lo que sea. La imaginación es este desasimiento de todo contenido, de todo tiempo: el dueño y *«señor» (Herr)* del ser (8: 186; 153). Ella, separada del ser, puede en consecuencia poner cualquier ser como si *no fuera*[1025]. La «verdad» del ser disuelve la consistencia y opacidad, el carácter mostrenco y obstinado del ser mismo. A qué precio consigue esto en cambio la imaginación, el espíritu convertido en mera potencia, lo hemos visto ya al final del capítulo dedicado a la Filosofía de la Naturaleza. La ima-

---

[1023] *Aufmerksamkeit*, de *aufmerken*: algo así como «dirigirme a» *(auf)* para «marcarlo» *(merken)* y distinguirlo.

[1024] De esta manera borra Hegel de un plumazo multitud de elucubraciones metafísicas (y en el fondo, interesadas en mantener una supuesta ortodoxia cristiana) que hacían violencia tanto al sentido común como al lenguaje ordinario. Si Dios es el Ser, entonces se suponía que las cosas no «son», o bien se decía que eran *entes*, o sea que «tenían» ser o participaban en el Ser. Pero las cosas, desde luego, *son*. Ahora se trata de ver en qué «consiste» "ser". (Y desde luego se hace un flaco servicio a la causa divina cuando se dice que Dios es el «Ser»: eso es lo mínimo que se puede «decir» de *cualquier* cosa, hasta de las no existentes e imposibles).

[1025] Y en efecto, las imágenes no tienen por qué corresponder a ningún ser «presente» y «consistente»; pero sí han de remitirse necesariamente al acto creador de esas imágenes.

ginación es, paradójicamente, la *conciencia inconsciente*, el «Yo» que está fuera de sí: la «noche» en la que se custodian, sumergidas, todas las imágenes posibles (la locura es la vuelta a ese fondo «natural» del espíritu, sin freno ni dirección). La noche del espíritu es la Naturaleza *invertida*, «interiorizada» (y recordada): ella, que era mera superficie, se condensa y gana así un *interior*.

En la noche del sí–mismo surgen y se desvanecen, como estrellas fugaces, las imágenes inconscientes. Pero el «yo» no es solamente este sombrío «uno mismo» sino también el *movimiento* de referencia de las partes de las imágenes, desligado de ellas y, por ende, capaz de deshacer y rehacer de múltiples modos su *forma*. He aquí la primera manifestación, emergente de este «pozo nocturno»[1026], de la libertad, todavía entendida como «arbitrariedad» (*Willkührlichkeit*). Si, en cambio, el «yo» se deja llevar por la referencia (y no por el movimiento de posición formal de ésta), surgen para él las llamadas «leyes de asociación de ideas» (8: 187; 155), el orden pasivo (semejanza, contigüidad, sucesividad) de la representación: un primer cauce y objetivación de la libertad. Es este cauce el que me permite «esperar» ya de antemano una nueva intuición del objeto, que ha perdido ya su significación primera de «ser», sin más: ahora, el objeto *es mentado*[1027]. No me limito a tomar nota de su aparición, sino que lo *recuerdo*, esto es: lo vuelvo a ligar con una intuición pasada. Este movimiento de religación es el *signo* (pues mentar es en efecto de–signar, señalar ya de antemano). Con el signo acontece un doble movimiento: por un lado, no me limito a recordar la cosa sino que yo *me* acuerdo, me destaco a mí mismo del contenido «y me pongo dentro de mí mismo» (8: 188; 155). En el recuerdo, soy por vez primera objeto para mí mismo (como cuando se dice de alguien que «ha vuelto en *sí*»: el «yo» autoconsciente es este restablecimiento –sabido– del *sí mismo)*. Pero por otro lado, el objeto recordado es *eo ipso* no sólo «distinto del sí–mismo» sino también «distinto de sí mismo»: como buen «signo», el contenido, su presencia inmediata y sensible, se hace transparente, pura referencia y remisión: deja pues de tener un valor propio, autónomo (no es un «ser en sí», sino un «ser para mí»). El «yo» es ya la esencia, el *interior* de la cosa. Y yo me veo a mí mismo indirectamente, a través de la cosa de–signada, mentada y recordada. Si yo de–signo a la cosa, ella por su parte *me significa*, me distingue y hace valer.

La síntesis de este movimiento antitético es el *lenguaje*. Por él yo me exteriorizo, dejo de ser el interior de lo mentado. Por él, también, no sólo *me* fijo en la cosa, sino que fijo a la cosa en mí: tal es la *«fuerza de dar nombres» (Nahmengebende Krafft*; 8: 189; 156) a las cosas. Por el lenguaje ponemos a algo como lo que él *es*. De nuevo, un movimiento tenso, antitético. De un lado, el lenguaje es «el verdadero *ser* del espíritu en cuanto espíritu en general» *(ibid.)*, esto es: el lenguaje libera al «yo» de la clausura del mero «mentar» y opinar y expone lo que yo digo a la consideración de todos, *en general*; por él se levanta el «yo» a espíritu. Por otro, y a través del nombre, el lenguaje expresa el «*ser* del objeto»

[1026] Así lo llamará Hegel en el pasaje paralelo de Enz. § 453, A. (W. 10, 260). Ver al respecto el importante ensayo de J Derrida, *El pozo y la pirámide*; en: J. Hyppolite, dir., *Hegel y el pensamiento moderno*. México 1973, pp. 30–92.

[1027] Orig.: *Meinen*. La palabra es polívoca, y tenemos derecho a jugar con todos sus armónicos. Por un lado, significa: «opinar», «creer» (como cuando decimos: «yo lo que creo es que...»; cf. ingl: *to mean)*; por otra, Hegel juega –aunque la etimología sea falsa– con la «semejanza» (justamente, por asociación de ideas) de *meinen* y *mein* («mío»). El «ser» es general e indeterminado: en mi espíritu se hunde aquél (y yo me hundo con él) como una noche de aguas sombrías, en las que sobrenadan las imágenes. Pero una *Meinung* es *mía:* yo me «comprometo» con ella (es lo que yo opino). Primera e inmediata manifestación, pues, de la *autoconciencia*. Por último –y es la acepción que hemos elegido en el texto– *meinen* significa también «mentar», traer algo a colación, entresacarlo de la variedad de imágenes y fijarlo, hacerlo objeto de mi atención: pródromos del lenguaje.

(*ibid.*). Éste es, podríamos decir, el «paso del Rubicón» del idealismo. Si se acepta, debemos abandonar para siempre la obstinada «creencia» (también ella, pues, *Meinung*, y por tanto contradictoria respecto a lo que en ella se *mienta*) del sentido común, a saber: que las cosas, con independencia de que sean mentadas, recordadas y sobre todo *nombradas*, tienen una existencia propia, autónoma, y que esa existencia constituye además su verdadero ser, mientras que lo otro, lo que tenemos «en mente» cuando hablamos de ellas, proviene de una impresión, es equívoco y fugaz, y sólo puede medirse verificando mi representación con la «cosa misma». Pero es la inversa la verdadera: lo que llamamos «cosas» (los objetos sensibles) cambian y pasan; sólo en el nombre quedan «salvadas», fijadas como consistentes. Al respecto, Hegel es todo lo franco y aun brutal que podría esperarse de quien luchó toda su vida contra la «excesiva ternura para con las cosas». El ente no es: «algo propio y subsistente de suyo, sino un *nombre*, un *sonido* de mi voz; algo enteramente distinto a lo que él es en la intuición, y esto es su verdadero *ser*. Que eso sea solamente su *nombre* y que la cosa misma sea algo distinto significa recaer en la *representación sensible*.» (*ibid.*). Significa recaer, en suma, en la animalidad, decaer del derecho a ser hombre, ese extraño ser que ya los griegos designaron como «animal que tiene *lógos*.» El lenguaje es pues el *ser de lo ente*.[1028] Pero solamente el «ser», esto es: el estadio más bajo, inicial y superficial del espíritu *en general*. Pues si la imaginación sostiene un reino de imágenes (de sueños), la capacidad de «dar nombre» convierte a ese reino en *naturaleza*: la primera «nomenclatura», el reino *vigil* de los nombres. Porque hay nombres, por eso hay seres sensibles: no al revés, según Hegel.[1029] El nombre «coagula», «epitomiza» la «sangría» de las imágenes fugaces. Literalmente las *cosifica*. Por él hay, en primer lugar, «cosas» en general.[1030]

VI.4.3.5.1.2.– Dicho de memoria: el «Yo» es una cosa.

Pero si los nombres están «sueltos», cada uno de por sí e indiferente a los demás (y por eso «creemos» que las cosas son individuales y están bien separadas unas de otras), el «yo» en cambio no es un nombre (al contrario: es el primero de los *pronombres*) ni desde luego una cosa, sino el Señor de los nombres; y por ende, muy literalmente: el Hacedor de las «cosas».[1031] Es él quien fija las referencias, liberando la referencia del

---

1028 Por eso habíamos insistido al inicio del apartado en que las cosas no *son*, sin más, sino que la verdad es *decir* que las cosas son, y *expresar* lo que ellas sean. El «hecho de que» las cosas sean (*ti, quod, dass*) y «aquello que» las cosas son (*tí, quid, was*) es algo que se da solamente en el lenguaje. Entiéndase: no es que las cosas «sean» entidades lingüísticas y deshagan su propia carga ontológica en el lenguaje, sino al contrario: fuera del lenguaje, las supuestas «cosas» son a lo sumo imágenes sueltas, evanescentes (y más al fondo, sin «nadie» en cuya noche se recojan y a la vez diseminen, son «ser sin más» o sea, «nada»); *en* el lenguaje, las cosas alcanzan su consistencia, ganan entidad y «cuerpo», quedan fijadas y bien definidas. Y yo mismo dejo de ser «fuerza de imaginación» cuando me exteriorizo (nuestras palabras son *manifestaciones* nuestras, el fenómeno o aparición –*Erscheinung*– de lo que somos) y me propongo ya de antemano como el epítome de todo nombre posible, es decir: como el *pro–nombre* de la primera persona: justamente, «yo».

1029 Adviértase que, según esto, los nombres son algo más que meros «signos». En éstos se da siempre una disparidad entre lo que ellos son exteriormente y lo que ellos significan interiormente –*an sich*, diríamos–. No saber distinguir entre «cosa» y «signo» es a su vez «señal» de idiotez (por eso se decía en el Mayo de 1968 que: «cuando el dedo apunta a algo, el idiota mira al dedo»). «En cambio –dice Hegel– el significado del nombre es lo *ente* [, lo que existe] de manera sensible.» (8: 191; 157). En el nombre, el «contenido» del objeto ha de llegar a equipararse con su «forma» espiritual (tal es el ideal, desde luego, del nombre *propio*: algo a lo que no llegan las cosas sensibles, denominadas con nombres *comunes*).

1030 No se «ponen» pues nombres a las cosas (etimológicamente, *Ding* o *thing* significa «reunión», «asamblea», en significativo parentesco con la etimología de λογος: «seleccionar–conjuntar»). Al contrario, es el nombre el que «hace» que haya por vez primera «cosas», el que enseña (por remedar el título –y sólo el título– del famoso ensayo de J.L. Austin) *How to do things with words*, «Cómo hacer cosas con palabras».

Tal el momento en que alboreó míticamente el hombre: cuando Adán dio nombre a la diseminación del Jardín, articulándolo y «cerrándolo» como tal y distinguiéndolo así del Edén: el desierto salvaje (según

signo a lo mentado por él: liberándose a sí mismo, de este modo, del último enlace sensible, *recordado* (algo presente todavía en las onomatopeyas, esos incipientes aspirantes a nombres). El nombre es arbitrario (Hegel utiliza *pro domo* la idea de la *convencionalidad* del lenguaje) y «universal» (en castellano: «nombre común»), de modo que su recíproco orden y referencia (desligados ya éstos de toda correspondencia sígnica con una imagen) supone un salto cualitativo en el ascenso del espíritu: éste no es ya meramente «recuerdo» (*Erinnerung*: «interiorización») sino «memoria» (*Gedächtnis*).[1032] Y al igual que el trabajo de la «voluntad» supone como veremos un renegar de la apariencia sensible de algo, confiriendo a éste una *forma* que proviene de la fuerza humana, así: «La ejercitación de la memoria es por ello el primer *trabajo* del espíritu despierto, en cuanto espíritu.» (8: 193; 159). La imposición de nombres (de signos *consolidados*) es arbitraria, como también lo es el orden que la memoria establece entre aquéllos: pero la referencia general de la ordenación al «yo» no es ya arbitraria, sino *necesaria*. De modo que a través de la memoria, señalado por ella como última referencia, es el «yo» mismo el que se *fija* ahora como «cosa». Por la memoria, el «Yo ha venido a convertirse en el (*zum*) *ser*» (8: 193; 159). Se ha convertido pues en «espacio» (el territorio en que se designan y «diseñan») y a la vez en la *fuerza libre* que ordena y articula ese conjunto de «entidades», sólo en apariencia independientes.

Ciertamente tenemos aquí, en la memoria, una primera *actividad* del espíritu consigo mismo: pero a través de la *cosa* retenida en la memoria. Es ella, y su referencia a otras, la que atrae toda la atención. El trabajo mnemotécnico es un despertar, ciertamente: pero *transitivo* y mecánico: en la memoria, el espíritu se es exterior a sí mismo (se es, diríamos, «naturaleza»). Si habíamos comenzado por la conversión de las llamadas «cosas» en el «yo», ahora se ha producido un movimiento inverso: es el «yo» mismo el que aparece como «cosa» (cf. 8: 195; 161), a saber: la primera «cosa» espiritual, la ordenación de los nombres, pero exterior, indiferente tanto para ellos como para mí.[1033] De manera que mi atención a los nombres (algo *singular* y contingente) deja «suelta» a la capacidad mnemotécnica como algo *universal*. Como si dijéramos: en el nombre está la cosa, pero su ordenación «general» le viene impuesta. Pues bien, la reflexión sobre esta separación extrema entre lo singular y lo universal (la «reconquista» del «yo» a partir de su ordenación mecánica, exterior a sí y exterior a las cosas) es el *juicio*, en el cual se combinan y oponen el sujeto (lo singular nombrado, mentado) y el predicado (la universalidad del orden). Pero aquí, en el juicio (y contra lo que ocurría en la memoria) cada extremo tiene significado solamente en el otro: su *contraposición* es su *unidad*. Pero ésta aparece aún como exterior a ellos y a la vez como su *fundamento*, aquello en lo que ambos extremos coinciden (en efecto: aparece como una síntesis, presente en la *cópula*).

VI.4.3.5.1.3.– Mayoría de edad de la inteligencia: la «razón».

La cópula es a la vez la universalidad, el «fondo» en el que coinciden los extremos (el sujeto y el predicado) y la negatividad de ambos. El «parar mientes» en cada uno de los

---

una dudosa y jugosa etimología, procedente de Schelling, «Jardín» –Παραδεισος– vendría de una voz sánscrita que significa «cerrado», «clauso»).

[1032] Es muy relevante el parentesco etimológico en alemán de *Gedachtnis* y «pensar» (*denken*). Aproximadamente, podría traducirse lo primero como «conjunción de lo pasivamente pensado». La memoria es la antesala del pensar: implica una liberación de lo sensible, pero todavía interior, pasiva. La memoria «retiene» las conexiones y ordenación de los nombres, pero como algo recibido «desde fuera» (a través de la tradición y la educación).

[1033] «Me sé una cosa de memoria (*auswendig*) [significa que] yo me he tornado una ordenación *indiferente*.» (8: 196; 161).

extremos y en su fundamento o «medio», por separado, es propio del «yo» en cuanto *entendimiento*[1034]. Pero la atención al movimiento mismo por el cual cada extremo se exterioriza *en* el otro y a la vez «coincide» con él en el fundamento implica poner de relieve la función *sintética* misma: lógicamente, implica sacar a la luz la interna verdad del juicio como «silogismo»; y desde el punto de vista del espíritu subjetivo, la articulación del entendimiento como *razón*, es decir: «el *silogismo* en su infinitud, escindido en extremos que, de inmediato, en cuanto que *son*, tienen justamente a lo otro [que ellos] por su [común] *en sí*.» (8: 200; 165). En la razón, forma y contenido coinciden: ella se sabe a sí misma como objeto de sí (lo cual es otro modo de decir que la razón es incondicionada, infinita).[1035] En cuanto infinita, la razón es *libre* (no necesita de otra cosa para existir, ni para ser concebida): pero aquí se trata sólo, justamente, de una libertad negativa: de un liberación *de (libertas ex)* todo contenido. Verdaderamente estamos aquí ante una razón *pura*. Es cierto que ella ha asumido (y tiene por tanto bajo sí, tomándolo a su cargo) todo el proceso teórico hasta ahora recorrido: imaginación, mención, recuerdo, lenguaje, memoria, juicio y entendimiento. Pero ese su «contenido» constituye a su vez las funciones o *formas* del conocer, no un contenido real. La *inteligencia*, protagonista de este extraordinario proceso y deducción de las otrora denominadas «facultades congoscitivas», es tan absoluta como vacua. Sin embargo, «fuera» de ella no sigue existiendo un mundo propio, incólume, *en sí* (al contrario, la razón se ha probado a sí misma que ella es la única y verdadera «cosa en sí). Lo que está «ahí fuera» es ella misma, pero como algo alienado, decaído de sí mismo: el muerto cadáver del proceso de depuración, del reencuentro consigo misma a partir de su noche. Ahora no puede «llenarse» de nada[1036], porque la inteligencia –en su cúspide como razón– ya lo es todo, aunque sólo en el respecto formal (y por eso está «condenada» por ahora a verse sólo como Objeto).[1037]

Literalmente, la «teoría» no da ya más *de sí*. La razón ha «puesto» ahí delante todo su interior. Hasta aquí –por otros caminos– llegó también Kant (y Heidegger no dejará de notar este resultado, capital para la metafísica de la postrera edad moderna): la razón –en términos hegelianos, el «ser» de lo ente– es la «objetualidad» *(Gegenstandlichkeit)* (8: 201, n. 1; 165, n. 2), o sea la condición de posibilidad de todo objeto. ¡Sólo que la razón no es todo el espíritu, sino su momento conceptual más bajo: el espíritu *ensimismado*, atento únicamente a su vacua formalidad! Ahora es necesario pues probar que lo desechado por la inteligencia (o la inteligencia como *desecho* de sí)[1038] no es un contenido ajeno al espíritu, sino el *material de su realización*. En términos de la *Fenomenología*, pode-

---

[1034] Y efectivamente, decimos que una persona tiene «entendimiento» cuando es capaz de sopesar los respectos en que cada cosa se integra.

[1035] Adviértase la «hazaña« idealista de Hegel. Partiendo del espíritu como naturaleza, ha ascendido dialécticamente a la razón, probando que sólo a ella compete en propiedad la definición del Absoluto en Spinoza, pero ya no como *sustancia*, sino a la inversa: como un saber de sí. En efecto, la razón (y sólo ella) es *en sí* y se concibe a sí misma por sí misma.

[1036] Adviértase: 1) no puede llenarse de nada «externo» a ello (digamos, lo empírico), aunque no fuera sino porque la *verdad* de la representación sensible es el «nombre», de manera que es inútil acudir a toda intuición o representación de ese género, ya «asumida» en el proceso de autoconstitución de la inteligencia; 2) ni tampoco de nada «interno»: por *Intussusception*, dice Hegel (8: 201; 165) en tácita alusión a la *Arquitectónica* de *KrV* (cf. A 833/B 861), porque toda función cognoscitiva está ya *concretamente* aglutinada en el ápice de la inteligencia: la razón.

[1037] Un resultado éste –dicho sea de paso– paralelo a aquél al que llegara Kant en *KrV* -A (y justamente en la «deducción trascendental»): el Sujeto se considera a sí mismo como Objeto (el famoso «Objeto trascendental»: el anagrama o esquema vacío de la autoconciencia, propuesto como «modelo» de la experiencia posible).

[1038] Con el término «desecho» (al.: *Abfall)* se pretende destacar la «repetición» en un nivel superior –el «psicológico»– (según el movimiento en espiral del sistema hegeliano) de esa dificilísima inflexión que en *WdL* será denominada como libre «expedición» o «destino» de la Idea lógica a y como la Naturaleza (entendida en

mos adelantar que la razón tiene la certeza (pero sólo eso: algo únicamente subjetivo) de ser la verdad de todo y de ser *toda* la verdad. Pero ahora ha de *hacer* (¡no de «sufrir»!) la experiencia de sí misma, ha de ponerse a prueba y convertir su formal objetualidad (*Gegenstandlichkeit*) en plena objetividad (*Objektivitat*). En una palabra, figurada: el espíritu todavía en sí (la inteligencia) ha de *volcarse*, esto es: «alienarse» y perderse en lo «otro de sí», convirtiendo la *fuerza de la razón* en *actividad de la voluntad*. El pensamiento se convierte en *praxis*: no está ya enfrentado a la Naturaleza, sino que se *construye* su Mundo: el Mundo del Espíritu.

Hablando llanamente, podemos decir que la inteligencia–razón tiene muy claro lo que quiere llegar a ser: ella quiere *existir* de verdad como lo que, *esencialmente*, en sí, ya es. Es decir: como universalidad, pero encarnada, plena de contenido, y no como puro «ser» o «espacio lógico». Ese es su *fin*. Pero, en cuanto razón, existe sólo puntual y *singularmente*, es decir: como «Yo».[1039] Y la *mediación* entre ambos extremos (el término *a quo*: el «Yo» singular, y el término *ad quem*: el Espíritu universal) está constituida por la propia *tendencia* de la razón a salir de sí, o sea: a ponerse como *voluntad* (cf. 8: 202; 166).

VI.4.3.5.1.4 – Avatares de la voluntad: trabajo, familia, lucha por el reconocimiento.

Las páginas del Curso de 1805/06 dedicdas a la *voluntad* incluyen algunos de los tópicos más celebrados de Hegel: 1º) la deducción del trabajo –astucia de la razón–; 2º) la génesis de la familia, y 3º) la lucha por el reconocimiento como paso al estudio del derecho. Sin embargo, y a pesar de lo articulado de la deducción (en un apretado polisilogismo), es significativo que esos momentos estén ausentes de la ulterior *Psicología* de la *Enciclopedia*[1040]. Así, el punto 1º) tendrá su lugar al final de la *Teleología* de la *Ciencia de la Lógica*; el 2º) constituirá el inicio de la tercera Sección del Espíritu objetivo, dedicada a la *Eticidad*[1041], y el 3º) pasará a la *Fenomenología* (en la obra de 1807, en el cap. IV: dialéctica del amo y el esclavo; en la *Enciclopedia*, como paso y mediación entre la Antropología y la Psicología). La razón de estos desplazamientos se halla seguramente en la progresiva separación por parte del Hegel maduro de su «neofichteanismo» jenense, es decir del intento de deducir la esfera ético–política a partir del «Yo» y de las condiciones de su realización en el mundo.[1042]

El primer silogismo de la voluntad se mueve aún dentro del círculo cerrado (eso significa también «silogismo»: *Schluss*) del «Yo». Este tiene como contenido *universal* (A) su propia realización (la voluntad se quiere a sí misma: es *fin en sí*, diríamos en términos kantianos), partiendo de la existencia de *sí mismo* como una actividad *singular* (E). Ambos extremos: A – E, están mediados por la *tendencia* (*Trieb*; nosotros diríamos: por la «fuerza de voluntad»), en la cual alcanzan su *particularidad* (B) los extremos. En cuan-

---

efecto como «*desecho* de la Idea»; cf. *Enz*. § 248, A.). Aquí, en el plano espiritual, la inteligencia teórica se «expedirá también a sí misma como *voluntad*, para la construcción de la «segunda naturaleza»: la eticidad.

[1039] No hay en efecto una Razón universal aparte y separada de cada «Yo»; eso no sería Razón, sino a lo sumo el gaseoso e insípido «Ser Supremo» de los ilustrados, divinizado por Robespierre: un Déspota formal ante el cual ha de sucumbir todo individuo singular.

[1040] Al contrario de la ya examinada dialéctica de la Inteligencia, cuyos momentos corresponden con bastante fidelidad al punto «*a. El espíritu teórico*» de la *Psicología* enciclopédica.

[1041] En este caso se producirá una verdadera inversión: en 1805/06, la «Familia» desemboca en el «Derecho»; en *Enz*., éste abrirá en cambio la Filosofía del Espíritu Objetivo (procediendo, eso sí, del «Espíritu libre», o sea: de la «Voluntad»), mientras que la dialéctica de la «Familia» (y de la entera «Eticidad») estará separada de la del «Derecho» por la «Moralidad» (como mediación entre las esferas del «Derecho» y de la «Eticidad»).

[1042] Siguiendo el *leitmotiv* kantiano–fichteano: cómo debe estar hecho un mundo para que en él sea viable la libertad y la acción moral. Ese ulterior distanciamiento influirá igualmente en el desapego de Hegel respecto a su *Fenomenología*, demasiado afectada igualmente de «subjetivismo» en cuanto filosofía de la «conciencia».

to puesta en el «Yo», la oposición de los momentos (el *fin* como *fundamento* de realización, y la *actividad* como *forma* de la voluntad) es puramente vacía (todo *debe* someterse al imperio de la voluntad: un imperio tan omnímodo como impotente: lo que se limita a *deber ser*, justamente por ello no es ni será). Es la tendencia la que desequilibra esa vacua contraposición, volcando a la voluntad hacia fuera, es decir: hacia una «naturaleza» que ella «sabe» le está destinada. En cuanto saber de ese destino, la voluntad es *conciencia*, pero conciencia anhelante, sabedora de que debe llegar a ser todo, mientras que de suyo no es nada: puro *anhelo*.

El segundo silogismo explicita, en consecuencia, la satisfacción de la tendencia.[1043] Lo que a éste interesa no es la exterioridad física, sensible, del objeto, sino su *forma*, en cuanto adecuada a la realización de la voluntad. Pero ésta, al pronto, es singular (aunque aspira a totalidad), por lo que «disemina» todo aquello a lo que tiende como *singularidades*, intuidas por el «yo» (que sólo en ellas se *siente* a sí mismo como tal). Lo que de este modo queda «liberado» es, por un lado, el «yo» (respecto de su tendencia) y por otro el «contenido» de los objetos, es decir lo que *diferencia* a éstos del «yo». Ahora, de lo que se trata es justamente de salvar esa diferencia.

Solventar esa diferencia entre el «yo» intuyente y las cosas «intuidas» constituye el tercer silogismo. En él saldrá a la luz la famosa *astucia de la razón*.[1044] En un extremo se encuentra el «Yo» que formalmente se sabe ya a sí mismo (en cuanto singularidad: E, que se cree con derecho a universalidad: A), pero como vacío de contenido. Éste se halla en el otro extremo, desparramándose en el vasto mundo como posible objeto de satisfacción de las necesidades (se trata pues de una universalidad: A, pero dispersa en cosas sueltas, singulares ($A = e_1, e_2, e_3, e_n$). Como cabe apreciar, los dos extremos están invertidos. Ahora bien, el «Yo» que se sabe a sí mismo como sujeto no está ya dominado por el *apetito (Begierde)*, que busca su satisfacción en el consumo inmediato del objeto (lo cual implica obviamente la destrucción de éste, y por ende la repetición tediosa del apetito). Al contrario, «entresaca» de entre la pléyade de objetos uno de ellos y lo interpone como *herramienta*[1045] entre el mundo de objetos deseados y el sujeto de necesidades. El apetito queda así refrenado en la racionalidad real del trabajo y superada la inmediatez de la aniquilación del objeto (cf. 8: 206; 169). La herramienta constituye así el *terminus medius* del silogismo: siendo particular (B), tiene sin embargo un lado subjetivo (ella es «obra» del «yo») y otro objetivo (no deja de ser una «cosa» material). Mi actividad *en* la herramienta salva a ésta de su natural «inercia», y dirige el manojo de fuerzas que la constituyen de modo que esas fuerzas se opongan entre sí; así, la de otro modo «ciega acción adquiere una finalidad, se hace lo contrario de ella misma» *(ibid.)*. Y por otro lado, la voluntad se «encarna» en el instrumento, quedando el «Yo» liberado del contacto inmediato con lo natu-

---

[1043] No del apetito *(Begerde)*, dirigido a una satisfacción puramente animal, consumada mediante la destrucción del objeto apetecido (p.e. en la comida), sin entregar pues sino un mero «sentimiento de sí» (no una *conciencia* de sí); por ello, el circuito necesidad–tendencia–satisfacción está condenado a repetirse tediosamente (cf. 8: 203; 167).

[1044] Ciertamente, como señala Ripalda en su ed. de *Filosofía real* (p. 321s), el tema había aparecido ya en el *Sistem der Sittlichkeit*, de 1802/1803 (ed. cit., p. 20s), pero dentro de una articulación todavía netamente «schellingiana» (como tercer momento de la deducción del «sentimiento en la forma de la diferencia o de subsunción de la intuición bajo el concepto», p. 12). También se alude a él, casi de pasada, en el Curso de 1802/03 (G.W. 6: 30011–17).– La alabanza a la herramienta *(Werkzeug)*, contenida en este silogismo de la «diferencia», no ha pasado desde luego desapercibida en el pensamiento marxista. Cf. Jacques d'Hondt, *Teleología y praxis en la «Lógica» de Hegel* (en el ya cit. colectivo dirigido por J. Hyppolite, *Hegel y el pensamiento moderno*, pp. 3–29). Ver también mi: *Hegel: la lógica del fin cumplido*. ER 6 (Sevilla, 1988) 73–96.

[1045] Que, aunque de suyo sea inerte, como advertía ya Hegel en el curso de 1803/04, está «informada» por el «Yo»: soy yo quien trabaja con la herramienta (cf. G.W. 6: 300).

ral.[1046] Ésta es la famosa *astucia de la razón*: «Aquí l tendencia se retira por entero del trabajo, deja que sea la naturaleza la que se gaste, la contempla tranquilamente, y sólo con un leve esfuerzo dirige el conjunto: *astucia*.» (8: 207; 170).[1047]

Con todo, aunque el silogismo del trabajo «anula» la opaca alteridad del «ser» y pone a éste a disposición de las necesidades humanas, el «Yo» paga por su parte un precio bien alto por ello: se convierte inmanentemente en una «cosa» (iniciándose así un proceso que irá en aumento progresivo hasta la casi completa «reificación», propia del maquinismo). El «Yo» tiene ahora una *intuición* de sí mismo, ciertamente: pero como existiendo en lo «otro» que él. Y sin embargo, basta una pequeña reflexión para caer en la cuenta de que, a través del trabajo, la voluntad se ha escindido: por un lado está el «volver en sí» de la conciencia (por retorno de la tendencia al «yo»), es decir: la génesis de la pura contemplación *teórica*, espiritual; por el otro, la voluntad está «encarnada» en un objeto de deseo, que es también «Yo»: el lado «natural» de éste. Cuando esa intuición de sí en lo otro vuelve pues al «Yo», él –como voluntad– se escinde a su vez en dos «mitades» *interiorizadas*, recordadas y determinadas como «marcas» o «caracteres» *(typoi)*: es la *diferencia sexual*.[1048] El primer extremo es el varón: la voluntad que tiende activamente a universalidad. El segundo, la mujer, se cierra en sí, comportándose pasiva y tranquilamente hacia el exterior, mientras guarda celosamente su propia inquietud «natural» (*verschliesst seine Unruhe in sich:* 8: 209, al margen; 171, n. 2). El uno es así externamente lo que el otro es interiormente. La unidad de ambos se da en el *amor*: un saberse cada uno en el otro, renunciando de este modo a sí mismo. El amor meramente *natural* es así el «elemento de la eticidad» (8: 210; 172). En cambio el Uno, el único ser–para–sí (constituido por la entrega recíproca o ser–para–el–otro), es la *familia*. Al pronto, el amor satisfecho plenifica por un momento a cada uno de los extremos; por ello, sin embargo, indiferentes al *terminus medius* de este nuevo silogismo. Es el amor puramente objetual (diríamos: «carnal»), en el que cada «carácter» usa del otro –a él volunta-

---

[1046] O en términos lógicos: a través del instrumento particular (B), el «Yo» singular (E) pasa a universalidad (A): se eleva a «razón»; y a la inversa: el mundo en general (A), diseminado en objetos sueltos del deseo (e_1, e_2, etc.), pasa a concretarse como verdadero singular (E) por la acción que mediatamente infunde en él el «Yo».

[1047] No es extraño que esta concepción hegeliana haya suscitado tantas alabanzas en pensadores «progresistas». Por la herramienta, el trabajo queda elevado a forma de la conciencia, y más: podría decirse de él que engendra a la vez al hombre (hasta ese momento, un ser sujeto a necesidades y a un apetito animal) y a la naturaleza (pues sólo a través de la técnica, por rudimentaria que sea, emergen las cosas de su condición «salvaje» –ser aniquiladas o, al contrario, aniquilar a ese sujeto de deseos–). La Técnica –la «diferencia», como el propio Hegel denomina a la herramienta, y al silogismo por ella regido– es así verdaderamente *antropógena*. *Cf.* mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986.

[1048] Ni qué decir tiene que esta concepción habrá de suscitar las iras –con razón– del pensamiento feminista actual. A través de la rudimentaria división del trabajo, la «herramienta» dice *su* verdad, hasta entonces oculta: el poder (todavía ciego, sin conciencia: la expansión «rectilínea» de la tendencia) queda en manos del varón; en cambio el otro lado se torna en: «el *mal*, lo existente dentro de sí (*in sich seyende*; recuérdese la «idea» hesiódica de la mujer como «vientre insaciable», F.D.), lo subterráneo, lo que *sabe* lo que ocurre a la vista y contempla cómo esto (el varón, que trabaja «a la luz del día»; F.D.) se da por sí mismo su destrucción, o bien es [incluso] de tal modo activa contra ello que introduce subrepticiamente (*unterschiebt*) en el ser y en la autoconservación de éste (o sea, del varón; F.D.), lo negativo.» (8: 208, 170). O dicho a las claras: cuando la astucia (*List* es de género femenino, en alemán) de la razón se «humaniza» y encarna en la mujer –el eje permanente de la familia–, ella manda a la tendencia (*Trieb* es masculino, en alemán), o sea: al varón, a que se «gaste» y destruya en el trabajo, mientras ella se queda tranquilamente en casa y dirige el conjunto «con un leve esfuerzo». O como dice brutalmente Hegel, al margen del manuscrito: «el hombre tiene apetito, tendencia; la tendencia femenina no consiste en cambio sino en ser solamente el objeto de la tendencia, en *excitar* y despertar la tendencia, haciendo que ésta se satisfaga en ella (o sea, en la mujer como objeto del deseo; F.D.).» (*ibid.*). Bien es verdad que esa «astucia» está dirigida por otra más alta: la procreación y el cuidado de los hijos, que a su vez se servirán de la familia como «medio» o «instrumento» para integrarse en la sociedad.

ria y conscientemente entregado– como instrumento de satisfacción de sus deseos. Pero la primera «realización» del amor aparece en el servicio recíproco, cosificado como *posesión* familiar: el patrimonio (8: 212; 173), que garantiza la posibilidad permanente de existencia autónoma de los extremos.[1049] A través de ese *medium*, cada uno se intuye así en el otro; lógicamente hablando, se trata de un silogismo fallido, ya que el término medio, aunque producido por los extremos, no «reverbera» sobre éstos. La plenificación en cambio de la *cópula* (en el sentido lógico, y en el carnal) es el *hijo*. En él intuyen conscientemente por vez primera los extremos *su* propio amor (8: 213; 174). La unidad familiar se «encarna» ahora en ese «objeto» inmediato del mutuo amor. Pero de este modo los extremos quedan «superados» en el hijo: es en él donde perdura la familia, no en los caracteres cuya «marca» él porta. Del lado negativo, y en dura frase –nada retórica–, el hijo es para Hegel la «muerte de los padres», que son mera «*génesis* evanescente»: un «origen que se supera–y–suprime a sí mismo.» (*ibid.*). Del lado positivo, en cambio, el hijo se eleva por la *educación* no sólo a miembro, sino a portador y portavoz en el mundo de la familia: la universalidad encarnada en un singular.

Así es como concibe Hegel el famoso *status naturae* (cf. 8: 214; 175): un conjunto de familias enfrentadas por la posesión de la tierra trabajada con instrumentos y convertida así en patrimonio, y que presentan hacia fuera, como salvaguarda de ese patrimonio, la fuerza joven y agresiva del hijo. En tal estado ha de presentarse necesariamente la lucha por el *reconocimiento*. Pues el «ser», lo natural, ha dejado de ser algo tan universal como indiferente: ahora es una posesión, la cual, si atesorada por una familia, priva a la otra de medios de subsistencia. Y no es posible apelar en tal estado a derechos o deberes mutuos, los cuales aparecerán tan sólo al abandonar ese estado: a través de la violencia. El derecho es hijo de la guerra. Sólo exponiéndose a perder la propia vida (y de ocasionar por ende la destrucción de la familia) se eleva el hombre a su concepto como *persona* (sujeto de derechos, iguales para todos), sometiendo en cambio a esa *personalidad* la mera existencia natural.[1050] Ahora bien, ese «respeto» es algo otorgado en sí y de por sí a través de la exposición en la lucha, no una atribución externa ni una concesión graciosa (y menos, un resultado de la pacífica necesidad universal de *comunicación*, a través del *sensus communis aestheticus*, como en Kant). La sociabilidad ha de pasar por el duro trance del reconocimiento de que el «honor» es más alto que la «vida». Tenemos así a dos individuos enfrentados que, *naturalmente*, no se reconocen mutuamente, pues su ser está literalmente *alterado*: cada uno es lo que le falta al otro. El uno está radicado en la posesión –trabajada, «humanizada»– de un bien natural. El otro se ve *eo ipso* privado de posesión y, por tanto, de reconocimiento. *Tertium non datur*: el poseedor no puede hacer del otro una posesión suya, ya que éste es un *alter ego*, no una cosa. Pero tampoco puede dejarle que sea a su vez poseedor, porque entonces se convertiría él mismo en el acto en un *alter ego*, en un *quidam*. Y sin embargo, ese enfrentamiento es más alto que el (pseudo)reconocimiento intrafamiliar, mediado por el amor, ya que tal reconocimiento se debía a la sangre, en la que confluyen los dos caracteres extremos (que marcan al vastago indeleblemente: le

[1049] Adviértase que el patrimonio es superior a la mera herramienta de trabajo, por conllevar un momento de actividad, llevada a cabo de manera consciente por los caracteres extremos. Sin embargo, aunque el patrimonio consolida y da peso «cósico» al amor, éste sigue estando en cada uno de los extremos, y no en ese medio (como prueba el divorcio, con el consiguiente reparto de los «bienes gananciales»).

[1050] Adviértase que ésta es una transformación de la noción kantiana de *respeto* (humillación de los impulsos sensibles, «patológicos»), pero no interiorizada individualmente en nombre de una abstracta Humanidad, sino ganada en la lucha por el reconocimiento del «buen nombre» familiar.

otorgan «carácter»). Aquí, en cambio, se exige un reconocimiento entre voluntades libres y autoconscientes, *reflexionadas*.

La argumentación hegeliana de este «silogismo del reconocimiento» es compleja, y no sigue las líneas –luego famosas– de la «dialéctica del amo y el esclavo», en la *Fenomenología*. Al pronto, el singular «poseedor» no es un individuo de por sí, sino solamente «en sí» *(an sich)*. En efecto, su ser está en *lo* otro (en su posesión) y en la exclusión de la posesión por parte *del* otro. El singular «desposeído», en cambio, sí se es para sí mismo individuo, pero sólo de manera negativa. Por eso es él el agresor, mientras que el poseedor excluyente resulta ofendido. En principio, ninguno de ellos está interesado en el otro; es la posesión lo que está en disputa (como si dijéramos: el origen de la guerra es la rapiña). El poseedor no pensaba en absoluto en el *alter ego* al trabajar su posesión, sino sólo en la cosa misma. En cambio, el desposeído, al intentar apoderarse violentamente de ese patrimonio, no se limita a aniquilar la forma propia de la cosa (de los bienes), sino también la forma *insuflada* por el otro: le está robando su propio *trabajo* (y por este lado, sí que se refiere al otro, en cuanto tal; se refiere, en suma, al *ser–para–sí* del otro). De manera que sólo en la defensa alcanza el primero, el poseedor, su propia valía como ser–para–sí. En el fondo –un fondo que saldrá a la luz a través de la lucha a muerte– los dos individuos libres son ya *en sí* el mismo y único «Yo», un «Nosotros» que es «Yo»: la célula de la sociedad. Aquí, la voluntad *parece* dirigirse a la destrucción del otro. Pero *de hecho*, es la propia muerte «natural» lo pretendido, al exponerse al peligro. Por eso, el resultado de la lucha no es ya natural, sino *espiritual*: la propia existencia queda «asumida» *(aufgehoben)* en el saber de la mismidad de los contendientes. Cada uno (si dejado en vida) se contempla en el otro como siendo *sí–mismo*. Pero ese *Selbst* es por un lado más alto que cada uno de los individuos (es ya la *conciencia* del reconocimiento). Sólo que esa conciencia (la conciencia de *igualdad*, generadora del derecho) es *abstracta*, de modo que, por otro lado, la desigualdad «natural» se agudiza, en lugar de obtener compensación. No hay aquí todavía mención alguna de concreción y *Diremption* de ese desequilibrio en «amo» y «siervo», ni del trabajo de éste en favor de aquél.[1051]

La resolución de la lucha conduce aquí directamente al establecimiento del *derecho*: el saber de la voluntad que se sabe a sí misma como un «Yo» colectivo, allí donde la voluntad queda separada de la tendencia, volcada ahora a la conversión de la «cosa» natural en *signo contractual*. Por el derecho, dice Hegel con clara resonancia rousseauniana, cada voluntad singular es ya, *formalmente*, la *voluntad general*; y ésta se halla encarnada en cada individuo (cf. 8: 221; 180). La Eticidad se ha hecho así universal. Su primera aparición como «espíritu realmente efectivo», encarnado objetivamente como *institución*, es el *derecho*.

[1051] Al contrario, el trabajo tiene un puesto anterior en el sistema. Es él quien engendra a la familia, cuya punta singular se dirige agresivamente contra todo intento de despojo del patrimonio. Sin embargo, no se entiende cómo puede la otra familia (la desposeída) ser tal, si le falta justamente la plasmación concreta del patrimonio (seguramente mueve a Hegel la idea de las luchas primitivas –por entonces, muy estudiadas– entre pueblos nómadas, dedicados al pillaje –como los bárbaros, con su «libertad germánica»–, y pueblos sedentarios –como los de las *villae* tardorromanas–). Tampoco atiende aquí Hegel a la posibilidad de mediación «simbólica» por parte de la mujer, como intercambio pacífico entre familias y clanes: un tema célebre después en antropología.– En todo caso, la dialéctica del reconocimiento podría quizá haberse expuesto de un modo más plausible si, en lugar de hablar de familias enfrentadas –a través de los hijos, como portadores del honor de la estirpe– se hubiera presentado esa dialéctica como lucha entre *hermanos* de una misma familia, siendo el primogénito el poseedor y el «segundón» el desposeído; como ejemplos de esa lucha tenía Hegel material abundante, tanto desde la Biblia (Abel y Caín, Esaú y Jacob) como desde el mundo clásico (Eteocles y Polinice, Rómulo y Remo).

VI.4.3.5.2 – El Espíritu, en efecto.

El espíritu realmente efectivo, *wirklich*, no es ya un abstracto e indeterminado «Yo», cuyos atributos serían la inteligencia y la voluntad. El es la voluntad *convertida* en inteligencia (8: 223; 182); su ser –la *voluntad general*– es realidad efectiva, sí, pero espiritual. En esta esfera *objetiva*, literalmente institucionalizada, todos los momentos anteriores, al ser «asumidos», se transfiguran: el trabajo se *generaliza* (y la herramienta se transforma en máquina), el amor familiar se torna en estado inmediato de reconocimiento (y los miembros–caracteres adquieren el rango de personas jurídicas), el patrimonio es ahora obra, y por ende, disfrute, de todos (por regulación contractual de la propiedad); y en fin, la diferencia entre individuos (que daba origen a la lucha por el reconocimiento) se interioriza ahora *moralmente* como saber del bien y del mal (muy spinozistamente: «bien» es observancia de la ley común; «mal», violación del derecho).[1052]

El primer silogismo de esta esfera es el del estado de reconocimiento (nosotros diríamos: del estado *civil*, sin más). Su base es la voluntad general (A). Su vértice está constituido por individuos (E), cada uno de los cuales es ya un ser–para–sí (no escindido como antes en poseedor y desposeído, sino articulado como *trabajador–consumidor*). El medio de realización de esa voluntad en los individuos sociales es la naturaleza inorgánica (B): el *cuerpo*, antitéticamente dividido a su vez; por un lado está animado por la tensión subjetiva del *apetito*, que tiende a la conservación de la existencia mediante la satisfacción de las necesidades; por otro es una «cosa», una parte de la naturaleza en general. Es este carácter polar (a la vez singular y universal) lo que constituye al cuerpo como *terminus medius* del silogismo. Y de la misma manera que en la esfera anterior, subjetiva, una «cosa» era *distinguida* de las demás como herramienta y astutamente interpuesta entre el cuerpo concreto (animado por la voluntad) y los cuerpos naturales, así también el cuerpo social satisface las necesidades colectivas convirtiendo a la conciencia común en «cosa»: animando, no ya un ser natural, sino un constructo *polifacético y multifuncional*, un verdadero engrama de las funciones inteligentes (del lenguaje a la razón, recuérdese): esta *reificación* de la conciencia es la *máquina* (8: 226; 184). Por ella, el trabajo se hace abstracto, analítico, y se divide *técnicamente*: la Máquina es la encarnación del esfuerzo humano en la naturaleza exterior.[1053] El trabajo abstracto, *mecánico*, es la «verdad» del apetito: por su medio se convierten las «cosas» necesarias en «valores», cuantitativamente mensurables. Y la unidad de medida no es ya el deseo, siempre cualitativamente distinto, sino su *espiritualización* igualitaria: el «dinero» como signo convencional y universal de las cosas apetecidas, ahora elevadas ontológicamente a «mercancías»: el mercado es en efecto la encarnación –a un nivel superior, social– del lenguaje: una conversación –una conversión– regulada entre propietarios. Cuando el dinero revierte a su vez en una mercancía, ésta queda entregada a las fluctuaciones del

---

[1052] Adviértase cuán lejos nos encontramos aquí de la ética kantiana: el bien y el mal no son valores eternos, abstractos y, en definitiva, inaccesibles –elevados como están en el reino del «deber ser»–, sino la interiorización concreta en cada individuo de los valores de una época, emanados de las relaciones de propiedad, surgidas a la vez como regulación del intercambio del patrimonio familiar para evitar la lucha *omnium contra omnes*, propia del estado natural. Al igual que en Spinoza, solo dentro del estado *civil* cabe hablar de derecho o injusticia y, por ende, de virtud o crimen.

[1053] Es de suponer que Hegel sonreiría satisfecho al ver la conjunción *cibernética* actual del laboratorio (creador de materias *sintéticas*) y la red informática mundial (generadora de realidades lingüístico–espirituales). Ahora sí se ha encarnado el Hombre en general en la Naturaleza en general (lógicamente, a expensas –bien dolorosas– de las «cosas naturales» y de los individuos concretos, si es que tiene sentido hablar así, después de tantas vueltas).

cambio (ibid.)[1054]. Y lo ahora poseído gracias al intercambio *contractual* no es ya posesión o patrimonio, sino *propiedad*.[1055]

Con la propiedad se inicia el segundo movimiento del espíritu efectivo. Todo cuanto se tiene mediante trabajo y cambio implica una enajenación de la personalidad inmediata, posesiva, y a la vez una elevación de la cosa material a significado espiritual. En la propiedad, «cada uno es lo que niega su ser, sus bienes, y éstos se encuentran *mediados* por la negación del otro; sólo porque el otro se desprende de su cosa, lo hago yo.» (8: 227; 185). Mi voluntad no está ya dirigida inmediatamente a un bien, sino a hacerse *valer* ante los otros, iguales a través del valor de cambio. El proceso de esta transacción es el *contrato*. En él, la voluntad se retira a su puro concepto (8: 228; 186), ya que en este cambio *ideal* lo único que transfieren mutuamente las partes contractuales es su palabra *de honor*. Aquí tenemos pues una igualdad puramente cuantitativa, mediada por el valor. Pero cuando la voluntad se separa de la realidad, se produce entonces un desequilibrio: la voluntad general es vulnerada por una voluntad singular. La primera se alza entonces a *ley* universal, y la segunda comete un *delito*. Esta ruptura del contrato no supone solamente la puesta en juego de mis haberes y mi propiedad: lo que queda en entredicho es *todo* cuanto se encierra en mi existencia: mi honra y mi vida (cf. 8: 231; 189). La lesión de mi «Yo» reconocido escapa aquí pues a la mera transacción de cosas valiosas a través de un contrato. Ahora es una de las partes la que resulta ofendida en su integridad, mientras la otra queda fijada, marcada como *criminal*.

A través de la ofensa a la voluntad comprometida, lo que queda en verdad vulnerado es la voluntad general. El delincuente, en efecto, pretende realizar *su* voluntad frente a aquélla: pretender disfrutar de su propia existencia singular como si él fuera un *ser–para–sí*, como si su entera esencia espiritual no se debiera a la confianza emanada del contrato. De ahí que el delito suscite como reacción el *castigo*. Un punto importante debe hacerse notar aquí. Hegel no entiende el castigo como un medio de disuasión ni de corrección, sino como la *primera* realización *en acto* de la voluntad general (cf. 8: 235;

[1054] Para Hegel no tendría demasiado sentido la famosa distinción entre «valor de uso» y «valor de cambio». Es una extrapolación abusiva del lenguaje (o más técnicamente: una repercusión por reverberencia de lo vigente en un estadio sistemático–enciclopédico sobre lo válido en un estadio inferior) el decir que una cosa usada tiene mucho «valor» para su dueño. El único valor de verdad es el del mercado: no es lícito introducir ese concepto en la esfera de la herramienta o de las relaciones intrafamiliares – Todo y sólo lo intercambiable por dinero tiene «valor».

[1055] En el sentido doble del término; yo me apropio de la mercancía adquirida: un signo de signos, potenciado –elevado al cuadrado, si se quiere–, de algo que al pronto parecía tener una consistencia natural, autónoma: un *signo de riqueza*; pero por esa mi propiedad yo llego a ser algo *propio*, una voluntad encarnada: los demás me reconocen por mis propiedades, las cuales literalmente me «identifican» como *socius*. Según esta concepción, sería impensable que un «hombre» no tuviera propiedades; evidentemente, nadie lo reconocería como tal. Es bien posible (es más: desgraciadamente es lo normal) no tener posesiones ni patrimonio familiar; pero hasta el pobre de solemnidad tiene «propiedades», aunque su adquisición no se haya debido al trabajo propio, sino al ajeno (por vía lícita, aunque –para Hegel– indigna: la limosna; o ilícita: el hurto).– En la *Filosofía del derecho* berlinesa, el rango de «hombre» se alcanza sólo en la esfera de la sociedad civil, burguesa; «antes», según la escala enciclopédica, se es «persona» jurídica, «sujeto» moral o «miembro» de la familia. ¡De manera que «burgués» y «hombre» son sinónimos! De todas formas, el término no tiene en Hegel (ni en el alemán común) una acepción peyorativa –para ello utiliza el galicismo *bourgeois*, como vimos en *La constitución de Alemania*–; *Bürger* significa «ser civil»: más o menos como en Aristóteles, para quien el hombre es Ζωον πολιτικον; sólo que ese rasgo de «animalidad» conviene exactamente a la esfera de la *sociedad civil*, que es un sistema de las necesidades (en última instancia, naturales). Por encima del «hombre» (o sea: del burgués–civil) está el «ciudadano» de un Estado: ese rango exquisitamente *político* está más allá de la «animalidad», pues que el *citoyen* es capaz de sacrificar vida y propiedades por la conservación de su Estado (y aún existen otras maneras más altas de ser: el artista, el religioso y el filósofo). Ver mi: *Indigencia de la necesidad. Sobre el sistema de las necesidades en Hegel*. En: C. La Rocca *et al.*, *Eticidad y estado en el idealismo alemán*. NATAN. Valencia 1987, pp. 127–151.

191). Ésta se convierte en *ley* sólo después del crimen, y por mediación del castigo. Sólo a través de la falta y del restablecimiento de la universalidad *interiorizan* los individuos su sometimiento a la ley. Ésta no es en efecto sino «la *sustancia* de la *persona*» (8: 236; 192). Y la reflexión sobre esa sustancia será la *moralidad*: el paso de una conciencia *general* a otra formada, *autoconsciente*. Y todas las posiciones anteriores quedarán ahora transformadas, gracias a la obediencia a la ley.

En la primera posición legal, la *familia* alcanza valor y reconocimiento públicos en el *matrimonio* (unión entre voluntades *libres*, separadas, pero ahora libremente sometidas al imperio de la ley)[1056]. Y también por lo que respecta a la ley misma se produce un desdoblamiento en ella: en cuanto conectada con la voluntad general –pero en el *acto* reflexionada, interiorizada–, en el matrimonio se celebra un acto *religioso*; por él, lo «divino» (la Ley, encarnada y sentida) se convierte en algo «natural» (el deseo de convivencia de dos personas). Ahora bien, esa encarnación depende a su vez del consentimiento mutuo de los cónyuges: el deseo natural se espiritualiza, pues, y alcanza aquí sentido de acto *civil*. Por el primer lado, el religioso, el matrimonio es indisoluble *en general*, ya que la ley se mueve en el ámbito de la pura *posibilidad*. Ella es todavía algo *vacío* que «no ha abarcado los diversos aspectos que corresponden a la individualidad.» (8: 240; 195). En cambio, como ley *civil* concreta, ésta ha de tomar en consideración la *vida* natural, que sigue siendo, aun sometida, independiente de ella. Por tanto –y en analogía con la ruptura dolosa del contrato, pero a un nivel superior, en el que se han intercambiado existencias libres, no bienes–, el matrimonio puede disolverse mediante el *divorcio* ya que, al igual que sucedía en el contrato, lo único que le daba validez era la *palabra*, voluntariamente dada ante la Ley, de las partes. Por ende, esa ruptura no puede ser sancionada por causa alguna natural (adulterio, abandono o «despilfarro económico», dice el prudente Hegel: *ibid.)*, «sino sólo si ambas partes así lo *ven* (*ansehen*: «si tienen esa opinión», F.D.) y lo *quieren.*» *(ibid.)*. Sin embargo, no basta que las partes sean de la misma opinión o *Ansicht*; es necesario también que la cosa sea de suyo *(an sich)* así, ya que los cónyuges se dieron mutuamente la palabra *ante la Ley*. Con todo, Hegel deja consecuentemente esa sanción legal a la «legislación» (*Gesetzgebung)* particular[1057] (8: 241; 196). Esto, por lo que corresponde al matrimonio *ad intra*, podríamos decir. *Ad extra*, Hegel toca muy brevemente el problema de la conversión de la *propiedad familiar* en herencia, y el de la minoría de edad de los hijos (8: 242; 196s).

La segunda posición del espíritu efectivo, si comparada con el desarrollo ulterior del pensamiento político hegeliano, llama seguramente la atención más por lo que *omite* que por lo que dice. En efecto, a través de la muerte de los cónyuges (y por ende, de la disolución de la ley dirigida a la existencia inmediata, singular: la voluntad de la *familia)*, la ley –hasta ese momento, sancionadora de vínculos naturales– se convierte en *positiva*.

Esta idea «noble» del matrimonio se opone frontalmente a la brutal concepción kantiana, según la cual consiste aquél en «la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida.» (*Metaphysik der Sitten* I, c. 2°, § 24; Ak. VI, 277). Es obvio que de este modo cada cónyuge considera al otro como una mera «herramienta» de placer, y no como un igual. La ley no haría en ese caso sino reconocer en general el *commercium sexuale*, es decir: «el uso recíproco que un hombre (*Mensch*, en cuanto miembro indistinto de la especie; F.D.) hace de los órganos y capacidades sexuales de otro.» (*ibid.)*. (Hay tr. de la *Metafísica de las Costumbres* de A. Cortina y J. Conill. Tecnos. Madrid 1989; aquí, p. 97 s).

Recordemos que la Ley, sin más, es una abstracción, no algo fijado eternamente y válido para todo pueblo. La filosofía consiste, para Hegel, en elevar a un nivel conceptual relaciones de hecho, animadas por su contradictoriedad interior, esencial. Eso es justamente la clave de la dialéctica. Lo contrario sería mala «metafísica», o sea: la aplicación (como si de un Lecho de Procusto se tratase) de una abstracción –olvidando interesadamente que no es sino eso: algo *abstraído*– sobre casos aislados y aparentemente externos a ella. En el mundo del derecho, eso no sería justicia, sino despotismo.

Y Hegel equipara inmediatamente esa positividad de la ley con el *Estado* (8: 242; 197). ¡Falta pues toda la esfera de la sociedad civil (o en otros términos: de la *economía política*), que en la *Enciclopedia* servirá de término medio entre la Familia y el Estado! Todavía en Jena parece no haberse librado Hegel de un abstracto «neofichteanismo». La teoría del Estado parece tratarse aquí de una forma dual, y bien poco dialéctica, en consecuencia. Por un lado se atiende a la *validez real de la propiedad*, con explícita atención al poder fiscal y penal, y por otro (reservado a la sección siguiente, sobre la «Constitución») a los poderes fácticos del Estado. Ciertamente, no faltan aquí puntos de interés, que serán tratados con todo mucho más pormenorizadamente en el Hegel maduro.

La validez de la propiedad está basada en la *abstracción del trabajo*, dice Hegel (cf. 8: 244; 198), diversificada primero superficialmente según la «moda» (la variabilidad libre en el uso de las formas sociales), y luego internamente, gracias a la simplificación y división técnica del trabajo por la introducción de máquinas, en las que desaparece la habilidad «natural» del individuo singular: el cuerpo se adecua a una mente plasmada *mecánicamente*; quien no consiga tal adecuación queda automáticamente expulsado de la dirección y regulación del proceso y convertido en proletario (aunque Hegel no use aquí el término: habla, en general, de «pobres»). Y de la misma manera que el Estado tiene derecho a *intervenir*, «poniendo trabas a una esfera cuando ésta se excede demasiado en detrimento de las otras» (8: 244; 198s)[1058], así también debe promulgar el Estado leyes asistenciales en favor de los desheredados (o sea: de aquéllos que no han recibido un «capital» como herencia del patrimonio familiar).[1059]

Si éste es el «destino» del «hijo», salido del seno familiar y entregado a la competitividad del mercado, también, a la inversa, la propiedad familiar –acrecentada en el sistema capitalista (aunque Hegel no use el término) por la propiedad de las máquinas– ha de revertir en parte al Estado, garantizando la permanencia de éste, mediante los *impuestos*, «traducidos» lógicamente como una «necesidad elemental (*elementarische*: propia de los elementos o bases naturales de la convivencia social, F.D.)» que es a la vez y en el mismo respecto la «contingencia del singular» (8: 245; 199).[1060] Hegel parece

---

[1058] Se sobreentiende: tiene derecho a promulgar leyes antimonopolistas, paliando así un proceso que, sin embargo, Hegel considera imparable, a saber: el progresivo contraste entre opulencia y miseria.

[1059] Aquí, e igualmente en la *Enciclopedia*, se enfrenta Hegel al terrible problema, entonces incipiente, de la famosa *cuestión social*. Desde luego, él no es un revolucionario. Pero tampoco un liberal puro. Por un lado reconoce que ha de ser respetada al máximo la libre competencia del mercado y la industria; por otro, se da cuenta de que de ese conflicto apenas surge legalidad alguna: la abstracción maquinista del trabajo es tan necesaria como generadora de penuria (*Noth und Nothwendigkeit*). La lógica parece estrellarse aquí contra sus propios límites, pues si es cierto que esta «necesidad es la perfecta contingencia (y arbitrariedad, F.D.) de la existencia singular», no menos verdad es que tal necesidad es «en el mismo respecto la *sustancia que conserva* (y literalmente, mantiene; F.D.) a esa misma existencia.» (8: 244; 198). Aquí expresa claramente Hegel –tan desconcertado como nosotros, hoy, ante una dura realidad rebelde al concepto– más bien sus deseos, y no una explicación racional. Así, dice que el intervencionismo estatal «ha de ser tan imperceptible como sea posible», para reconocer de seguido que el dominio industrial y su competitividad «es el ámbito de la arbitrariedad»; al punto, introduce un *caveat*: «ha de ser evitada la apariencia de violencia (o sea: de imposición coercitiva del Estado sobre la burguesía industrial; F.D.), sin pretender salvar lo que no cabe salvar, sino ocupar de otra manera a las clases (*Klassen*; Hegel utiliza ya, como vemos, el término «técnico», F.D.) que sufren.» (8: 244s; 199). Desde luego, él no sabe de qué manera (en la *Enciclopedia* apuntará a la emigración colonial). Pero lo que sí sabe es que: «La industria (*Gewerbe*) viene ciertamente abandonada de suyo (por parte del Estado, que deja continúe su marcha, pues le va en ello su propia existencia, F.D.): aunque con sacrificio de la generación presente y aumento de la pobreza – *Tasas en favor de los pobres* (*Armentaxen*) e instituciones (de auxilio social, F.D.).» (8: 245; 199). Eso es lo que se le «ocurre».

[1060] Hegel enfatiza esta irrupción de lo «natural» en el derecho yuxtaponiendo simplemente los términos: «Diese elementarische Nothwendigkeit Zufalligkeit des einzelnen» (literalmente: «Esta elemental necesidad contingencia del singular»). Diríamos: la «necesidad – contingencia» se expone en un juicio infinito positivo

inclinarse por los impuestos indirectos sobre los directos (ya que también aquí la intervención del Estado ha de hacerse casi imperceptible, aunque se difunda por doquier), aunque reconoce que el gravamen excesivo de los primeros dificulta el consumo y aumenta las complicaciones burocráticas.

Y por fin –en esta «vuelta de tuerca» sobre temas ya tratados–, se enfrenta Hegel al tratamiento desde el Estado[1061] del delito y el crimen. El *poder judicial* es la garantía del vínculo entre palabra y prestación. Ya no se trata de un puro y etéreo «deber ser» (como en el pacto entre caballeros que se dan mutuamente mano y palabra), sino de coerción necesaria. En el contrato existía ya la voluntad general, pero sólo *en sí*. Ahora, esa voluntad se impone concretamente como ley penal. Lo que era mero interior (la *persona* jurídica) sale ahora a la luz, existe como «significado».[1062] Y el más alto poder coercitivo, otorgado en exclusiva al Estado (no como en el ámbito familiar, donde se ejerce la *venganza*), es la *justicia*, cuya expresión máxima es la *pena de muerte*. En ella «se ha superado *(aufgehoben)* toda ambigüedad entre *significado* y existencia; yo existo tal como soy *en mí (an mir)* mismo, no según el significado que yo particularmente introduzca (tal era en cambio el nivel del «contrato – delito», F.D.), sino según el significado *de la voluntad común* (ya no meramente general, universal, como antes; F.D.).» (8: 247; 201).[1063] Ahora bien, ese significado es negativo para un individuo (el *reo*) y positivo para el resto del cuerpo social (pues ahora confía en la justicia como en su «sustancia»). Para que el

---

(el negativo sería la muerte), o sea en dos esferas antitéticas y disyuntas (¡no hay cópula ni mediación!), pero ligadas de hecho: lo que es necesario a nivel colectivo, social, se presenta como cruel arbitrariedad (y en efecto: se habla de los «desheredados de la *fortuna*») a nivel singular y familiar. La contradicción no es resoluble en este plano (salvo por el débil consejo del «intervencionismo» estatal), sino sólo «ascendiendo» al poder judicial. Claro está, alguien podría pensar malévolamente que ese poder, lejos de resolver la contradicción (salvo por la mera apariencia formal de «igualdad ante la ley»), la agudiza. Enseguida aparecerá, en efecto, la *Aufhebung* de ese juicio en otro negativamente infinito: la *pena de muerte* para el delincuente (o sea: para quien atente contra el *status quo*, a pesar de haber reconocido Hegel que la base de éste descansa en la «arbitrariedad» y en la *fortuna*, en el doble sentido del término).

[1061] El Estado otorga validez y concreción al derecho abstracto. La definición ofrecida aquí del Estado *formal* (como corresponde a este lado del «espíritu efectivo») es inequívocamente burguesa. El Estado es la salvaguarda coercitiva del intercambio reglado de propiedades, es: «la existencia, el *poder (Macht)* del derecho; el mantenimiento del *contrato* (y de la permanencia [de cada uno] *en la tranquilidad de su* propiedad); la unidad *existente (daseyende)* de la palabra, de la *existencia* y de la *realidad efectiva* ideales *(ideellen:* no en el sentido lógico –sería entonces *idealen*–, sino como esfera «espiritualizada» de lo natural; F.D.), así como la unidad *inmediata* de la *posesión* y del *derecho*, la propiedad como sustancia universal: lo permanente; el ser reconocido como algo que tiene *validez*.» (8: 246; 200).

[1062] *Bedeutung* significa literalmente: aplicar algo general a cada caso concreto, apuntando a él e interpretándolo.

[1063] Esta defensa «lógica» de la pena de muerte no parece muy convincente: el «Yo» particular, existente, desaparece ante el «verdadero Yo» o su significación pura, comunitaria: «mi significado *negativo* (pues que niega mi existencia y mi vida, F.D.) es asimismo *positivo* (afirma mi «consistencia» como ser político, legal). Me mantengo tanto como me niego.» (8: 248; 201) Pero, ¿quién dice aquí «yo»? ¿Acaso el reo ejecutado? Ese «Yo» es el «Nosotros»: el cuerpo social en su conjunto, el «significado» positivo de cada individuo, *salvo del condenado* (aquí, el significado es bien destructoramente negativo). Es claro que, en su caso, esa sublimada consistencia sólo se dará para la Ley y para los otros, no para él mismo. ¿Acaso –y en buenos términos hegelianos– puede salvarse un significado, una *esencia*, sin existencia singular? La debilidad de la argumentación hegeliana será aun más palmaria en el período berlinés, ya que allí es el *castigo* lo que permite el paso a la *moralidad*. Sólo que el castigo máximo, la pena de muerte (defendida en la *Filosofía del derecho* § 101, Z.), supondría una regresión por parte de la legalidad a la etapa natural, en vez de un progreso a lo moral. La disuasión –el «escarmiento en cabeza ajena»– ha sido descartado por Hegel, como hemos visto ya. La reflexión y *Aufhebung* debe ser cumplida por el propio delincuente, pues; algo difícil de hacer si pierde su vida. Lo que ocurre es que esta corrección a la letra hegeliana desde su «espíritu» parece conducir a una paradoja aún mayor: ¡sólo el delincuente convicto y confeso debería poder alcanzar un saber *moral* de sí! Sobre el tema, véase mi: *El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica*. En TAULA 17-18 (1992), 61-77, espec. p. 77.

poder de la Ley sea realmente efectivo, deberá estar por encima de lo positivo y de lo negativo, de la vida y la muerte. Por eso deja Hegel en manos de la administración de justicia la posibilidad de otorgar *gracia* (cf. 8: 250; 203).

Así, el par ordenado «pena de muerte / indulto» supone la «superación», a la vez, del significado (la sustancia del derecho formal) y de la existencia singular. El poder del Estado se eleva por encima tanto de ésta como del derecho (ahora reconocido como «abstracto»). En este sentido, tal poder, encarnado e interiorizado en el ciudadano (¡ya no «burgués»!), deja de ser a su vez tanto poder como existencia. Ahora es *el común*: «la comunidad, el pueblo vivo.» (8: 250 s; 203). Y lo que hasta ahora era considerado como ley se torna en la Vida misma del Pueblo. El Espíritu no se limita ya a ser realmente efectivo (como una sustancia que ejerce efectos «hacia fuera»; pues el Estado no reconoce nada que le sea «exterior»)[1064], sino que (a través de sus miembros, que han aprendido la *dura lex) se reconoce a sí mismo objetivamente en* el Estado. Así, el Estado alcanza su propia *Constitución*.[1065]

VI.4.3.5.3.– Liberación del Espíritu: la Constitución del Estado.

En su constitución como Estado, el Espíritu se ha liberado de toda servidumbre exterior, de toda consideración hacia la existencia determinada. En este sentido, bien puede decirse que el Estado es en Hegel el Señor del ser. Y sin embargo, se trata de una *libertas ex*, negativa. El Estado es poder absoluto, coerción sobre los individuos en cuanto gran Individuo que tiene en sí mismo su universalidad (o dicho kantianamente: que es fin de sí mismo). En cuanto *sustancia ética* engloba, pone en su sitio y supera tanto las existencias singulares como el *en sí* de éstas (su ser) y el puro *«ser ensimismado» (Ansichseyn)* de la persona jurídica (o sea: el pensamiento abstracto –el derecho– en el que todas ellas son iguales). En una palabra: «el hombre tiene su existencia, su ser y su pensar únicamente en la ley.» (8: 253; 208). Esta tremenda concepción, que en su formulación enciclopédica levantará las iras de tantos pensadores: de Schelling a Haym, de Kierkegaard a Nietzsche y los existencialistas, debe tomarse empero en los límites exactos de lo que *lógicamente* expresa. El Estado es sustancia, realidad efectiva y necesidad (categorías, todas ellas, pertenecientes como veremos a la lógica de la *esencia)*; pero no es *sujeto* ni Espíritu libre, en sí y para sí (es para sí en lo distinto de sí, es decir: en la naturaleza, por él dominada y convertida en *natio*, nación); a lo sumo, es en su constitución Espíritu *liberado*, en cuanto que opone su necesidad espiritual –institucionalizada– a la necesidad puramente natural (por eso constituye una «segunda naturaleza»). Es más, en cuan-

---

[1064] ¡Salvo a otro Estado, mal que le pese! Y este desequilibrio (aún no notado: nos movemos dentro de un Estado, como si él fuera único; y en efecto, así cree cada Estado que él es: independiente y soberano, señor de la vida y la muerte) conducirá al derecho (y a la guerra) internacional, como veremos.

[1065] «Constitución» debe entenderse en Hegel como esta reflexión autoconsciente del Estado en cada uno de sus miembros; una reflexión que desciende ahora jerárquicamente a través de la división de poderes. Se trata de algo *vivo*, pues (es un Pueblo que se reconoce a sí mismo: *autodeterminación)*, y no de un Decreto fijado más o menos arbitrariamente por escrito. Como vimos en *La constitución alemana*, el Sacro Imperio era abundoso en leyes y constituciones escritas, y sin embargo eran éstas papel mojado, porque no habían surgido *de abajo* –desde la posesión del fundo y la familia– *arriba* –hasta la administración de justicia–, como ahora Hegel se ha esforzado en probar. Como si dijéramos: las costumbres *(Sitten)* y el Derecho abstracto eran cosas meramente yuxtapuestas. En cambio, la constitución escrita ha de ser la manifestación *(Erscheinung)* de la Vida de un Pueblo, que es la verdadera Constitución (al igual que se habla de la «constitución» de un organismo fuerte y sano). Y a su vez: la Constitución *(Verfassung)* ha de plasmarse en constitución *(Konstitution)* porque esa Vida ha de aparecer externa y coercitivamente *(Das Wesen muss erscheinen*: «la esencia tiene que aparecer», dirá Hegel en *WdL* 11: 323). Tampoco en el Espíritu absoluto hay arte sin obra, religión sin credo ni filosofía sin doctrina.

to Individuo colectivo («Yo» que es un «Nosotros»), conocerá en su ápice tanto interno (la figura del Monarca, debida al albur del nacimiento) como externo (la oposición a otros Individuos–Estados) una verdadera *re–vuelta de la Naturaleza*: un «regreso» –pero ahora a nivel mundial– al *status naturae*.[1066]

Los momentos de la Constitución del Estado son el proceso de liberación del Espíritu respecto a su propia naturaleza ética: 1) génesis y fundación del Estado; 2) formas de gobierno, y 3) articulación de los estamentos, por el último de los cuales (pero también el más *expuesto*, en sentido literal): el militar, se abre –a través de la guerra– a la Historia Mundial.

Con respecto a la fundación del Estado, Hegel somete a crítica despiadada la ilustrada concepción del pacto o *contrato* social.[1067] Por lo que ya conocemos, es claro que la extrapolación de lo vigente en la esfera de los particulares (el intercambio de cosas–signo valiosas entre las partes contratantes) supone una inane inversión del orden: entiende al Hombre como algo ya constituido y fijado, capaz de firmar un pacto con sus semejantes (sea por miedo a la muerte violenta, como en Hobbes, o por salvaguardar en paz sus propiedades, como en Locke) y hasta de romperlo cuando no se adecua a sus intereses (como en el Fichte «revolucionario»). Pero tal Hombre es una inocua abstracción; el hombre concreto «nace» en la obediencia y sumisión a la ley, lo cual implica ya el Poder estatal. La suma de las «voluntades singulares» no entregará jamás una «voluntad universal»; al contrario, ésta es previa a aquéllas. La supuesta voluntad del singular no es sino ciego arbitrio (un «Yo» singular: el hijo– guerrero del clan familiar, que pretende ser sola e íntegramente lo universal), resuelto mediante la lucha por el reconocimiento. La negación de tal arbitrio constituye por vez primera una voluntad general, pero aún puramente negativa; el arbitrio queda refrenado, pero no su impulso o tendencia, elevado ahora a la igualdad del pensamiento: de esa igualdad emergen las voluntades singulares, libres y autoconscientes.

Puesto que se trata de un esquema general que se repite en espiral a cada nivel, podemos ya sospechar cuál será la fundación del Estado para Hegel: mediante la *violencia* de individuos señalados (los «grandes hombres»), que imponen su poderío sobre los singulares enfrentados (y sus familias). Ahora bien, esa violencia no es ya física (como en la lucha por el reconocimiento). Con términos weberianos, podríamos decir que se debe al *carisma* del fundador: contra la voluntad consciente y los intereses inmediatos de los singulares se alza, irresistible, esta voluntad. Irresistible, porque en el *fondo, en sí*, esa voluntad es ya la voluntad de todos (la única que en efecto puede arracimarlos como Pueblo), aunque ni el Dominador ni los dominados tengan conciencia clara de ello (he aquí un ejemplo, más alto, de *astucia de la razón*). Hegel no intenta en modo alguno dul-

---

[1066] Quienes insisten en la «ascensión» irresistible de ese Espíritu dominador debieran parar mientes en el hecho de que –dada la *coextensividad* de los niveles característica de la filosofía hegeliana– cada momento superior del Sistema conoce una pareja revuelta de lo inmediato, salvaje y «natural». Y este paralelismo se hace tanto más agudo cuanto más se progresa en la escala enciclopédica: la Filosofía de la Naturaleza concluye en la muerte del individuo animal. En tomar conciencia de ese cruel destino y elevarlo a necesidad sabida *consiste* el Espíritu. La Filosofía del Espíritu objetivo (por utilizar la terminología ulterior) termina en la Historia Mundial como «matadero» de los pueblos: la guerra internacional, a duras penas paliada por el exangüe derecho internacional, que sólo dice lo que *debe ser*. Y dentro de la esfera del Espíritu absluto, el Arte es ya, para siempre, cosa pasada; en la Religión oscila la doliente autoconciencia entre la nostalgia del pasado y la esperanza escatológica en el futuro, incapaz de encontrar sosiego en el presente; y la Filosofía, en fin, es capaz de sujetar lógicamente todo el desarrollo anterior pero, por lo que respecta a sí misma, no es autorreferencial (no puede dar razón de sí), sino que se dispersa en el tiempo (la Historia de la Filosofía) y se recoge por ende solamente como *narración*.

[1067] Propia del llamado *iusnaturalismo*, ya puesto en entredicho como sabemos por el *Naturrechtsaufsatz*.

cificar este violento origen[1068]: «Éste es el privilegio del gran hombre: saber y expresar la voluntad absoluta; todos se congregan en torno a su enseña, él es su dios.– Así fundó Teseo la ciudad de Atenas (recuérdese el *Naturrechtsaufsatz*, F.D.), así en la Revolución Francesa una terrible violencia conservó al Estado, al Todo en general. Esta violencia no es despotismo sino *tiranía*[1069], pura dominación espantosa; pero ella es *necesaria* y *justa* (*gerecht*; casi literalmente: el pasado del derecho, F.D.), *en la medida* en que es *ella* la que *constituye y conserva* al Estado como este *Individuo realmente efectivo*.» (8: 258; 211).[1070] En los diferentes niveles «inmediatos» de su doctrina (sea en la lucha a muerte por el reconocimiento, en la educación de los hijos o en la formación del Estado) se repite pues una y otra vez la terrible doctrina bíblica: el temor al Señor es el inicio de la sabiduría. Y Señor es aquél que está por encima de la vida y la muerte, y por tanto puede salvar o destruir. «Por la tiranía ha tenido lugar la inmediata exteriorización (*Entausserung*: alienación) de la voluntad efectiva del singular.» (8: 259; 212). Así, por la obediencia absoluta, comienza la educación del pueblo. Y «educación» significa: saber anteponer la voluntad general a la singular. Ahora bien, en un pueblo ya educado la tiranía «acaba por llegar a hacerse superflua», de modo que si el pueblo puede derrocarla es justamente por eso: porque ya es Pueblo, «gracias» a la tiranía.[1071]

[1068] El cual no ha de ser necesariamente un «origen absoluto»: la primera fundación del Estado (cosa por demás que Hegel deja gustosamente en las brumas del pasado mítico). En sus propios días conoce Hegel esta gesta del «nacimiento de una Nación», tanto en Estados Unidos como en Francia (de hecho, cita como ejemplo a Robespierre –8: 261; 213–, al igual que luego hablará de Napoleón).

[1069] Posiblemente aluda Hegel a la distinción del Marqués de Condorcet en sus *Ideas sobre el despotismo*. La tiranía es la «violación de los derechos... en nombre del poder público», con independencia del origen de éste (es decir, de que sea o no legítimo). El despotismo es «el uso o abuso de un poder ilegítimo.» Este consiste en una usurpación del poder ya establecido, y nunca es obra de un individuo, sino de una élite o clase dominante (como si dijéramos: de los «ricos» contra el «pueblo», al cual mantienen engañado hasta el punto de que éste ve en aquéllos a sus protectores). Cf. la Introducción de A. Torres del Moral al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid 1980, p. 17s – De todas formas, para Hegel la tiranía no «viola» ningún derecho, sino que somete a voluntades abstractas y belicosamente enfrentadas entre sí. El derecho surge de la tiranía (al igual que el Espíritu emerge de la Naturaleza), en vez de ser violado por ella.

[1070] De ahí la fogosa alabanza a Maquiavelo, cuyas «frías y prudentes doctrinas» brotaban de un «ferviente patriotismo», al ver su patria –Italia– devastada por ejércitos extranjeros. Por ello, y sin temblarle la pluma, afirma Hegel algo que todo revolucionario de pro seguirá después: «el único medio de fundar el estado, ... el único remedio contra la barbarie, es la muerte de los cabecillas y el terror de la muerte para los demás.» (8: 259; 212). En cambio, quienes redactan hipócritas memoriales contra Maquiavelo son en realidad enemigos del Pueblo (Federico el Grande, no en vano representante del *despotismo ilustrado*, escribió justamente un *Antimaquiavelo*).

[1071] La comparación con la España postfranquista difícilmente se ajustaría a la doctrina hegeliana. El Dictador Franco no habría sido un «tirano» (en el sentido «técnico» de Condorcet), sino un «déspota» (pues puso el poder militar al servicio de una oligarquía terrateniente que veía amenazados sus privilegios de clase por la República, en lugar de fundar un nuevo Estado: la simbología de que se rodeó era pura hojarasca, y además copiada por lo pronto del fascismo). Quizá justamente por eso no fue derrocado. Y quizá por ello, también, no deba hablarse tanto de «reforma» cuanto de un «principio de transición fácil» (tomando la expresión de Hume), conducente a la situación actual: una modificación «democrático–formal» (incitada en buena medida desde fuera) del despotismo.– En cambio, y aunque resulte dura la afirmación, habría que decir que no sólo Robespierre (por quien Hegel no sentía la menor simpatía), sino también Hitler y Mussolini han sido «grandes hombres» (si es que logramos hacer desaparecer de esa expresión toda valoración moral; recuérdese que, en Hegel, la moral aparece sólo dentro de un Estado ya constituido, el cual es a su vez hijo del miedo a una muerte más espantosa que la de la lucha por el reconocimiento, pues supone la destrucción, no sólo de los individuos, sino de las familias: no sólo de la vida, sino de la «honra»). Tampoco en esos casos, por demás, la tiranía llegó a hacerse «superflua»: no fue derrocada desde dentro, sino por la presión aliada. Pero un hegeliano actual siempre podría argüir que esto, más que una refutación, es una prueba. Pues esas tiranías ya no tuvieron lugar exclusivamente dentro de un Estado aislado, sino en el marco de la Guerra Mundial, y como pródromo de la *Aufhebung* del Estado–Nación.

El Pueblo es en *esencia*–esa unidad tensa entre lo universal (el Estado) y lo singular (la Familia). Pero su *existencia* está constituida por individuos, internamente escindidos en extremos: uno tiene como fin la salvaguarda de la integridad (el Gobierno), el otro la preservación y fomento de lo singular, disperso. Es importante notar que Hegel insiste en que esa escisión es *interior*: el mismo individuo que, por un lado, participa –en el nivel correspondiente– en las tareas gubernativas mantiene a su vez lazos familiares y sociales (evitando así la separación en «castas»). En un pueblo constituido, pues, cada individuo es a la vez *bourgeois* y *citoyen* (8: 261; 213). Hegel defiende aquí (con más pasión que en la etapa berlinesa) el *sistema representativo* y *democrático*. Cada individuo, a través de la elección de los funcionarios estatales y de los jefes militares, está separado de la existencia general (estamos lejos de la bella comunidad orgánica –casi animal– de los griegos), pero «posee *inmediatamente el absoluto en su saber*.» (8: 262; 214). El lado de la existencia general viene representado por la *universalidad libre*: el Monarca, el único cargo estatal *hereditario*, el nudo individual e inmediato de cohesión del cuerpo social.[1072] Ahora bien, ese enlace natural está compensado por el lado abstracto del saber: es la *opinión pública*, el vínculo espiritual. Y Hegel insiste en que esa «cultura *(Bildung)* general» es la que forma el verdadero cuerpo legislativo, la «Asamblea Nacional» *(Nationalversammlung)*[1073]. Fundamento y término medio entre ambos extremos: el Monarca y la opinión pública (la existencia y el saber autoconsciente) es el Estado: el «Espíritu libre» (8: 263; 215), positivo (en cuanto *libertas ad)*, y ya no meramente liberado (como era el caso de la esfera del «Espíritu efectivo»: negativamente vuelto hacia lo familiar y socioeconómico).

La constitución del Estado–Nación moderno supone así no sólo el establecimiento de un fin puramente *espiritual* (aunque todavía objetivo, sujeto a determinado territorio y época), sino también, según Hegel, la liberación para siempre de la *grecomanía*, o sea, de ese constante mirar retrospectivo hacia el ideal de la «bella comunidad», basada en la costumbre y la tradición, y no en la *autodeterminación* del común autoconsciente, que genera leyes libremente asumidas. De ahí la vigorosa despedida hegeliana de Grecia (que veremos repetirse al poco en un estadio más alto, el del arte): «Éste es el *principio superior* de la *época moderna*, que los *antiguos*, *que Platón* no *conoció*: en la antigüedad era la *bella* vida pública la costumbre *(Sitte)* de todos... pero el absoluto saberse a sí mismo de la singularidad (entiéndase: del Estado como Individuo formado de individuos libres y autoconscientes, F.D.), este absoluto estar–dentro–de–sí *(Insichseyn)*, no estaba presente.» La vieja *querelle* entre antiguos y modernos puede darse, en el período postrevolucionario, por concluida. El mundo clásico será desde ahora objeto de estudio, cosa del pasado; de él no puede emanar ya nueva vida ni servir de modelo para la *eticidad*. Este es

---

[1072] Hegel señala explícitamente que se trata de un vínculo «*natural*» (8: 263; 215), como un tributo al origen, el cual no deja de estar nunca presente en el Estado (a través de los indidividuos singulares, sus pulsiones internas y sus necesidades físicas). Sobre la necesaria *re–vuelta* de la Naturaleza en todos los niveles del Sistema, ver *supra*, nota 1066.

[1073] Una traducción literal, ésta, del cuerpo legislativo constituido en la Revolución Francesa. Frente a esa opinión, las leyes particulares emanadas de comisiones, a través del Parlamento, constituyen artificios que pueden llegar a frenar el desarrollo de la vida espiritual comunitaria (Hegel ha precavido siempre contra la abstracción formalista, es decir: contra la catastrófica irrupción del *derecho* en la esfera propiamente política). Se echa en falta, en este tratamiento, la transición entre la opinión pública y las comisiones parlamentarias, que estaría constituida por la «opinión publicada» (sin matiz peyorativo), esto es: por los medios de comunicación. Sin embargo, ya en este período tenía conciencia de la fundamental función de la prensa, como se ve en el famoso aforismo jenense: «La *lectura del periódico* por la mañana temprano es una especie de oración matinal realista. Uno orienta su actitud para con el mundo bien en Dios o bien en aquello que el mundo es. Ambos proporcionan la misma seguridad: saber a qué atenerse.» (en K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, cit., p. 543).

el principio *moderno:* los ciudadanos han perdido tanto la libertad externa de su existencia natural (la «libertad germánica») como su inmersión en la vida orgánica de la *pólis*; pero han ganado la libertad interna, subjetiva (libertad de pensamiento y de expresión): el Espíritu «es esta esencia nórdica que está dentro de sí *(in sich*, y no meramente *an sich*, como en Grecia; F.D.), pero que tiene su existencia en el sí–mismo *(Selbst)* de todos.» (8: 264; 216).

Tras este examen de la Generalidad (nunca mejor dicho) constituida por la abnegación (y consecuente transformación superior) del «común» de los ciudadanos, es necesario pasar ahora a la articulación del Estado: 1) la «organización externa y sus entrañas»: la *división inmanente de los poderes fácticos:* los estamentos *(Stände)*[1074]; 2) las convicciones *(Gesinnung)* de cada estamento: saber su «ser» como «saber de sí» del Espíritu *en* cada uno de sus miembros; y 3) el Espíritu que, elevado sobre esos niveles particulares, se sabe *absolutamente* a sí mismo como sí mismo. El primer momento corresponde a la ética comunitaria *(Sittlichkeit)*; el segundo a la *moralidad*, y el tercero a la *religión* (8: 265; 217). Sin embargo, es bien sintomático que ni ahora, ni en la *Enciclopedia*, siga Hegel este programa.[1075]

[1074] Hegel es bien consciente de que su mundo se encamina a la disolución de los estamentos (ligados todavía a una base natural: por la sangre, la tierra y el trabajo sobre ella) y a la división social en *clases (Klassen)*, enfrentadas por el dominio de las máquinas (los medios de producción, no la base natural de producción). Sin embargo, mantendrá la articulación estamental en la esfera propiamente *política* (en la que ahora nos hallamos), dejando el conflicto entre clases al *Notstaat*, o sea: al «estado» de la sociedad burguesa, entregado al arbitrio y a la competencia del mercado. Esa distinción –muy coherente con la reaparición de lo «natural» en estratos superiores, a la que hemos aludido repetidamente– podrá mantener incólume al Estado, cree, no *a pesar*, sino precisamente *en virtud* de los conflictos sociales: de ellos se «nutre», al regularlos y controlarlos, la Administración funcionarial del Estado.– En suma, Hegel admite explícitamente la *famosa lucha de clases* (incipiente en su tiempo), pero precisamente por ello insiste en la necesidad de un control «espiritual» más alto, a fin de evitar la revolución. Como si dijéramos: tras la caída de Napoleón y el Tratado de Versalles, ya ha pasado el tiempo de los «grandes hombres» en política, así como de los «fundadores de religión» y de los «héroes» en la esfera estética (o sea, «individuos» ligados inmediatamente por su *pathos* a la sustancia ética. El doloroso ridículo de Don Quijote muestra ya el alborear del «Espíritu del Norte»). Este desprendimiento de «Grecia» supone también una despedida al bello ideal de juventud, compartido por Holderlin y Schelling en el *Ältestes Systemprogramm*. Una despedida triste, a pesar de todo: no es lo mismo ser Agamenón que Metternich, Empédocles que Schleiermacher, el Cid que Papá Goriot, Platón que Hegel, el funcionario del Estado.

[1075] En el presente Curso, sólo en un sentido lato cabría hablar de *moralidad* (sería más cínico que «realista» afirmar que cada estamento tiene una moral particular). Hegel distingue entre estamentos «inferiores» (campesinado, burguesía y comerciantes) y el estamento de la «universalidad» (la Administración –incluyendo al «hombre de negocios» y al «orden público»–, el «hombre de letras» *(Gelehrter)*: el «funcionario» estatal, y el estamento militar). Si a ese estamento superior corresponde la moralidad, habrá que suponer entonces que el «común» no la tiene, salvo indirectamente (a través de sus representantes en el Gobierno). La *religión*, por su parte, pertenece como antes indicamos a otra esfera y está flanqueada por el arte y la Ciencia.– Con mayor coherencia, en la *Enciclopedia* será la *moralidad naturalmente* anterior a la *eticidad*; aquélla es un conjunto de normas abstractas válidas en general (universalmente, se entiende, dentro del «principio moderno») e interiorizadas en el singular (la moral es el «ensimismamiento» del derecho, el cual rebasa las fronteras estatales pero paga su extensión universal con su carácter absrtracto: es lo que «debe ser» externamente y en general, así como la moral es el interno «deber ser» dictado a cada conciencia). Los estamentos inferiores serán ubicados en la «sociedad civil», y reservado a la esfera del Estado el estamento «universal» (el poder legislativo, judicial y ejecutivo). Arte, religión y filosofía (ya no la Ciencia) configurarán la esfera última del Sistema: el Espíritu absoluto.– De todas formas, el estatuto de la religión no quedará nunca del todo claro. Por un lado, parece que ésta ha sido «asumida» en y por la filosofía: la filosofía *de* la religión –y no la religión *simpliciter*–, sería la ciencia más alta («La ciencia de la religión es una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas», se dicta en el Curso de 1827 sobre *Filosofía de la religión*; ed. Ferrara. Madrid 1984, p. 249; y también en la *Enciclopedia* se hace coincidir a la *religión* –se entiende, a su exposición filosófica– con «esta esfera suprema... en su conjunto», o sea: ¡con la entera esfera del Espíritu absoluto! Ver *Enz.* § 554). Por otro lado, en cambio, es evidente que la (filosofía de la) religión forma una esfera intermedia en el Sistema, culminante en la Filosofía (*Enz.* §§ 574–577). Nos encontramos ante una paradoja parecida a la de Bertrand Russell: la filo-

En la organización externa *intraestatal* (el lado fenoménico, socioeconómico del Estado, diríamos) coloca Hegel en la base –como es tradicional– al *estamento campesino*, formado por individuos que confían inmediatamente en el *individuo general inconsciente*: la tierra, y que sólo externamente –mediante tributos y gravámenes– participa en la vida espiritual del común, mientras que en la guerra constituye: «la masa bruta, un ciego y bruto animal, contento consigo mismo en su carácter obtuso... y que, cuando se lo deja suelto, causa estragos como un ciego elemento enloquecido, igual que una inundación.» (8: 268; 218s).[1076] La analogía es tan cruel como clara: la plebe es la «herramienta» del trabajo del Espíritu, aquello a lo que «se echa mano» en momentos extremos (p.e. en la Toma de la Bastilla o en las guerras revolucionarias). Esta *sustancialidad* inconsciente de sí (el campesino sólo sabe de su enraizamiento en la tierra: es el reino «vegetal» del Estado; cf. 8: 269; 219, al margen) pasa al estamento medio (justamente, diríamos hoy: a la *clase media*): la transformación en el cuerpo político del mundo del trabajo y del derecho abstractos. Es la *burguesía*, propia del habitante de la ciudad (el «civil», frente al «villano») y distinguida por sus propiedades. Un apunte interesante al respecto, típicamente hegeliano: el burgués no goza del fruto de su trabajo (en todo caso, disfrutan de ello los elementos familiares, «naturales», que están a su cargo: «su mujer y sus hijos»), sino que él «goza de que tiene ese goce»; él no es otra cosa que «la imaginación» que él tiene «acerca de sí mismo» *(ibid.)*. Este rasgo «calvinista» es implícitamente alabado por Hegel: en la acumulación del capital se construye el burgués propietario una «imagen» de sí más alta y *valiosa* que su propia existencia natural, pues se basa en el reconocimiento de los demás (al igual que, en el espíritu subjetivo, la imaginación fijaba en el «Yo» la diseminación onírica de la realidad natural). Y si el burgués es la «imaginación» del Estado, el «lenguaje» y el «entendimiento»[1077] de éste es el *estamento comercial*. No porque Hegel adivinara proféticamente nuestro mundo, sino porque su mundo es todavía en parte el nuestro, señala agudamente que el comerciante (la clase universal de los estamentos inferiores) ya no trabaja ni trafica con nada «natural», físico: «El trabajo del comerciante es el cambio *(Tausch)* en estado puro, no un producir o un formar *(Formieren)*»[1078] (8: 269; 219). Su valor es el dinero, ese «significado»

---

sofía, que es el conjunto de las ciencias filosóficas, ¿forma parte a su vez, como elemento último, de ese conjunto? Y además, ¿cuál será el estatuto de la Historia de la Filosofía? Para salir del apuro, podría pensarse que la Filosofía *tout court* no forma parte del Sistema: es el Sistema mismo, por un lado (el del «saber que se sabe a sí mismo»: los tres últimos silogismos de *Enz.* no hacen sino señalar los tres modos posibles de «leer» y recapitular el Todo), mientras que por otro lado (el «natural») queda abierta procesualmente al tiempo como Historia de la Filosofía: no una «ciencia», sino la *narración* del proceso de constitución de la Filosofía.

[1076] Esa «masa», expulsada de sus tierras por la maquinización de la agricultura, constituirá en las grandes ciudades la «plebe» *(das Pobel)*, tan temida por Hegel (aunque reconozca su valor como «limo fertilizante en general»; 8: 268; 219), y con la que no sabrá muy bien qué hacer, salvo forzarla a la emigración colonial o establecer para ella instituciones de caridad. Los hijos de esa despreciada plebe formarán en cambio el *proletariado*, la clase obrera, elevada a «universalidad» por el marxismo (sólo téoricamente elevada, con todo, ya que no dejará de ser el *funcionariado* estatal –y en esto, Hegel fue profético– el que constituya de hecho la «clase universal», especialmente en los antiguos países llamados «socialistas»).

[1077] En efecto, el comerciante –según Hegel– ha puesto sus convicciones *(Gesinnung)* no en la «voz de la conciencia», en el sentimiento del deber, y demás especulaciones kantianas. En la ecuación del *tener* y *el valer*, la *Gesinnung* del comerciante es: «este entendimiento *(Verstand)* de la unidad de la *esencia* (del ser en abstracto, en general: de cualquier cosa, con tal de que sea objeto de intercambio contractual, F.D.) y de la *cosa*: uno es tan real *(reell)* como dinero tenga.» Aquí, «la imaginación ha desaparecido», o dicho de otro modo: al comerciante no le importa –como al burgués– lo que opinen de él; o mejor, esa opinión se ha transformado en una mera comparación cuantitativa: cada uno *es* o *vale* según el dinero que gane: «la *esencia* de la Cosa *(Sache*, del asunto, en el cual está el sujeto implicado) es la Cosa misma.– El *valor* consiste en monedas contantes y sonantes.» (8: 270; 220).

[1078] Hegel utiliza este neologismo para referirse al trabajo externo (la ποιησις), por el cual adapta el hombre las cosas a sus necesidades; reserva en cambio *Bildung* *(mutatis mutandis*: πραξις) para la formación cultu-

universal, ese movimiento espiritual o «vértigo» en el que entran y se disuelven todas las necesidades. Sin embargo, ese estamento motor de la sociedad moderna no deja de ser «inferior»: el dinero sólo tiene el valor «lógico» de un juicio infinito; por un lado, no es sino «una *cosa inmediata*»[1079]; por otro, es la «abstracción de toda particularidad, carácter (del miembro familiar, F.D.) o habilidad, etc., del singular.» (8: 270; 220). Ante ese Moloch inmisericorde sucumbe toda existencia natural: «Fábricas, manufacturas, basan su consistencia (*Bestehen*: un término cuantitativo y matemático, F.D.) en la miseria de una clase.» (*ibid.*). Por eso aquí el Espíritu: «en su abstracción, se ha convertido en objeto: como lo interno *sin identidad* (*Selbstlose*)».[1080] Y como si a Hegel le resultara insoportable esa situación, da aparentemente un «salto»[1081], utilizando la conjunción en él favorita (*aber*: «pero»; un término «técnico» en la metalógica hegeliana) para designar un cambio de esfera: «Pero este interior es el Yo mismo (*Ichselbst*: el «sí-mismo del Yo», F.D.)... la figura del interior no es la cosa muerta: el *dinero*, sino de nuevo, justamente, *Yo*. O sea, al Espíritu le es el Estado en general el objeto de su hacer y de su esfuerzo, y [él, el Espíritu] es fin.» (*ibid.*). Como si dijéramos: la sociedad civil tiene como fin al Estado, y éste tiene su fin en el Espíritu. ¡No al revés! Tal es el «idealismo» hegeliano.[1082]

---

ral. Como veremos en la *Fenomenología*, Hegel comparte con Platón el desprecio hacia ese primer tipo de trabajo, propio del «esclavo» –el artesano, el *βαναυσος*–, que trabaja para el «Amo»; desde luego, su estatuto es con todo superior al del campesino, doblegado sobre la tierra. Quienes se dedican al mero *Formen* constituirán la «clase obrera», para la cual no hay sitio en el sistema hegeliano (salvo como una subclase de la burguesía propietaria). Frente al campesino «vegetal», el obrero sería el «animal» del Estado. Y en la edad de la «técnica», de las Guerras Mundiales y de la *Superación de la metafísica* (entre 1936 y 1946), Heidegger dirá en efecto del obrero –desaparecido ya el campesino– que este tipo de humanidad (*Menschentum*) es el heredero del *animal rationale:* el «hombre» nuevo, cuya definición es: «el animal trabajador» (*das arbeitende Tier*). Sólo que el desprecio hacia esa «bestia» (contra las exaltaciones marxistas, y las de *El trabajador*, de Jünger) es superior al de Platón y Hegel: no hay dialéctica del «obrero», porque tampoco hay ya «amos» (*mutatis mutandis*: «grandes hombres»), sino *leaders*. Y así: «El animal trabajador se ha abandonado al vértigo (*Taumel*) de sus artefactos, a fin de que él mismo se desgarre y se aniquile en la nulidad de la nada.» (*Vortrage und Aufsatze*. Pfullingen 19673; I, 65; hay tr. esp. de E. Barjau, *Conferencias y artículos*. Serbal. Barcelona 1994, p. 65). Es curioso que el término *Taumel* (que denota aquí desgarramiento y aniquilación) sea justamente el empleado por Hegel en la *Fenomenología* para designar la «verdad» del movimiento fenoménico del nacer y el perecer: «Lo verdadero es así el vértigo (*Taumel*) de las bacantes, en el cual no hay ningún miembro que no esté ebrio; y como cada miembro, al separarse, se disuelve igualmente de inmediato, él (el vértigo, F.D.) es igualmente sosiego transparente y simple.» (*Pha* 9: 35; Roces, 32). Heidegger no cree en la «astucia de la razón». Por eso confía en un dios venidero y salvador

1079 Al respecto, la conversión del dinero de monedas a papel de banco, y de éste a tarjetas electrónicas o pura fluctuación en las cuentas corrientes sería un signo más de la «planetarización» del estamento comerciante.

1080 No es un secreto: el «alma» de la sociedad moderna es la *sociedad anónima*.

1081 Un «salto», en efecto, al estamento de la universalidad (o a la Generalidad del Estado). Pero se trata de una mera apariencia (la misma suscitada al pasar en el terreno «epistemológico» del entendimiento a la razón, o en el «lógico» del juicio al silogimo). Visto desde «abajo», desde la existencia natural, es lógico que el individuo proteste por la disolución de su presunta identidad (una identidad natural, que exige la subsistencia de su cuerpo). Desde «arriba» en cambio, desde el Espíritu, la disolución de las necesidades en la circulación monetaria (y de la opinión pública en la «razón de Estado») es para Hegel la única garantía de que, administrativa y regularmente, pueda descenderse de nuevo al cuerpo social (y aun al natural: política del territorio y el medio ambiente) para garantizar su subsistencia y aun promover su prosperidad. Estamos aquí en una situación análoga a la de la negación del «gran hombre» por su *valet de chambre*. Este conoce sus mezquindades particulares y juzga de ellas desde esa misma mezquindad (la que a él le compete, y en la que se estanca). Pero el «gran hombre» no lo es por esas mezquindades, sino por ponerlas al servicio de una Causa cuyo fin a menudo lo supera. Así ocurre también en Hegel con la esfera socioeconómica. Miradas estas concepciones desde el ciudadano «de a pie», resultarán desde luego de un cinismo brutal. En todo caso, recuérdese que Hegel no quiere «justificar» ni «aprobar» nada (la moral es una parte –y bien abstracta– del Sistema, y no puede juzgarlo desde fuera), sino establecer la *lógica de lo que es*. *Vae victis!*

1082 Bien «realista», por lo demás. Sin el control del Estado (por débil que éste sea), la sociedad civil se habría ya despedazado (como parecía anunciar –y hasta desear– Heidegger; ver nota 1078). Y sin el control de la Filosofía (o de la Cultura, por difusa que ésta sea), de la Religión y del Arte, o sea: sin todo aquello que forma

También en el estamento público (el Gobierno, en sentido amplio) encontramos ese doble movimiento antitético: por un lado, a través de lo público interviene lo universal en todo lo singular, a manera del sistema arterial y nervioso de un ser vivo; por otro, el ser vivo (o el Espíritu como Vida) se conserva gracias a la necesidad natural y a la «segunda naturaleza» de la eticidad, que se derraman en lo general. Esta compenetración recíproca está regida por tres esferas: la Administración del erario (Hacienda), el ejercicio del derecho (Justicia), y el orden público.[1083] En los tres casos, la legislación y ejecución debería adaptarse a los respectivos estamentos inferiores, para evitar una «rígida igualdad formal» (8: 271; 221).[1084] También –muy aristotélicamente– hay distintas maneras de «ser hombre» según los momentos estamentales, en gradación *inversa* a éstos[1085]: el *hombre de negocios* (transformación pública del comerciante), atento al trabajo abstracto y a los beneficios que redundan de éste, el *hombre de letras* (o más exactamente: el *letrado)*, el administrador del derecho abstracto (fundamentalmente, de propiedad), propio de la esfera burguesa.[1086] Esos dos primeros momentos corresponden a la «inteligencia» del Estado. En cambio, la «voluntad» está en manos del *estamento militar*, que considera al Todo del Estado como una sola Individualidad (cf. 8: 274; 223), como un Pueblo enfrentado a otros Pueblos. El círculo se ha cerrado, así: «se restablece el estado indiferente de los individuos entre sí, el *estado de naturaleza.» (ibid.)*. En parte, es posible la convivencia pacífica entre los Pueblos, alentada especialmente por el estamento comercial, y basada en *convenios* y

---

un «espíritu común» entre los hombres y los inclina a *verse* como semejantes, las guerras internacionales serían continuas, sin un momento de paz. Despachar toda esa esfera como *superestructura ideológica* significa confundir el orden de la producción de mercancías con el de la creación de un mundo comunitario.

[1083] Hegel denomina a este momento: *Policey* (8: 271; 220). El término procede naturalmente de la *πολιτεία* griega, y sólo más tarde se restringió hasta designar únicamente a la policía. Nosotros lo llamaríamos «Ministerio del Interior», aunque englobando también al Ejército: las fuerzas de orden, en defensa de los intereses estatales cara al exterior.

[1084] Llega a exigir incluso una ciencia y una religión adaptable a cada estamento, llevando así al paroxismo la doctrina averroísta de la «doble verdad» (que aquí sería triple, y hasta cuádruple, si contamos una modulación superior para el estamento público): «Al igual que hay una administración especial de justicia, así una ciencia y una religión particular: a ello no han llegado todavía nuestros estados.» (8: 272; 222).

[1085] Como es *natural:* en el Estado –como sistema nervioso del conjunto– el primer momento estamental (Administración y Hacienda) tiene como base natural lo recaudado por gravámenes e impuestos: el ascenso desde esta base es un «descenso» cada vez más profundo al origen (el proceso dialéctico es circular), hasta la identificación simbólica del Monarca (fundamentalmente, Jefe del Ejército, ya que en lo legislativo y ejecutivo su derecho es puramente negativo: derecho al veto) con el campesino–guerrero. El resultado es una vuelta «espiritualizada» a la Naturaleza: una «tercera» naturaleza –si se quiere, tras la primera, física, y la segunda, ética–. El Estado es al fin un Individuo, representado por la voluntad del Monarca: el único con potestad para arrogarse el «Yo» como un nombre *propio*, cuando firma: «Yo, el Rey»; sin embargo, tal es el momento abstracto, del «saber»; el carácter hereditario de la Monarquía –como corresponde a este descenso a lo familiar– señala tanto en la pertenencia a una dinastía –los Borbones, p.e.– como en la numeración ordinal –Juan Carlos I– el significado en última instancia «natural» y arbitrario de la Monarquía. Karl Marx demostró poca finura y penetración lógica al burlarse de esta «sujeción al parto» con la que se corona el Estado.

[1086] Por las expresiones de Hegel (cf. 8: 273s; 222s) debiera incluirse también en este estamento del saber, obviamente, a la *enseñanza*. El *Gelehrter* no es desde luego un «sabio» (contra la tr. de Ripalda, que puede inducir a confusión), sino lo que hoy llamaríamos –sin matiz necesariamente peyorativo– un «reproductor de ideología». Así, dice Hegel que en este cuerpo del Estado se depura toda índole sensible hasta hacerla descansar en su esencia: «Pero es un objeto que aparece como ajeno, un obrar que se ocupa del *pensamiento (Gedanken:* el resultado del pensar, manipulable como un objeto o tema, F.D.) en cuanto tal: que se enajena (o exterioriza: *entäussert) a sí mismo* como inteligencia, no como absoluto *sí–mismo realmente efectivo.»* (8: 274; 223). Y para que no quepan dudas, añade al margen como contraejemplos: «Guerra, Gobierno *interior*, Pueblo singular – Arte Religión, *la Filosofía.»* Por lo demás, los miembros del estamento público se comunican entre sí: en nuestro caso, la «inteligencia» actuando dentro del orden público (control y espionaje) se llama justamente: «Servicios de Inteligencia» (como en el caso de la C.I.A. americana).

tratados internacionales.[1087] Sólo que esos acuerdos –al fin, una vuelta en espiral de las relaciones formales entre clanes familiares– descansan en la buena voluntad, o sea, en un mero «deber ser»[1088]; no tienen fuerza ni vigor, como ocurre con los contratos *civiles*, refrendados por el poder estatal. Pueden ser denunciados en cualquier momento, de modo que el estado de guerra –como «paz negativa» o guerra fría, o como abierta hostilidad– es la situación normal entre naciones enfrentadas; las buenas intenciones de Kant sobre la *paz perpetua* (que él mismo iría limando progresivamente)[1089] se estrellan ante la evidencia: «Una sociedad general de pueblos para la paz perpetua sería el dominio de un solo pueblo, o bien no habría sino un Pueblo –[la] individualidad [estaría entonces] borrada– Monarquía Universal.» (8: 275; 224). Esta peligrosa ensoñación romántica[1090] tendría como condición necesaria la «lucha final»: una Guerra verdaderamente Mundial, en la que los Estados modernos desaparecerían en cuanto tales (como está empezando a suceder, hoy, tras la Segunda de esas guerras).[1091]

Kant se habría quizá asombrado si hubiera podido leer a Hegel. En efecto, la «voluntad pura» se alcanza (según afirma éste implícitamente) en el estado de preparación bélica.[1092] Pero ese estado es «inmediato», irreflexivo: una voluntad sólo *sentimental*. La ver-

[1087] Es significativo de esta «vuelta» el mero hecho lingüístico de que, en las relaciones entre Estados, se hable de acuerdos *internacionales*, y no «interestatales». El Estado vuelto a su base natural, frente a otro, se torna en *natio*, Nación, de la misma manera que pueden reconocerse «naciones» dentro de un Imperio o «nacionalidades» dentro de un Reino (como en España). Pero, en esencia, cada Estado es único, soberano e incomparable (de ahí las dificultades, todavía hoy, respecto al derecho de injerencia en los asuntos internos de otro Estado, sólo plausible cuando un Estado se ha desintegrado por luchas intestinas, como en el caso de la ex-Yugoslavia; o en el futuro, ¿de la extinta URSS?).

[1088] «Tampoco la *moralidad* tiene nada que hacer en esta situación, pues ella es el saber vacío y carente de individualidad del deber en cuanto tal.» (8: 275; 224).

[1089] Cf. mi artículo, ya citado: *Natura daedala rerum. Sobre la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra*.

[1090] A tal Monarquía Universal aspiraban pensadores como Fr. Schlegel o Joseph Görres (este último, llevado de su ansia de unicidad, soñaba incluso con una final fusión hipernovalisiana y medievalizante del Papa y el Monarca). Cf. el cap. «Teología romántica de la historia» de mi: *La estrella errante*. Akal. Madrid 1997.– En todo caso, el *caveat* hegeliano debiera entenderse dirigido no tanto contra Kant cuanto contra los empeños de Napoleón por lograr un Imperio Europeo (estamos en 1805/06, recuérdese: el momento álgido del águila napoleónica, con el derrumbamiento del Sacro Imperio). Pero apenas tendría que cambiar una palabra de lo entonces dicho al redactar la *Filosofía del Derecho* en 1820, con una Santa Alianza controlada por Metternich (aunque con el sabio contrapeso de Talleyrand y de Castlereigh). Hegel parece desde luego optar por el sistema del *equilibrio de potencias* («paz negativa»; la positiva sería, bien una quimera, bien un peligro mortal para la existencia de Estados independientes) y por una política de *disuasión mutua*, sin hacerse demasiadas ilusiones al respecto (en 1870/71 estallaría la guerra franco-prusiana).

[1091] Al analizar las posiciones de Hegel en el *Naturrechtsaufsatz* y en *La constitución de Alemania* advertimos ya de su ambigüedad: por un lado, reconoce Hegel que «en la guerra es lícito el delito, pues se hace *en favor de lo universal*; el fin es la conservación del conjunto [del Estado].» (8: 275; 224); además, trabajo, derecho de propiedad y hasta seguridad personal se ven amenazados (cf. 8: 276; 225). Pero por otro lado, justamente ese riesgo evita la «dispersión del todo en átomos», o sea: la invasión de la esfera política por la socioeconómica. No tanto la guerra cuanto el riesgo de ella («paz negativa») sería pues algo beneficioso según Hegel, porque enseñaría al individuo concretamente, por «intuición» (8: 276; 224), que su esencia real consiste en su abnegación ante el poder del Estado (cuya existencia es, inversamente, el conjunto de los ciudadanos) y que sólo éste es el verdadero «singular», el único que «posee su absoluta libertad, y justamente esto constituye la fuerza del Gobierno.» (8: 276; 225). Es significativo que el examen del Gobierno venga *después* de estas consideraciones sobre la guerra.

[1092] Se supone: tanto interna (Policía, y en general: Fuerzas de Seguridad del Estado) para evitar la siempre inminente anarquía provocada por la industrialización maquinista (a la esfera de la sociedad civil debiera aplicarse con rigor el momento de la lucha por el reconocimiento entre poseedor y desheredado), como externa (el Ejército) para impedir que otro Estado se aproveche de la debilidad interna del vecino y lo invada. Que Hegel llame a esta «convicción» o *Gesinnung*: «voluntad pura» es algo sin embargo perfectamente coherente. La voluntad se ha «purificado» aquí de toda contaminación «natural», llegando incluso a sacrificar la propia exis-

dadera voluntad libre es en cambio «consciente de sí». Tal es el Gobierno *sensu lato*: tanto la *inteligencia volitiva* que da «fuerza de ley» al derecho abstracto (legislativo o judicial: Parlamento y Judicatura) como la *voluntad inteligente* de la «decisión, el querer singular» (el Monarca) (8: 276; 225). El Gobierno, concentrado en definitiva en la voluntad del Monarca (la cual descansa directamente en la «inteligencia» del Gabinete, y mediatamente en la de los otros dos Poderes), es así: «el *Espíritu cierto de sí mismo*, que libremente, por el [solo] Espíritu, hace lo que es correcto y obra de inmediato.» (8: 277; 225). Ahora bien, en este estadio, el Espíritu está *solamente* «cierto de sí», no es la verdad en y para sí mismo: es «Espíritu que es consciente de sí inmediatamente» (*ibid.*). Por tanto, ha de superar *ad extra*, diríamos, esa inmediatez (ya «asumida» *ad intra*, por la acción del Gobierno). ¡Vamos más allá del Estado![109]

VI.4.3.5.4 – El Espíritu de Verdad: Arte, Religión, Ciencia.

Las páginas finales del Curso de 1805/06 están consagradas en su mayor parte al examen de la Religión y a su posición sistemática (los temas de política y de religión son los que absorben en mayor grado, como estamos viendo, la atención de Hegel). En general, la presentación de las tres esferas del Espíritu absoluto es más *estática* que en la futura *Enciclopedia* y en los suplementarios Cursos berlineses. Cada esfera está respectiva y «epistemológicamente» regida por el modo de acceso del sujeto al Absoluto: *intuición*, *representación* y *concepto*. Y parece como si esos modos, aun ordenados y asumidos dialécticamente, pudieran coexistir al mismo tiempo.

---

tencia «natural» de los singulares (los cuales, como *citoyens*, constituyen a su vez la existencia «espiritual» del Estado), no sólo en nombre de la «vida» (el mantenimiento de las familias y de la actividad económica), sino en el del «honor» (un Estado ocupado, como Francia por el nazismo, es una *contradictio in adjecto* o una vileza intolerable: como la Francia de Vichy).– Por lo demás, Hegel está llevando a concreción –alzándola a una esfera más alta, comunitaria– la concepción kantiana del «respeto»: el único *sentimiento moral* (también para Hegel la disposición para la guerra es una voluntad pura *inmediata)*, consistente en la «humillación» del cuerpo y las pulsiones interiores en nombre de la *persona*, del ser racional y moral, con el consiguiente desprecio de la propia vida (mantenida, sin embargo, pero como algo subordinado al *deber)*. De modo que la alusión a Kant no es al fin tan extraña. Sólo lo es para quien está acostumbrado a «pensar abstractamente».

[1] Por incipiente que sea el conocimiento que alguien pueda tener de Hegel, se extrañará del «salto» abrupto del Manuscrito de 1805/06: el Estado, ese «Espíritu *existente*» (8: 284; 231), parece haber desaparecido cuando –tras la breve consideración sobre el Gobierno– se pasa al examen del Arte. Sin embargo, la coherencia sistemática puede salvarse, aunque sea distinta de la del Hegel posterior. El Gobierno, en cuanto Estado vuelto hacia su propio interior espiritual, convierte su saber cierto de sí en un contenido, ahora abierto a todos (cf. 8: 278; 226) justamente como *símbolo* e *intuición* de la cohesión social. Tal sería el Arte. En la obra de arte, cada singular (se) intuye (a *sí–mismo* como) lo universal, o sea: intuye directamente que él es, *inmediatamente*, el Estado. ¡Pero esto parece implicar una concepción «nacionalista» del arte –y de las otras formas–, que Hegel abandonará ulteriormente! Ya vimos que pedía incluso una religión y una Ciencia especial, internas al Estado (y hasta distintas para cada estamento, al igual que parecía sugerir la conveniencia de distintas «moralidades»). En la *Enciclopedia* (y en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal)*, en cambio, y aun sin abandonar la esfera del Espíritu objetivo, más alto que el Estado estará el Espíritu del Puebo *(Volksgeist)* y el Espíritu del Mundo *(Weltgeist)*, con su plasmación concreta en la Historia Universal como *Weltreich* o «Imperio mundial» (en el sentido de «estadio de civilización», no de directa dominación política y, menos, militar). Y las tres esferas absolutas rebasarán coherentemente toda frontera nacional, aunque desde luego se desarrollen a través del tiempo (e incluso apuntando tímidamente a distintos «tiempos»: el Pasado para el Arte, la oscilación entre Pasado y Futuro para la Religión, el Presente para la Filosofía), en una *intrahistoria* más elevada que la historia política y la civilizatoria (por decirlo con términos más actuales).– Por el contrario, nuestro Curso finaliza –como veremos enseguida– con la *Historia Universal* (8: 287; 234), entendida como producción inmediata de unidad entre la «creación *eterna*... del *concepto* del Espíritu» y el movimiento de conversión de este Espíritu «sabio» en el universo. Es la concepción con la que acaba igualmente la *Fenomenología*: la «historia concebida» (o el concepto devenido historia), y que será abandonada en el sistema maduro.

VI.4.3.5.4.1 – El carácter prelógico del Arte.

En las breves consideraciones sobre el Arte no encontramos en efecto anticipo alguno de la famosa concepción sobre el «final del arte», propia del período berlinés. Ciertamente, se insiste (en fuerte aunque tácita polémica contra Hölderlin, y quizá también contra Schlegel)[1094] en la inadecuación de la *belleza* para expresar la verdad (al contrario, ella es: «el velo que la cubre», 8: 279; 227). Y de hecho –tras algunos escarceos en los cursos del *Gymnasium* de Nuremberg– la belleza no encontrará puesto alguno en la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, dada la concepción «clasista» (y «estatalista») del último Curso de Jena, bien puede entenderse que el arte es el vehículo necesario para la presentación del Absoluto al pueblo llano, limitado a la *intuición* y a la *imaginación*.

El Arte es el saber infinito del Espíritu que se da de inmediato su propio contenido, o más llanamente: el Espíritu absoluto hecho «cosa»; una cosa que es su propia obra, en la que por tanto coinciden por completo contenido sensible y forma o significado espiritual (cf. 8: 278; 226). Es el interior del Espíritu, absolutamente *extrovertido*. Por eso oscila entre la «figura» y el «Yo», el «alma» de esa misma figura: «entre la plástica y la música.» (*ibid.*). Y de acuerdo con la ley del «retorno» a lo inmediato y «natural» (siempre elevado empero a un estadio más alto), la *poesía* tiene aquí un estatuto ambiguo, como si acompañara a todas las artes, siendo algo así como su «traducción» (ya que en ella se enlaza lo plástico con lo musical). También ella oscila en efecto entre lo más antiguo, la «plasticidad de Homero»: una «intuición sensual», y la alegoría moderna: una «belleza puramente intelectual... música de las cosas», que es una «intuición mental» (8: 279; 227). Relativamente fijas en la escala se hallan en cambio la escultura (no se alude aquí a la arquitectura, seguramente englobada en la *Plastik*), la pintura y la música: ese «puro oír», cuya configuración es la «mera existencia de un sonar evanescente», por conjunción antitética de la melodía y la armonía (8: 278; 226).[1095] Por lo que hace a la poesía –a la que atiende Hegel preferentemente–, la peor de sus manifestaciones será la poesía *naturalista* (pues supone infundir lo más alto en lo más bajo), y la mejor la formalista, moderna. Pero en ambos casos se cae en la contradicción (ya expresada inicialmente por la definición misma de arte: un contenido espiritual no puede identificarse jamás, hegelianamente hablando, con una forma sensible): en el naturalismo (digamos: la poesía bucólica o descriptiva), el significado se rebaja a una individualidad; y en la alegoría, la individualidad se sacrifica en pro de un significado abstracto, de manera que deja de ser arte (pues el significado de la «cosa» sensible se convierte a su vez en un mero signo convencional, que puede repetirse de memoria; y si ya tenemos el concepto, ¿qué necesidad hay –al menos para el hombre cultivado– de quedarse con una imagen extrínseca?).

Pero lo que sobre todo repugna al sobrio Hegel es esta «vuelta», en el arte, del «pozo de aguas sombrías» de las imágenes inconexas y oníricas: el fondo amorfo de la inteli-

---

[1094] Como prueban las expresiones empleadas. Hegel habla del «Baco de la India» (Dionisos), del «horror» oculto tras la imagen artística, del «mundo del canto, que cielo y tierra... abarca», etc. (cf. 8: 279; 227). Puesto que se trata de un manuscrito para impartir lecciones, puede decirse que ésta es la última vez que Hegel se refiere pública aunque implícitamente a temas caros a Holderlin. Después –salvo alguna alusión aislada en cartas, como ya indicamos anteriormente– guardará silencio no sólo respecto a su nombre, sino también por lo que hace a la problemática general, que en un tiempo compartiera con el amigo entrañable.

[1095] Puede apreciarse aquí, de nuevo, la obsesión de Hegel por purificar a lo espiritual de toda contaminación con lo sensible (aunque haya «emergido» de lo natural, debe revolverse contra ello y dominarlo *internamente*). En el puro sonido sin contenido (¡estamos en la época de la «música absoluta vienesa», con Haydn y Beethoven!) se logra la «abnegación» y el sacrificio de lo sensible, para dejar paso a la representación (cuyo pródromo estético vendrá dado por la poesía). Sólo que aquí se desvanecen simbólicamente tan sólo las «cosas». Es preciso un sacrificio más alto, como ejemplificará la Religión: el del hombre mismo concreto, de carne y hueso.

gencia, pero ahora producido a sabiendas. En el arte se da una autoconciencia que elige voluntariamente embriagarse, dejando que emerja de las profundidades el *«Espíritu en trance»*.[1096] Del arte puede salvarse a lo sumo el «recuerdo» del Espíritu, aprisionado en una forma sensible (una concepción, ésta, más romántica de lo que el propio Hegel quisiera). Pero quien está capacitado para recordar no es ni la obra misma –como es obvio– ni su productor, el artista «embriagado» (y si no lo está, todavía es peor: quiere hacer pasar por arte una alegoría; literalmente, un *aide-mémoire*), sino el contemplador cultivado.[1097] Sólo que éste hace caso omiso de las recomendaciones del artista, a saber: que se fije sólo en la forma, no en el contenido. Al contrario, «traduce» esas formas en un contenido (ya no sensible, sino intelectual): pero ese contenido es a su vez –como no podía ser menos– puramente *formal*, y se queda al ras del «entendimiento»: se trata de un mero juego culto sobre la elección de los motivos, la coherencia de los detalles con el conjunto, la distinción entre las partes, etc. (cf. 8: 280; 227). De ahí no se saca nada de provecho.

VI.4.3.5.4.2 – La devoción de la Comunidad religiosa.

Algo más importante se logra a partir del arte, sin embargo (y bien a pesar del artista y la obra). Transformando audazmente la famosa doctrina platónica de la «escala de las formas»: el acceso, desde la contemplación de las cosas bellas, a los cuerpos bellos, y de éstos a la Idea del Bien, Hegel afirma que: «El arte es, en su verdad, más bien RELIGION.» (*ibid.*). La razón es palmaria: el arte nos enseña a desconfiar de la capacidad de lo sensible y corpóreo para expresar la verdad del espíritu; en el arte no se «contempla» –como cree el griego– una cosa bella, sino que se aprecia la ***autonegación*** de esa misma cosa en función de un contenido interno que hace estallar por todas partes su configuración externa.[1098] Como la «Naturaleza» kantiana, el «Arte» tiene la función en Hegel de anularse a sí mismo en favor del hombre. Análogamente, tampoco la religión consistirá desde luego en la contemplación de bellos cuerpos humanos, sino al contrario: en el sacrificio voluntario de la propia existencia «espiritual» humana (ya no simplemente «natural», como en el Estado), en favor del Espíritu divino.[1099] Por eso es la Religión la verdad del Arte. Este presentaba empírica, fenoménicamente, el momento esencial del Espíritu: la conversación entre dos «Yo» (el infinito y el finito), *por medio* de

---

[1096] La versión –excelente– es de Ripalda (p. 227). El original (8: 279) señala: «der *begeisterte* Geist»; literalmente: el Espíritu convertido en «cosa espiritual»; normalmente, *begeistert* significa «entusiasmado» (a su vez, literalmente: «lleno del dios»). Es claro que Hegel está pensando aquí en el Platón de *Ión* y *Fedro* (el arte como *θεια μανια*, como «locura divina»). El poeta se siente «inspirado», sobrecogido por el dios o la musa, que son los seres verdaderamente inteligentes y volentes; el artista, «en trance», se limita a «tomar nota» y ser la «caja de resonancia» de cuanto se le dicta. Es evidente que esa concepción no puede sino repugnar a Hegel, el gran defensor de la lúcida «subjetividad» infinita y autoconsciente. Otro motivo más para abandonar «Grecia» y, con ella, a cuantos anhelaban volver a ese «reino animal del Espíritu».

[1097] Como a Kant, a Hegel le preocupa ante todo la estética de la «contemplación» o de la «recepción», no el proceso de la producción misma (dejado en las manos del genio, sea para alabarlo como hace el prusiano, o para denostarlo como hace el suabo) ni la obra realizada, la cual no deja de ser un «engaño» para el inculto (pues, como diría Magritte, desde luego es verdad que: «Esto no es una pipa») y un «guiño» para el entendido. En las *Lecciones de Estética*, Hegel hilará desde luego más fino.

[1098] Los intento actuales –tan románticos, en el fondo– de utilizar en las artes plásticas materiales perecederos y hasta evanescentes (hielo, humo, juegos de luz) están presentidos ya en la estética hegeliana.

[1099] La correlación con la esfera estatal es clara (y por eso se afanará Hegel, aquí y en la *Enciclopedia*, espec. § 552, A., por deslindar las esferas política y religiosa). Así como el ciudadano está dispuesto a ofrendar su vida por el Estado, así también el creyente está presto a algo más alto: a ofrendar su propio «Yo» –su inteligencia y su voluntad– en favor de un «Yo» más alto. La Religión es el momento de la máxima *Entausserung* (exteriorización y enajenación) del individuo autoconsciente. Pero por ello mismo no constituye el final de la escala sistemática: es necesaria la reconciliación y compenetración absolutas de ambos «Yo», el divino y el humano. Algo reservado en exclusiva al conocimiento filosófico.

una comunidad[1100], en la que inmora el Espíritu (y ya no a través de una «cosa» refractaria, inadecuada al Espíritu). Así que el complicado silogismo de la Religión sería algo así como: un extremo universal (Dios) que se abaja a singular (A -> E), otro singular (el hombre) que se eleva a universalidad (E -> A), teniendo como *terminus medius* una Comunidad particular, encarnada por un lado en un Estado determinado (y habrá que ver por tanto cómo se las ha con él), pero sabedora de que su propia esencia es puramente espiritual (E -> B <- A; designando E la existencia y A la esencia): una conjunción de puros movimientos o procesos, sin cosa alguna fija (en el arte, la *obra* al menos permanecía estática: por ella pasaba la conversación entre espíritus finitos sobre la base de un contenido espiritual absoluto). En suma: si es verdad que el arte ha de ser una compenetración perfecta de contenido y forma, entonces la Religión es el arte *de verdad*: en ella habla el Espíritu al espíritu, a través de una comunidad espiritual.

El arte tiene ya un contenido religioso (a saber: que el Sí-mismo espiritual sabe de sí mismo, que la autoconciencia absoluta es para –e inmora en– la conciencia finita); pero aún no tiene conciencia clara de ello: sólo lo barrunta. Este prejuicio lleva a Hegel a difuminar las fronteras entre el arte precristiano[1101] y la religión que luego llamará «determinada», previa a la religión *absoluta* o *revelada*: el Cristianismo. Esa determinación, que lastra y dificulta el contacto entre el Espíritu divino y el espíritu humano, puede ser «el terrible poder de la naturaleza», en donde el sí-mismo: la subjetividad, queda aniquilada (y una religión sin libertad no es una verdadera religión) o al contrario, como en la mitología griega, un juego subjetivo puramente superficial,[1102] una ocasión de comunicación a través de bellas imágenes, cuyo fondo sería lo ignoto y amorfo: la *moira* o destino. En cambio, el «fondo» de la religión absoluta es el *saber*, y el saber de sí mismo: «*es lo profundo, que emerge a la luz del día*: esta profundidad es el Yo, el cual es el Concepto, el puro poder absoluto.» (8: 281; 228).[1103] Esto implica, evidentemente, que en la religión (considerada filosóficamente) no puede haber misterios, es decir:

[1100] El alemán distingue claramente entre «comunidad religiosa» (*Gemeinde*; si el término no se usara hoy con otros fines, quizá no tan distintos en el fondo, habría que hablar mejor de «comuna»), «comunidad política» (*Gemeinschaft*) y «sociedad» (*Gesellschaft*). En la *Gemeinde*, lo «mío» (*mein*), o sea: el credo común (y no una mera forma vacía, como en el arte), está concretamente realizado en la intimidad cordial de cada creyente. En la *Gemeinschaft* (como se aprecia por la terminación), en cambio, el término medio –el contenido– es la Ley, vista como una abstracción por parte de los ciudadanos: sólo son concretos los extremos, el Gobierno y el Pueblo. En la *Gesellschaft*, por fin, la asociación es meramente externa y mecánica, en función de las posibles ganancias, como satisfacción de necesidades naturales. Por la primera cabe perder la vida «política» (morir al mundo en el mundo), para que se mantenga el Espíritu en su comunidad; por la segunda, la existencia física, en pro de la conservación del Estado; por la tercera, sólo las propiedades, en favor de la competitividad social. En cada nivel juega la «astucia de la razón», para preservar lo más alto a costa de lo más bajo y, por ende, «natural».

[1101] El estatuto del arte cristiano, «moderno» es un problema de difícil resolución para un perplejo Hegel. En Jena, incluyendo la *Fenomenología*, casi parece como si se negara entidad independiente al arte de la modernidad. Pues si éste es «edificante», está de más (como conviene a la iconoclastia luterana); y si es una alegoría, un juego del entendimiento, también lo está (es una suerte de acertijo o enigma que no engaña al espíritu cultivado: al ver en una cuadro a una opulenta mujer desnuda guiando un carro, «sabemos» de inmediato que ella es la representación de la *Fortuna*, por ejemplo; pero si ya entendemos qué significa la «fortuna», ¿qué necesidad hay, de nuevo, de imagen sensible?).

[1102] En esta etapa, Hegel parece seguir preso del prejuicio ilustrado, según el cual los griegos estarían en el secreto de que los dioses representados no son sino exteriorizaciones de pasiones humanas, de manera que no los tomarían realmente en serio.

[1103] Casi la misma formulación encontramos al final de la *Fenomenología*, pero para referirse al *saber absoluto*, exclusivo de la filosofía; hablando de la secuencia del reino de los espíritus, dice en efecto de aquélla que: «Su meta es la revelación de la profundidad (*Offenbarung der Tiefe*); y ésta, *el concepto absoluto*.» (9: 433; Roces, 473). Una prueba más del conflicto –en Hegel, nunca del todo resuelto– entre la religión y la filosofía, por lo que toca al cierre del Sistema. Renovando el «averroísmo» al que ya hemos hecho alusión, ulteriormente

«verdades» inaccesibles a la razón. El entendimiento llama «misterios» a la verdad –tenida por inefable– que no es meramente racional (pues racional, o al menos razonable, lo es «todo», como ha intentado probar justamente el despliegue del Sistema), sino que es la Razón misma *in actu exercito:* en el acto de reconocerse a sí misma. Y ese reconocimiento es el Espíritu.

Ahora bien, en la religión se reconoce la Razón a sí misma *en* la conciencia finita (en el pensamiento, no en la simple realidad, que ya en el Estado ha quedado sometida y subordinada al pensar). Ella, la conciencia, sabe que el ser y la esencia son uno y lo mismo. Y llama a esa Mismidad (a ese Sí–mismo): Dios. Ese es el contenido de la conciencia cristiana, lo que colma y plenifica a ésta. El Espíritu, en la conciencia, es lo que denominamos «Dios». Ahora bien, ese Dios es por lo pronto la esencia del puro pensar (el universo del discurso, diríamos) *de* la conciencia misma. En cuanto tal, esa Esencia –por la cual y en la cual pensamos– es eterna y trascendente (es el Padre Eterno, en una palabra). Entiéndase aquí «trascendente» en su estricto sentido verbal: la Esencia (el Padre) no es una Cosa (aunque fuere la suprema, el *ens summum)* que está permanentemente «más allá» del mundo, sino que *al presente* se está «retirando» permanentemente del mundo: es el Pasado del Presente, como si dijéramos. «Necesita» del Presente, del mundo, para retirarse y hundirse en sus profundidades. Por lo tanto, su Trascendencia implica Creación: en el fondo, se trata de un movimiento antitético que se da *en el acto*. Dios, como Esencia, es el retirarse y retraerse del mundo, el cual queda *eo ipso* «dejado de la mano de Dios». El mundo y Dios parecen ser recíprocamente *lo distinto de sí:* «Dios, la esencia de la conciencia pura, se torna en *(wird sich)* otro, el cual es el mundo.» (8: 282s; 230).[1104] Pero esa reciprocidad es aparente (en su fijación consiste

---

intentará reconciliar ambas esferas reconociendo que la religión es para todos, y la filosofía (¡pero la filosofía *de* la religión, ya que ella –como «ciencia» más alta– engoba a todas las demás!) sólo para unos cuantos elegidos, a los que confiere sin embargo inequívocamente –para mayor paradoja– dignidad y estatuto religiosos. Dice de ellos (de «nosotros»: el gremio de los filósofos) que constituyen: *eine isolirte Priesterschaft*, «un estamento sacerdotal aislado» (Ms. de 1821 sobre la *Religión consumada*, *ad fin*.; Ferrara, III, 94).

[04] Esta difícil doctrina debe ser examinada con cuidado, para evitar tachar a Hegel –como a menudo se ha hecho, ya desde Schelling– de *panteísta*. El mundo no es Dios, sino «lo otro» de Dios. Pero, al ser la Esencia eterna Sí–mismo *(Selbst)*, el mundo es entonces «lo otro de sí mismo», es decir, a su vez: el Sí–mismo *alienado*, exteriorizado. Hablando figuradamente, el mundo, la Naturaleza, es la «locura» de Dios mismo, su propio *estar–fuera–de–sí* (tal es, como sabemos, la definición hegeliana de la Naturaleza). Pero aún es preciso forzar más la paradoja: puesto que Dios consiste en exteriorizarse (recuérdese: «la esencia tiene que aparecer», tiene que hacerse *Erscheinung* o fenómeno»), el resultado de esa exteriorización es justamente lo inverso de ella, y por tanto un quedarse y «reconcomerse» *dentro de sí*, en su interior. La Naturaleza (al contrario del Espíritu, que es «difusivo de sí», consiste en entregarse y donarse) no sale de sí misma. Y ésta es justamente la contradicción dialéctica de todo lo natural: ser a la vez dentro de sí *(in sich)* y estar fuera de sí *(aussersichseyn)*. La Naturaleza hegeliana es puro *frenesí*. De ahí los continuos cambios, el carácter «proteico», serpentino de la Naturaleza: cambian y se mudan constantemente sus configuraciones, sin dejar de ser ella misma, o sea: pura *superficie* sin profundidad (no hay nada «dentro» de la Naturaleza: su interior, su *Insichseyn*, consiste en desparramarse). Y eso es justamente el *mal (das Bose:* el término remite a una raíz que significa «estar hinchado»; figuradamente: «darse aire» o «importancia», sin tener fuste alguno; cf. ingl. *bossom*, «pecho»). Adviértase, con todo, que la Naturaleza *no* es el mal (como tampoco lo era en Kant). El mal es la complacencia puramente *espiritual*, consciente y voluntaria, por la cual un sí–mismo, un «yo», elige permanecer dentro de sí *(in sich)* y obrar solamente en propio provecho *(para sí)*, en lugar de entregarse a lo demás y a los demás. Sólo que esa elección es una locura que lleva dentro de sí su propio castigo: eso que se elige es literalmente «nada», pura vacuidad, ya que sólo puede serse de verdad en sí *en lo otro de sí* (tal es justamente la libertad). De modo que el mal consiste en confundir la Naturaleza –que es el campo de *dominio* del Concepto, del puro pensarse a sí mismo en lo otro– con el Concepto mismo: «la Naturaleza, volcada *(umschlagt:* catastróficamente invertida, F.D.) en el Concepto es el *mal*, el ser *para sí*, frente a la Esencia que es *en sí (an sich)*.» (8: 283; 230). ¡Pero la inversa es entonces, también, necesariamente verdadera! A saber: el *bien* consiste en realizar lo esencial, en exponerlo (y exponerse) en y como lo natural (la libertad se prueba en las obras: una doctrina ya presente en la tercera antinomia kan-

en cambio el mal): Dios se distingue activamente de sí mismo como el mundo. Pero éste no es a su vez un *acto de distinción* (porque el mundo, en el fondo, no es Sí–mismo, y por tanto mal puede distinguirse *de sí*)[1105], sino sólo *lo distinto* (un participio pasado sustantivado, pasivo) de Dios. Esa oposición no puede ser salvada pues por parte del mundo (ni siquiera ha sido producida por él; él es el resultado de ese acto de distinción de sí).

Es obvio: el mundo, desde él mismo, no es la Creación, sino el conjunto de lo creado. Pero, desde la Esencia–Dios, el mundo sí es *la* propia Creación, la posición en la Existencia *de* Dios (en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo). Sólo en el mundo *existe* Dios. Esto es lo que la fe llama «Encarnación», y que el entendimiento tiene por imposible y absurdo. Y sin embargo, se sigue coherentemente de las premisas hegelianas. Dios no es sin más el mundo, sino la *realidad efectiva* del mundo: aquello que lo hace ser, y en donde Dios mismo se ex–pone y da *su* ser (todo ser efectivo es *para otro*, y sólo se recoge y reconoce a sí mismo en esa donación de sí). La fe llama a esta Existencia de Dios: el Hijo (Hegel evita por lo común esas expresiones, demasiado ligadas a la esfera familiar). Como si dijéramos: la «Existencia» de verdad[1106] es la presencia de Dios en y como mundo. El mundo, por sí solo,[1107] no hace acto de presencia, sino que está «de

---

tiana de *KrV*). Y si la Esencia es absoluta, el Bien consiste en devenir justamente lo otro de sí: en hacerse mundo, esa «oquedad» o vacío, la caja de resonancia del Espíritu. Por eso, sigue Hegel: «[la Naturaleza] es empero, a la inversa, igualmente la esencia *que es ensimismadamente (ansichseyende)*, es decir, DIOS EMERGE EN la Naturaleza: como [algo] *realmente efectivo*; todo más allá ha huido.» *(ibid.)*. O sea: Dios no es la Naturaleza, sino Aquél que la *hace presente*: Él es su *realidad efectiva*, el que la pone *en efecto y en el acto*. Dios es[tá en] *su* Creación. ¿Dónde, si no? Y a la inversa: la naturaleza es la propia *distinción* de Dios. Pero al distinguirse de sí mismo trasciende su propia Esencia. Él es la *distinción de la distinción*, consiste en distinguir de sí mismo su propia distinción, o sea: en trascender su eterna trascendencia solamente esencial y hacerse *carne*, existir. Dios es el *acto* de lo creado, y no lo creado mismo, «suelto» de sí (ese «andar suelto»: una ilusoria separación de ese purísimo movimiento, como si el producto pudiera desgajarse de la producción y tener vida propia, para sí, hace en efecto de la Naturaleza una cáscara vacía, una oquedad engañosa que, tomada por una conciencia enajenada como si fuera la verdad, se convierte en un mundo malo... para esa conciencia, no de suyo –*an sich*–: de suyo, como acabamos de leer, la Naturaleza es la manifestación o *Erscheinung* de la Esencia–Dios: es la «gloria» –*δοξα*, aparición– de Dios).

[1105] Todo el misterio del mundo parece estribar en esto, según Hegel: en *el fondo* («fondo» es a la vez «fundamento»–y–«razón», y «profundidad» que se hurta a toda *ratio*; recuérdese el *Freiheitsschrift* de Schelling), en *esencia*, el mundo no es el mundo (nada es la misma cosa que ella misma; ni siquiera la «nada»): el mundo es *esencialmente* Dios. Y al mismo tiempo y en el mismo respecto: el mundo es la existencia externa *(Daseyn*, todavía no *Existenz)* de Dios. Esto es lógicamente, o sea para el entendimiento, una contradicción. Pero la dialéctica hegeliana no es justamente sino la puesta en claro, el tomar conciencia de las contradicciones en que cae el entendimiento; y el pensamiento especulativo, su resolución racional: «Dios es la esencia del mundo» = «El mundo es la existencia de Dios». Estas proposiciones dicen lo Mismo, y son tan intercambiables como mutuamente irreductibles. Las dos se necesitan y copertenecen, formando una única «proposición especulativa» (hablaremos más adelante, al examinar la *Fenomenología*, de esta extraña proposición dual y a la vez única).

[1106] *Existenz*, no *Daseyn*. *Existenz* es la plena determinación y ex–posición de la esencia (por ejemplo: los ciudadanos autoconscientes y libres son la Existencia del Estado, el cual es a su vez la esencia de aquéllos, el saberse a sí mismos en el Estado). *Daseyn* (que vertemos normalmente por «existencia», para evitar expresiones tan malsonantes como confundentes: «ser–ahí», p.e.) significa en cambio «ser con una determinación», con una negación que afecta a algo como desde fuera, incomprensiblemente. Todo ser natural «existe» *(ist da)*: «se deja ser», en lugar de ser de verdad. Solamente el ser libre y autoconsciente «Existe» *(existirt)*: es o descansa en su propia verdad. Otro ejemplo hegeliano: el *tiempo* es el *Daseyn* (la existencia óntica, externa, alienada) del Espíritu; en cambio, el *fin* subjetivo (todo lo que el hombre se propone, con sentido y sabiendas) es la *Existenz* del Espíritu.

[1107] Algo que es por demás una mera abstracción: no hay mundo por sí solo, pues lo distinto es siempre distinto *de algo*. Dentro del mundo, las cosas son distintas unas de otras (y coinciden al menos en esto: en distinguirse mutuamente). Pero el mundo, en su integridad, no puede ya ser distinto a algo semejante a él, sino a lo que se distingue absolutamente de él como su fundamento (y como fundamento del distinguirse unas cosas de otras, que es en lo que consiste el mundo). El mundo es algo *absolutamente distinto* al acto de *distinguirse absolutamente del mundo*, o sea: a Dios. Él no es en cambio «distinto de sí», sino que su Identidad consiste en

cuerpo presente». Para ello ha de ser animado, vivificado; *pero desde dentro*. Y ha de serlo porque implícitamente *(an sich)*, en el fondo (y no de por sí), el mundo procede de Dios; más aún: es la revelación de Dios.[1108]

Por tanto –y utilizando esta vez términos schellingianos– no basta con que Dios sea el *Alma del Mundo* (eso lo es de siempre el Hijo eterno), sino que ha de hacerse él mismo «mundo», o sea: «que *Dios*, *la Esencia absoluta que está más allá*, *se ha hecho hombre:* este [hombre] *realmente efectivo.*» (8: 282; 229). Ahora bien, en cuanto «mundo», está sometido al destino propio de todo lo natural, y ha de morir. La diferencia, esencial, es que él (este hombre concreto: Jesús, que es en esencia Dios) lo *sabe* y lo *quiere*. Más alta que la realidad efectiva está la *libertad*. Y la libertad suprema consiste según Hegel en hacer donación de la propia realidad en favor de otras.[1109] Ahora bien, esta realidad efectiva que habitaba entre nosotros, al superar libremente su condición (se libera *de* la carne y se «libra» *para* nosotros), se hace disyunta. Lógicamente, se convierte en un juicio infinito. De un lado queda el lado «natural» como algo que pertenece irremisiblemente al *pasado* (Cristo no volverá a morir[1110]; ahora nos toca a nosotros). Del otro, sigue viviendo, mas no como «este Yo», sino de un modo universal (la autonegación de un singular es ya la universalidad), o sea: como «Espíritu de la comunidad.» *(ibid.)*. Esta es la más alta Presencia de Dios en y como mundo: Dios está presente como Espíritu en la comunidad de los fieles (no en otro mundo).[1111] Sólo que esa

---

su acción de distinguirse de sí. Sólo por ello puede ser Dios a la vez Uno y Trino: «Esencia eterna, Hijo y Espíritu, aquí (en la pura conciencia, F.D.) todos la misma Esencia (el mismo ser, en mejor castellano; F.D.); no está puesta la diferencia, [sino] la indistinción *(Gleichgültigkeit)* del ser *(Seyn)* inmediato.» (8: 282; 229). Pero esta indistinción es puramente pensada, y se mueve tautológicamente en el interior de la Esencia divina (es la llamada *generatio intratrinitaria)*. Si Dios quiere existir (y *tiene que* existir: eso es lo que separa fundamentalmente a Hegel y a Schelling, como veremos), no le basta con hacer el mundo; Él mismo tiene que hacerse mundo, ha de encarnarse realmente.

1108 Por eso hablarán Hegel y Schelling de religión «revelada» *(geoffenbarte)*. No sólo porque nos haya sido revelada (de una manera pasiva, como en el Judaísmo o el Islamismo), sino porque sólo ella afirma que Dios *se* ha revelado a sí mismo en nosotros y como uno de nosotros, que se ha hecho manifiesto a sí (y por ende, a toda conciencia de sí) en lo otro de sí. Sólo el Cristianismo afirma que Dios fue (o tuvo su *Daseyn* como) un hombre (Jesús), y que «existe» *(existirt)* como Hombre (como la *Gemeinde* o comunidad religiosa). Y no sólo por defecto, o como un castigo enseguida subsanable por una *apoteosis*, sino porque, si la existencia *(Daseyn)* de Dios es el mundo, la Existencia de Dios *(Existenz)* es el Hombre. Dios no existe como Dios (nada existe como sí mismo; eso sería un hablar vacío y sin sentido): Dios existe como Hombre.

1109 Las cuales, si son de verdad *realidad efectiva*, y no mera existencia externa, natural, han de aprender a sacrificarse. Dios vino al mundo como Hombre para enseñar a cada hombre no solamente a aceptar su propia muerte (a la naturaleza le da igual que la aceptemos o no: en todo caso, hemos de morir), sino a *ofrendar* la vida por algo más alto. Y esa Religión es por ende la *verdad* del Estado. También él enseña a morir para asegurar, no sólo la existencia natural de los demás ciudadanos, sino su propia consistencia como Estado (su razón de ser: la «razón de Estado»); la Religión, más alta, enseña a morir no sólo para asegurar esa consistencia –y, *a fortiori*, la existencia de los semejantes– sino para asegurar la consistencia del Todo, del Mundo como Historia Universal (la «Razón en y de la Historia»). Tal es la concepción que el Hegel jenense tiene de la Religión. *Morir al mundo es conservar el Mundo* (en cuanto subordinado al Espíritu y manifestación de éste): tal es la contradicción suprema y, a la vez, la extraña doctrina hegeliana de la *redención*.

1110 Ya está muerto. Es más: en su Resurrección, sigue *muerto* (muerto respecto a su propia carne). Ni siquiera Él (ni desde luego nadie) puede librarse de asumir su propia muerte, conservándola así en un nivel más alto. En el seno del Amor infinito está el dolor infinito del desgarramiento. De lo contrario, la muerte de Cristo habría sido un mero trance, un expediente. Quien sale de la muerte la lleva consigo para siempre. Es su marca y distinción, como se aprecia en la admirable *Trinidad* del Greco.

1111 Aquí, y en general, Hegel elude hablar de la Segunda Venida del Hijo (y por ende, del fin del mundo). Seguramente no es aventurado decir que, para él, esa creencia sería puro fanatismo. Como Espíritu de la Comunidad (como Espíritu Santo), Dios está ya haciendo eterno acto de presencia en el mundo, o sea: en el tiempo. Una nueva contradicción, que sólo se resolverá si acertamos a comprender la eternidad, no como algo estático que está más allá del tiempo (¿qué sería entonces eso, sino *puro espacio* sin contenido?), sino como *lo que se distingue activamente* del tiempo, o sea como: «el pensamiento del tiempo». (8: 287; 233).– Hablando

Gemeinde, por espiritual que sea, tiene su existencia en hombres concretos, también ellos desde luego mortales, que *creen* en Cristo–Jesús y *conocen* su doctrina. Por el lado, pues, de la Comunidad, se presenta una nueva escisión: los fieles no pueden dejar de anhelar la presencia viva de Jesús (es como si se negaran a reconocer su muerte): viven realmente en el pasado y desean que se cumpla el futuro. No saben vivir en el presente del Concepto, sino en la representación (*Vorstellung*).[1112] Así que se repite aquí, espiralmente, la gradación del espíritu efectivo: Cristo es nuestro Hermano, y la Iglesia nuestra Madre espiritual. El lado «natural» de la representación remite a la *familia*. En cambio, por el lado del contenido de la Religión (su *Credo*) es ya infinito y absoluto. Así pues, análogamente: «Este Espíritu universal, o sea el Espíritu de la Comunidad, es el *Estado de la Iglesia*.» (8: 283; 231). Y de la misma manera que las familias no se adecuan perfectamente al Estado, así tampoco la forma «familiar» (nunca mejor dicho) y representativa de la Iglesia (que apela a sentimientos de amor, a identificación con un hombre concreto muerto y resucitado, etc.) se adecua a ese contenido. Como si dijéramos: la Iglesia como «Familia» no está a la altura de la Iglesia como «Estado».[1113] Por eso: «en la representación comunitaria el Espíritu se escapa más allá del Sí–mismo de la Comunidad, bien lejos de ella: aquel saber inmediato y esta alteridad (*Andersseyn*) no están unidos.» (8: 284; 231).

Dos maneras tiene la Iglesia de restañar esa herida, por la que se desangra (¿cuándo vendrá de nuevo el Mesías?, ¿cuándo se reconciliarán carne y Espíritu, o sea: cuándo será por fin el Fin del Mundo?). La primera, falaz y fanática. La segunda, correcta pero insuficiente. Por un lado, puede olvidar que su base «natural» es el Estado (la Comunidad no vive en otro mundo, sino que descansa en la comunidad política, en la *Gemeinschaft*) y empeñarse en imponer sobre la tierra lo eterno (que la Iglesia llama: el Reino de los Cielos)[1114] como si de una dominación externa se tratara, «contra la realidad del Estado». A este fanatismo opone Hegel una fría sentencia, que ya no puede escandalizar: «justamente *la realidad efectiva del Reino de los Cielos es el Estado.*» (*ibid.*). Esa es ya la reconciliación. No hay otra, en el nivel de la (filosofía de la) religión. Pero por otro lado, cuando los fieles toman conciencia de que su existencia consiste en ser ciu-

---

coloquialmente, Hegel no consideraría como fiesta suprema cristiana la Natividad, ni la Resurrección ni la Ascensión, sino... *Pentecostés*.

[1112] Toda «representación» (lo que nosotros llamamos habitualmente «concepto»: «mesa», «justicia», «bondad», etc.) pertenece al entendimiento, y está por ende ligada (por remotamente que sea) a un *referente* externo a ella misma (a eso se alude en lógica cuando se habla de la *extensión* del concepto). No es pues pensar *puro*, ni por defecto (como sería el caso de las partículas formales lógicas, vacías por completo de contenido), ni por plena concreción (como es el caso del pensar hegeliano: forma absoluta que, precisamente por ser absoluta, pretende incluir en sí y para sí, por autonegación y asunción –*Aufhebung*– de todo lo finito y determinado, la Integridad del contenido; no tiene pues un «referente», sino que es *autorreferencial*).

[1113] Dicho brutalmente: para Hegel, el cristiano no sabe vivir *como si* estuviera ya muerto; por eso se angustia y afana por morir (teresianamente: «muero porque no muero»), en nombre de una Vida más alta. Para Hegel, en cambio, no hay Vida más alta (sería inútil buscar en él una defensa de la inmortalidad del alma que fuera más allá del spinozista: *sentimus experimurque nos aeternos esse*... en el Pensar). El filósofo, en cuanto tal, *ha suspendido su vida en la presencia eterna del Concepto*. Vive como si ya de siempre estuviera muerto (una vuelta de tuerca más, quizá exasperante, a la paradoja kantiana del hiperestoico, que disgustado de la vida sigue viviendo en ella por puro deber; pero el filósofo hegeliano no sigue viviendo por deber, sino que subordina su vida al puro pensar objetivo de lo que es, incluyendo en ello el pensamiento de su propia vida).

[1114] No puede descartase que haya aquí una autocrítica a los ideales de juventud. En el Consistorio de Tubinga, los tres amigos creían en una «Iglesia invisible» que habría de venir, realizando joaquinitamente –por medio de una Revolución más alta que la meramente política, pero a través de ésta– *el Reino de Dios sobre la Tierra* (la famosa consigna kantiana). Ahora, en el torbellino de las guerras de liberación contra Napoleón, Hegel ha enfriado considerablemente sus antiguos ardores. La utopía escatológica conduce a la crueldad y al derramamiento de sangre (*caveat* contra los románticos).

dadano[1115], o bien, objetivamente: saben que la realidad efectiva de la Comunidad (*Gemeinde*) es la comunidad política, ambos extremos se funden por compenetración, y surge algo más alto que Iglesia y Estado: el Espíritu del Pueblo (*Volksgeist*)[1116]. En este Espíritu, la Iglesia (exteriorizada como «conciencia colectiva») representa el lado del pensamiento, y el Estado (interiorizado como «base natural de subsistencia») el lado de la existencia. Pero incluso en este caso queda incompleta la reconciliación: el Espíritu del Pueblo es siempre particular, determinado. «Dios» es en todo caso *su* Dios; el pensamiento, *su* propia manera de pensar; la realidad, *su* realidad. Y de todas formas, esa –parcial– reconciliación se ha hecho desde el respecto *esencial*. Falta el sacrificio de lo «natural».

Ese sacrificio fue ya realizado una vez, y para siempre, con la muerte del «hombre divino»; ahora, en la comunidad, la ofrenda ha de hacerse universal: tal es el sentido del *culto*, y del culto máximo: la Eucaristía. Sin embargo, esa universalidad logra elevar ese hecho concreto (la Cruz) a mera «representación para la conciencia» (8: 283; 230). La ingestión del pan y del vino «recuerda» a la Comunidad que los fieles (al igual que un día hiciera Cristo) han de renunciar a su «ser–para–sí», a su «inmediata naturaleza», y ver en ella el mal.[1117] Pero, aun concediendo que en el momento de la comunión se produzca la unión del Espíritu infinito y el finito, sellada por la destrucción de algo físico y la enunciación al mismo tiempo de la palabra (ese elemento sensible–insensible), esa unión sigue siendo imperfecta por el lado formal: la Esencia, el infinito saber de sí mismo, está vinculada por el lado humano a la *devoción*, es decir a la *confianza* que una persona deposita en la Persona divina. Lo que el comulgante sabe de sí es sólo la certeza de *su* devoción, sin haberse elevado a la autoconciencia del universal: «La *devoción*[1118] se sabe

---

[1115] Recuérdese, en todo caso: la autoconciencia (unión de inteligencia y voluntad) es más alta que la existencia, de la misma manera que la libertad (el lado objetivo de la autoconciencia) es más alta que la realidad efectiva. De lo contrario, todo el planteamiento hegeliano queda tergiversado y se empieza a hablar de «divinización del Estado» y de tantas cosas más.

[1116] El Hegel maduro abandonará esta concepción, que podría llevar a un politeísmo (propio del relativismo cultural: cada Espíritu del Pueblo tiene su Dios), a una teogonía (un mismo Dios va pasando por distintos Espíritus del Pueblo) o a una teocracia chauvinista (hay un Espíritu del Pueblo, y un Dios, que son los verdaderos; los otros son meros remedos, y han de ser eliminados). El *Espíritu del Pueblo* encontrará su lugar sistemático, enciclopédico, en el último nivel del Espíritu Objetivo (la transición, por la guerra internacional, del Estado a la Historia Universal: por lo tanto, muy por debajo de la Religión, en vez de ser su desenlace). Como ya se señaló anteriormente, en el Hegel berlinés ha de entenderse el Espíritu del Pueblo como un determinado estadio de *civilización* (por ejemplo: la era de la tecnociencia, o de las comunicaciones, etc.): ni siquiera de Cultura, pues ésta es universal –propia de la cooperación entre Arte, Religión y Filosofía–, y es no sólo transnacional sino transtemporal: la Cultura, al contrario de la Civilización, sabe integrar el pasado en el presente y respetar la diversidad interétnica (de la que vive, y en la que se basa). Por la Civilización hay guerras: los Estados que se autodenominan «civilizados» ponen bajo su dominio –político, militar o económico– a los pueblos «primitivos» (ahora denominados eufemísticamente «naciones en vías de desarrollo»). Por la Cultura quedan refrenadas las guerras o al menos se palía en lo posible su carácter cruento. No sería descabellado decir, en términos hegelianos, que hoy muchas Organizaciones No Gubernamentales encarnan mejor a la Cultura que los Organismos Internacionales, atentos tan sólo al formalismo de un «Espíritu del Pueblo» tendencialmente planetario. Aunque no hay que hacerse demasiadas ilusiones: así como la Iglesia–«Estado» puede utilizar el lenguaje sentimentalmente concreto de la Iglesia–«Familia» para imponerse sobre familias y Estado, del mismo modo pueden algunas ONG (en cuanto sectas encubiertas) servirse del lenguaje sentimentalmente abstracto de la «moralidad» (la conexión directa de la conciencia individual con la de la Humanidad, más allá de toda frontera, etc.) con el fin de «parasitar» Organizaciones Internacionales y Estados.

[1117] Adviértase que, mientras en el arte la comunicación espiritual es imperfecta (deja incólume a la obra en su coseidad, aunque el ascenso en la escala estética va haciendo desaparecer esa materialidad, en el mejor de los casos la obra –musical o poética– ha de ser *interpretada*, o sea: repuesta en lo natural), en la religión se destruye *físicamente* algo material (*manducatio*), aunque esa destrucción sea *símbolo* de una destrucción más alta, propiamente humana (pasada: la muerte en la Cruz) o futura (la propia muerte).

[1118] Orig.: *Andacht*. Hegel juega aquí con dos sentidos, que en la traducción se pierden. Coloquialmente, *seine Andacht halten* significa justamente: «ir a confesar y a comulgar» (cumplir con la devoción). Etimológicamente,

a sí misma en la esencia.» (*ibid.)*. Ese momento, como los demás actos religiosos, es además algo *inmediato*; la irrupción de lo eterno se da en un punto temporal (por eso es necesaria la renovación regular de la ceremonia). Tiene en suma la forma del *acontecer* (*Geschehens*) [1119] Cada comulgante *siente* estar unido en ese instante a la Verdad: pero no puede elevar ese sentimiento personal al Concepto. Sólo puede *asegurar* que él ha logrado esa *communio* (cf. 8: 286; 232).

VI.4.3.5.4.3.– La Ciencia absoluta.

Las dos páginas finales de la *Filosofía del Espíritu* de 1805/06 son de una densidad y dificultad extremas. De una manera simplemente programática esboza al inicio Hegel la lógica operante en el Sistema : 1º) *Filosofía especulativa*, con sus momentos: ser, devenir otro, relación, vida, conocer, saber sapiente, saber del Espíritu acerca de sí;[1120] 2°) *Filosofía de la Naturaleza*, con tres momentos: enunciado de la Idea en las figuras del ser inmediato, concentración de la naturaleza dentro de sí (el mal), y génesis del Espíritu; y 3º) *Filosofía del Espíritu*: como de pasada, ofrece aquí Hegel una concisa y pregnante definición del Espíritu: «el Concepto *existente (existirenden) como* Concepto.» (8: 286; 233).[1121] Este desdoblamiento de lo Mismo supone la escisión entre el Concepto singularizado como Inteligencia y la Sustancia universal de éste. El proceso de reconciliación de esta disyunción pasa por los distintos niveles de *sacrificio* ya conocidos: la renuncia a la singularidad y, a la vez, la particularización del universal dan realidad efectiva al Espíritu como Pueblo, el cual por un lado se hace «artificialmente» una segunda «naturaleza», espiritualmente «producida» (*hergestellte*)[1122] sobre la base de la primera, física (es el lado objetivo de la reconciliación), por otro lleva al sacrificio de sus miembros: cada uno de ellos enajena y sacrifica su propio «ser–para–sí» en favor del Todo (lado subjetivo de la reconciliación).

La filosofía es el saber de este triple círculo, y de su intrínseca correspondencia y mismidad. Para el filósofo, la reconciliación está ya cumplida, a través del sacrificio: *consummatum est*. No espera otro mundo ni desplaza el goce de la reconciliación al futuro.

Andacht remite a *andenken* («rememorar»: *pensar en* alguien a quien se echa de menos, p.e. en un difunto), como un estadio superior a la memoria (*Gedächtnis*) pero inferior al pensamiento (*Denken*). Obsérvese que todos estos términos tienen la misma raíz.

[1119] De todas formas, este acontecer no es un suceso más, sino justamente un *acontecimiento*, en el que se rememora y renueva la fundación y apertura de la *Historia (Geschichte)*.

[1120] La denominación de «filosofía especulativa» es seguramente indicio de que ya por entonces (en pleno proceso de redacción de la *Fenomenología)* había abandonado la distinción entre Lógica (dialéctica solamente negativa) y Metafísica (especulación). La negatividad es ahora inmanente: es la dialéctica de las determinaciones lógicas la que va haciendo emerger progresivamente (por contradicción interna) la verdad especulativa, que desemboca en el saberse el Espíritu a sí mismo. Con todo, la mención misma del «Espíritu» (y no, como hará inmediatamente después, de la «Idea»: un claro signo de vacilación, no sólo terminológica) dentro de esta «lógica metafísica» deja entrever que Hegel sigue aquí fiel a las concepciones de 1804/05.– Hegel no desarrollará nunca ese esquema, operativo como lógica subyacente en las escansiones de la *Fenomenología*.

[1121] El Concepto es la perfecta *comprehensión* subjetiva de toda determinación lógica: toda dicción posible, recogida y asumida a través de la contradicción, *del* Yo (en el doble sentido del genitivo: en su decir, el Yo tiene y es el Concepto). Ahora bien, este Yo conceptual no es una mera cláusula lógica (como era la unidad sintética kantiana) ni una autoconciencia vacía, que sólo «debe ser» (como el «Yo» de Fichte), sino que como Esencia de toda realidad, se «vacía» en lo otro de sí como existencia externa *(Daseyn)* o Naturaleza, para reconocerse a sí mismo en su propia alteridad. Cobra así *Existenz* (existencia objetiva, fundada: tal es su «finalidad») y se comunica consigo mismo a través de la negatividad de su *Daseyn*. Esta definición levantará enseguida el problema de la relación entre la intuición de lo ónticamente existente (el tiempo) y la de lo existente reconciliado con su esencia (la eternidad).

[1122] Es interesante observar que Hegel emplea aquí un término típicamente industrial: la lógica del Espíritu es una lógica de la *producción* (p.e.: «In Deutschland hergestellt» es el típico marchamo: «Producto Alemán»).

Aquí y ahora *conoce* el Yo singular al Absoluto[1123] (conoce en efecto este purísimo movimiento dialéctico de destrucción de todo lo particular e infinito en que consiste el Absoluto: es la autotransparencia del movimiento en la conciencia filosófica). Los rasgos con que presenta Hegel este autoconocimiento del Absoluto recuerdan fuertemente a la *unio mystica*[1124]: lo que al final *se* comprende (y comprehende a lo otro como siendo sí mismo) es algo *inmediato*, de modo que, aunque Hegel no use el término, al final del camino se da la *intuición intelectual*, que Schelling admitía como inicio. Del mismo modo, lo que en Fichte era mera propuesta (desplazable dialécticamente *in indefinitum*) se muestra aquí como resultado: el Absoluto es el «Yo absoluto», la emergencia a la luz del *terminus medius* entre lo singular y lo universal. La inmediatez inicial ha sido restablecida, pero ahora brilla en toda la intensidad de sus articulaciones, asumidas en esa pura intuición (8: 286; 233). La verdad del Espíritu es el despliegue absoluto de la primera definición del Ser: *einfache Beziehung auf sich*, simple autorreferencia. Realmente, del Espíritu como Absoluto no puede decirse ya nada, salvo por alusión retrospectiva: Él ya era –y ahora, el filósofo lo sabe– conciencia sensible inmediata y el opuesto de ésta: lo ente; era naturaleza y era saber de sí. Y más: «El es su propia *obra de arte*, *que descansa en sí (ruhendes)*», en su doble respecto natural y espiritual: el *Universo* y la *Historia Universal* (8: 287; 233). En este repliegue absoluto, la propia filosofía deja de ser contemplación de algo ajeno (es «filosofía» sin más, ya no filosofía *de* la naturaleza o de cualquier otra cosa), se desprende de este ser–para–lo otro (y en esta enajenación de su propia enajenación deja de ser filosofía para convertirse en Ciencia) y retoma al inicio, a la conciencia inmediata, pero ahora *de verdad*: ya no hay tampoco conciencia *de*... (ni siquiera, conciencia *de sí*). No por previsible deja de sorprender el resultado: *Sie ist so Mensch überhaupt*, dice Hegel: «Así es ella (la filosofía, F.D.) hombre en general» (*ibid.*). Al fin, ése era el ideal alentado por toda la Era de la Crítica: la identificación sin restos del hombre y la Humanidad. Sólo que esta identificación no es ya una mera abstracción formal o moral, sino algo concreto, sabido aquí y ahora: «y como el punto del hombre es, el mundo es: y como el mundo es, el hombre es.» (*ibid.*). «Dios» –si queremos seguir usando ese nombre– es ese movimiento cerrado en sí, esa *entelécheia* de identificación de opuestos lógico–naturales. En esta intensísima «puntualidad» está incluido *todo el tiempo, al instante*.

Pero esto suscita una última –y casi invencible perplejidad–: ¿qué relación hay entonces entre «tiempo» y «eternidad»? O dicho de otro modo: «¿Qué ha habido antes de este tiempo?» (*ibid.*). Adviértase que Hegel dice «este» tiempo, no el tiempo en general. Pues el tiempo en general es una abstracción, la intuición *vacía* del proceso dialéctico: el Espíritu que, en la conciencia, se intuye a sí mismo como existencia externa (*Daseyn*), como se dirá en la *Fenomenología*.[1125] *Este* tiempo –el de la filosofía– es el tiempo *pleno*: su «contenido» es la asunción (*Aufhebung*) de los diversos «tiempos», o sea de la consideración de los desequilibrios dialécticos, que van llenando la vacua intuición ini-

---

[1123] Se trata de una alusión *avant la lettre* a la famosa admonición del Prólogo a la *Filosofía del Derecho* (cf. el primer apartado de nuestro examen de la filosofía hegeliana): *Hic Rhodus, hic salta*. En esta sobria aceptación de lo eterno en el tiempo se aprecia la fidelidad hegeliana al spinozismo. El Absoluto ya está aquí, y el filósofo lo conoce.

[1124] Al final, en efecto, parece que el filósofo habrá de coincidir con el místico. Pero sólo al final. El filósofo tiene clara conciencia de todos los momentos del recorrido, salvados de un «salto» por el místico, a costa de perder la propia conciencia (si restablecida, sólo por la gracia divina, no por su esfuerzo).

[1125] *Phä* (9: 429; Roces 468): «El *tiempo* es el *concepto* mismo, que *existe (da ist)*, y se le representa a la conciencia como vacía intuición.» (Desde ahora, omitiremos el nombre del traductor, citando simplemente primero la paginación académica y luego la de la vers. esp.).

cial.[1126] Tras este *caveat*, repitamos la pregunta: ¿Qué ha habido antes de *este* tiempo? «Antes» no ha habido ningún tiempo, sino: «Lo distinto del *tiempo*». ¿Qué otra contestación cabía esperar de una filosofía cuya lógica consiste en la «exteriorización», o sea: en la posición de lo «distinto de sí» como condición necesaria del reconocimiento y la reconciliación? Ahora bien, el tiempo es justamente la formal igualdad vacía de contenidos distintos (si cada punto del tiempo no fuera «llenado» por una distinción respecto a otra anterior no habría ni tiempo ni contenidos: no habría nada). Luego lo distinto de la forma vacía de lo distinto es, inversamente, la *igualdad del contenido* en formas diversas, distintas entre sí. Y esto no es nada raro, ni místico. La filosofía no se ocupa de otra cosa: un mismo contenido, considerado bajo formas cambiantes, es lo que llamamos *pensamiento*. Por eso dice Hegel que lo distinto del tiempo: «no es otro *tiempo* sino la eternidad, el pensamiento del tiempo.» *(ibid.)*. De modo que la pregunta no queda contestada, sino *desechada* (como es lógico: «antes del» es una partícula *temporal)*. «Pero entonces –sigue Hegel, en esta cascada de paradojas para el sentido común– la eternidad misma está en el tiempo, ella es un «previo» *(Vorher)* del tiempo: por tanto, ella misma es pasado *(Vergangenheit)*: ha *sido*[1127]; absolutamente sido; no *es*.» *(ibid.)*. Esto es trivial: el pasado de las cosas, de lo presente, no es a su vez una cosa (entonces estaría presente, y no sería pasado), sino aquello en lo que ella consiste y es lo que es: su *esencia*. El pensamiento se da en el tiempo, ciertamente (¿dónde, si no?), pero no *como* tiempo (de lo contrario, no sería pensamiento), y menos como una «cosa temporal», sino como la *esencia* del tiempo (que no es sino el «Yo», visto como vacía conexión de lo diverso, según sabemos por Kant) y por ende de las cosas temporales. Así, en la *Lógica* de Nuremberg se nos dice que la esencia «es el ser pasado, pero pasado sin tiempo». *(WdL*

[1126] Es de suponer que la pregunta por el futuro no inquietaría demasiado a Hegel: él está estableciendo la «lógica» del saber, no sus contenidos particulares. En cada «tiempo» según la concepción vulgar (o sea: en un tiempo pasado, presente o futuro) ha estado, está y estará –si captado filosóficamente, al *instante*– todo el tiempo *de su* propio tiempo. Hegel no piensa ni de lejos –y menos en Jena– que el tiempo se vaya a acabar (y con él, el mundo físico y la historia): eso es justamente cosa de los despreciados «soñadores románticos». Y ello, porque la filosofía, siendo un saber absoluto del Absoluto, no deja de ser la comprehensión inmediata –en el filósofo– del «Espíritu del Pueblo», del que no cabe salir: «La *inmediatez* del Espíritu es el Espíritu del Pueblo, o sea él (este Espíritu particular, F.D.) como Espíritu absoluto *que es (seyender*: óntico, diríamos; F.D.).» (8: 286; 233). Lo cual es tan «lógico» como desilusionante para quien (sea para el denuesto o la alabanza) pretenda que Hegel se las daba de ser el mismísimo Espíritu Absoluto o «Dios» (pero ya sabemos que el «darse aires» de algo es justamente el mal). La filosofía es el autoconocimiento en el filósofo (un hombre concreto, de una época y una cultura determinadas) del Absoluto, es decir: de todo lo que ahora *es*, pero no de una manera suelta, como por yuxtaposición, sino en sus articulaciones lógicas (o sea: de lo que ahora *es de verdad*; de lo que ahora *hay* de verdad o de la verdad que ahora hay). El futuro y el pasado son *nuestro* futuro y pasado aquí y ahora, y nunca se harán como tales (o sea: en sí y, por ende, para nosotros) *presentes*. Es lo que «echamos en falta» en nuestro tiempo, y forma por tanto parte importante de él. Que Hegel predijera, p.e., que América sería el «país del porvenir», si lograba sacudirse de encima la confusión entre sociedad económica y comunidad política, es algo que no queda desmentido ni probado por lo que ahora sabemos de la actual América, sino sólo por la coherencia o no que presente esa premonición dentro del Sistema (o lo que es lo mismo: si su propia época abrigaba ese presentimiento). Someter una concepción hegeliana a una verificación (o falsación) empírica, sea en el ámbito natural o en el histórico, es un sinsentido, dentro obviamente de las coordenadas hegelianas. Tomada en cambio como una «cosa» entre otras, esa filosofía puede ser «verificada» respecto a la exactitud de sus referencias (citas, datos bibliográficos, fechas, etc.), pero ello nada dice de su valor como filosofía.

[1127] Orig.: *es ist g e w e s e n*. Si se pudiera traducir literalmente, habría que decir: «ello es *sido*» (pues el pasado del verbo «ser» se construye a su vez en alemán con el verbo auxiliar «ser», no con «haber»). El pensamiento «eterno» no *ha* pasado: *es* el Pasado; en él es donde pasan las cosas. Cuando decimos que las cosas pasan en el tiempo (el Tiempo mismo no pasa, como ya sabía Kant) no decimos en el fondo otra cosa, porque el tiempo es el pensamiento mismo, pero intuido como existiendo «fuera de sí»: vacío, sin contenido alguno. Por eso ese Pasado no pasa nunca: ya *es* pasado, de siempre. Es la Esencia, como sabía también Aristóteles: *τo τι ην ειναι*, «lo que ya era ser».

11: 241). No puede pasar, porque en ella pasa todo lo presente. Hegel no dice que la eternidad haya pasado *(ist vergangen)*, sino que es Pasado *(ist Vergangenheit)*. Este Pasado es una dimensión del tiempo (el «territorio» en el que el tiempo va «dando de sí»): pero *no otro tiempo* (en realidad, el pasado lo es siempre de *este* presente; de modo que si al presente se lo considera en absoluto, o sea: como *el instante*, también el Pasado estará absolutamente –brillando por su ausencia– en este instante; obviamente, ese Pasado no ha estado como tal nunca presente).[1128] La *Naturphilosophie* de 1803/04 puede darnos algunas indicaciones preciosas sobre el tiempo.[1129] El pasado, dice allí, es la «asunción» o superación *(Aufheben)* del presente y del futuro; pero una asunción *puesta*, determinada, de las distinciones entre esos dos modos. En realidad, el pasado es: «solamente esta entera circulación, el tiempo real *(reale)*, que mediante «ahora» y «por venir» se hace «antes» *(Ehemals)*.» (7: 195). Por eso, lógicamente considerado, el pasado no es un tiempo (nunca llegará a tiempo), sino: «la totalidad del tiempo» *(ibid.)*, o sea: la reflexión completa del tiempo sobre sí mismo. Pero esa reflexión, en la que el tiempo total va «hacia atrás» (al revés de la marcha «natural») es justamente el *pensamiento*. Este no es nada estático, nada completo y encerrado en sí mismo: el pensamiento se va sabiendo a sí mismo según va pasando el tiempo[1130]. Y ya advertimos desde ahora que todas las articulaciones, todos los nudos dialécticos de la *Ciencia de la Lógica* estarán expresados en *pretérito perfecto*. Es lógico: solamente porque el presente se va cerrando en el pasado perfecto del pensamiento queda absolutamente libre el Futuro. De lo contrario, todo habría terminado. Hegel es el pensador que piensa *desde* la libertad, no el que piensa la libertad, como si ésta fuera un «objeto» a considerar. El Futuro queda abierto, impensable. Lo que haya de venir no será Futuro, sino Presente (con su Pasado: el pensamiento, y su Futuro: la libertad, a él incorporados). Y entonces pensaremos otros contenidos. Pero lo haremos –piensa Hegel– del mismo *modo*, de la misma *forma*[1131]; al menos, mientras sigamos considerándonos «Yo» y vivamos en el tiempo. ¡Pero en un tiempo lleno, siempre diverso!: «Con anterioridad *(Vorher eh)* al tiempo lleno *(erfüllte)*, el tiempo no es en absoluto» (8: 287; 233). Claro está que podemos intuir un tiempo vacío (esa intuición es justamente la del «Yo» lógico, él mismo descarnado: inmortal a fuerza de no haber existido nunca). Pero esa intuición no es sino la del movimiento formal del concepto: «El *tiempo* es el concepto puro: el *Sí–mismo* vacío intuido en su movimiento, así como el espacio [es el Yo vacío] en su quietud.» *(ibid.)*. Pero ese tiempo no *es*. El tiempo sólo *es* si lleno de un contenido que va pasando según va siendo pensado. Lejos

---

[1128] Los embrollos del concepto de tiempo se deben a que hacemos como si pudiéramos salirnos del tiempo y verlo «desde fuera», como una sucesión de presentes–ahora. Pero nosotros *vamos* con esa sucesión; considerada formalmente, *in vacuo*, llamamos a esa sucesión «yo»: (me) pase lo que (me) pase, yo seguiré siendo yo, *creemos*; pero ésta es una mención vacía, en la que parece que ningún contenido nos afecta. Es ya pensamiento, y pensamiento puro (Yo = tiempo): pero ésa es la pureza inane de la abstracción lógica, formal, propia del entendimiento.

[1129] Aunque las vacilaciones de Hegel sobre la posición sistemática de esta escurridiza noción indican a las claras la perplejidad del filósofo: en un año pasará de colocarla antes de la *Filosofía del Espíritu* a ponerla al final de todo el Sistema (en la *Fenomenología*, con mejor acuerdo, pondrá al tiempo tanto al inicio de la conciencia sensible –el «ahora»– como al final del Saber absoluto –la intuición vacía del Espíritu–).

[1130] De lo contrario, bastaría con que nos «enchufáramos» al Pensamiento para saber de golpe todo lo que ha ocurrido y ocurrirá. A esa cómoda abstracción la llaman algunos: «Dios». Pero el Absoluto es el pensamiento (de lo que ha) pasado por ahora (en el sentido literal: a través del «ahora»). Y la premonición de lo que va a pasar, o bien lo es de algo que está ya –por confusamente que sea– dándose «ahora», *in statu nascendi*, o bien es un sinsentido: hablar por hablar. Si está absolutamente desconectado de «ahora», del Espíritu de este tiempo (de eso que Hegel llama: «Espíritu del Pueblo»), entonces ni existe ni es pensable... por ahora.

[1131] Por eso su *método* –lo único que a él le interesa *de verdad*, no los contenidos de las ciencias particulares– escapa al tiempo y puede seguir siéndonos útil, *ahora*.

pues de «encerrar» lo existente en el pensamiento, es justamente esta coincidencia del progresivo «irse al fondo» lo existente con el pensamiento como *su* pasado lo que deja abierto, absolutamente indeciso, el contenido del futuro: «Es necesario rebasar *(hinauszugehen über)* este tiempo, cada período –pero en el pensamiento del tiempo–; lo otro (tanto el «deber ser» como el tiempo lineal e indefinido, siempre igual a sí, F.D.) es la mala infinitud, que no alcanza jamás aquello hacia lo cual se dirige.» (8: 287; 233s)[1132]

De manera que el «cierre» de la existencia presente en el pasado eterno del pensamiento[1133] es a la vez la «escisión» que separa absolutamente *este* presente de otro (¡no el presente del «futuro»!; cada uno de esos presentes es «absoluto»: tiene incorporados *su* pasado y *su* futuro). Por eso, dice Hegel: «Esta escisión es el *eterno* crear[1134], es decir: el crear del[1135] *concepto* del Espíritu: esta [escisión es la] sustancia del Concepto que se sustenta a sí y a su contrario. El Universo (que es lo contrario del Concepto, F.D.) está así inmediatamente libre del Espíritu[1136]: pero tiene que volver a él; o más bien, el *obrar (Thun)*, [el llevar a cabo] ese movimiento, es cosa suya (del Espíritu, F.D.): él tiene que producir para sí esa unidad, así mismo en forma de inmediatez; él es la *Historia Universal.*» (8: 287; 234). En ésta, en la Historia (una Historia «concebida», no una mera crónica ni una historiografía, sino la «producción», *escrita* por el filósofo, de unidad a partir de la escisión), es donde queda superada (en cada caso) la vacua suposición del sentido común (extendido hasta los «especialistas»), a saber: que Naturaleza y Espíritu sean dos cosas o dos «mundos» separados. Pero también queda superada en esa Historia (el punto más alto del desarrollo sistemático jenense) la posición filosófica «formalista», meramente *crítica*, a saber: que Naturaleza y Espíritu coincidan sólo en una *Lógica* común que se aplicara a ellas como desde fuera (alusión implícita a la *Crítica de la razón pura)*. Al contrario, la filosofía, esta Ciencia absoluta, sabe que, en la «Historia»[1137]: «el Espíritu se convierte en el saber de ellos (de la Naturaleza y del Espíritu, F.D.)». *(ibid.)*.

[1132] Sobre las paradojas del tiempo en Hegel, ver mi artículo: *La monstruosa potencia de la naturaleza*. En ESTUDIOS FILOSÓFICOS 120 (Valladolid, 1993) 305–324.

[1133] Quizá ahora se entienda mejor por qué, en el examen de la «Inteligencia», la *memoria* era el pródromo del pensar. Pensar no es solamente memorizar (aunque lo tenga como origen inmediatamente y condición necesaria), sino adecuar un nuevo contenido a estructuras ya disponibles *como* pasadas, modificando así a la vez tanto ese contenido (que deja de ser completamente «nuevo» para insertarse en una «marca» o nota previa) como la forma «pasada». ¡También la *Lógica* se mueve! Con Hegel y más allá de él, habría que decir *hermenéuticamente* que también el «pensamiento» puro va pasando, y que hay un pasado del Pasado eterno. Para comprobar esto, incluso de una manera externa, baste señalar que Hegel escribió una y otra vez la *Lógica* (¿cuántas «Lógicas» escribió?), cambiándola de un curso a otro según iban cambiando las ciencias, la situación política o, simplemente, leyendo a otros autores. Y a su vez, la legión de autores inspirados en Hegel han ido reescribiendo a su modo (conscientemente, o sin notarlo) una móvil «Ciencia de la Lógica».

[1134] Orig.: *Erschaffen*, un infinitivo sustantivado. No se trata de un «acto» en el que no se inmiscuyera el productor (pues éste, el Espíritu, se va pro–duciendo de este modo a sí mismo: va formando su Pasado, al presente). No es una *Erschaffung*, y menos una *Schöpfung* (que es el término teológico reservado normalmente a la «Creación»)

[1135] Genitivo subjetivo y objetivo: cuando el Espíritu «crea», *se* crea. La Creación es *su* Revelación o manifestación.

[1136] Esto es lo que hemos estado señalando constantemente. Lejos de ser el profeta del «fin de la historia», del «final de la existencia, engullida por el pensamiento», y demás «finales», Hegel deja abiertos absolutamente los caminos del mundo, justamente porque va pensando el presente (llevándolo «al fondo»: a la esencia) según va pasando éste. Porque el Absoluto es, en el Saber, el recogimiento de todo lo que es como *sido*, por eso mismo no sabemos nada del Futuro (a menos que esté inscrito de algún modo en el pasado: a menos que sea pensable; sólo que entonces ya no será Futuro «absoluto», o sea: literalmente *irracional* para nosotros, aquí y ahora).

[1137] No en la Historia política o en la Historia del proceso artístico o religioso, sino en la Historia –digámoslo, en fin– *de la Filosofía*, recogida y recapitulada por la única y sistemática Filosofía *al presente*. En esa *Filosofía de la Historia de la Filosofía* se engloban todas las demás filosofías, así como se recapitula y condensa para la

Éstas son las palabras del último proyecto jenense de sistema: un período brillantísimo que, a pesar del carácter fragmentario en que nos han llegado los manuscritos, poco tiene que envidiar al del llamado «Hegel maduro». Al contrario, a veces se tiene la impresión de que el Hegel ulterior, debiendo acomodarse a las convenciones de un *Gymnasium* (¿cómo entenderían los alumnos de bachillerato de Nuremberg a su profesor?), y luego a los Cursos cada vez más numerosos (en frecuencia, en número y diversidad de disciplinas y en afluencia de oyentes) de la Universidad de Berlín, algo de la fuerza y el vigor de este fogoso y a veces desconcertante Hegel –hasta ahora casi desconocido– se ha perdido para siempre. También esa fuerza ha ingresado en el pasado. Pero el Pasado queda salvaguardado como pensamiento.

VI.4.4.– La *Ciencia de la experiencia de la conciencia* quiere decir la *Fenomenología del Espíritu.*

Ahorremos los ditirambos y los denuestos: la voluminosa obra publicada en 1807 es quizá la más *rara* (en todos los sentidos del término) que se haya escrito jamás en filosofía. Hasta cabría pensar malévolamente que el tema se le fue a Hegel de las manos. La *Fenomenología* es y será objeto de discusiones sin cuento, empezando ya por su propio título. Oficialmente esta obra, terminada entre los cañonazos de la batalla de Jena[1138], se llama: *Sistema de la Ciencia... Primera Parte, la Fenomenología del Espíritu.* Pero existen originales que, tras el título principal: «Sistema de la Ciencia» y el nombre del autor, rezan: *I. Ciencia de la Fenomenología del Espíritu. Primera Parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia.*[1139] Todos los indicios apuntan a que este último era el título proyectado al comenzar la redacción de la obra (hacia mayo de 1805) y que fue cambiado a toda prisa (sin poder evitar la aparición errónea de los dos títulos) al finalizarla (hacia octubre de 1806). La *Fenomenología* es pues estrictamente contemporánea de la impartición del Curso de 1805/06 (y en efecto, muchos temas y contenidos coinciden, pero el enfoque y estructura son completamente diversos).

¿Por qué cambió Hegel el título? La *Introducción* (tras algunos esbozos preparatorios, lo primero que escribió; 9: 53–62; 51–60) trata del problema, tan «moderno» (de Descartes a Kant y Fichte), del proceso de la experiencia que la conciencia hace de sí misma, en un camino de «desesperación» para la conciencia natural que va: α) de estar cierta de lo otro de sí (o sea, cierta de que conoce algo externo a ella) y de ser por ende olvidadiza de sí misma, hasta: ω') la verdad como perfecta igualdad del fenómeno y la esencia; ω'') la no menos plena coincidencia de esa verdad «de la Ciencia del Espíritu propiamente hablando» con la «exposición» *(Darstellung)* de la conciencia (o «construcción» del Absoluto en ella)[1140], llegando al fin al punto de: ω''') comprehender «ella

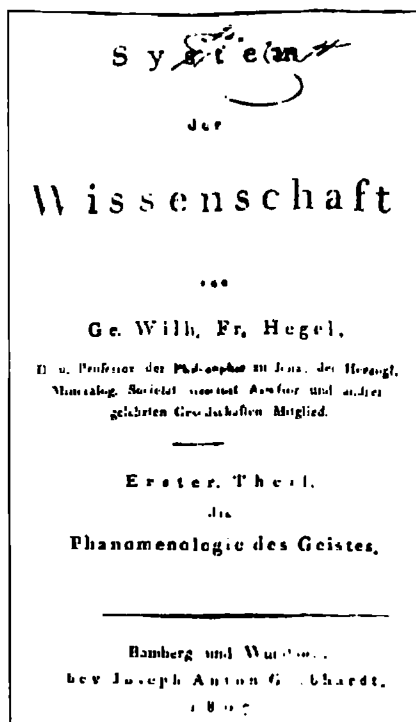
---

conciencia individual formada todo el devenir del mundo. El final de la *Filosofía del Espíritu* coincide exactamente con el final de la *Fenomenología* (muy posiblemente estaba escribiendo el final de las dos –del Curso y del libro– al mismo tiempo).

[1138] La obra hubo de ser publicada (gajes de la guerra) en Würzburg y Bamberg, 1807.

[1139] De modo que amigos de Hegel, buenos conocedores de su pensamiento, creyeron que *Pha* era la primera entrega de una obra en dos partes. Así, van Ghert escribe a Hegel: «De otro lado no entiendo cómo es que no aparece la 2ª parte de su divina Fenomenología junto con la Filosofía de la Naturaleza.» (*Br.* I, 290).

[1140] El tema de la *Darstellung* o *Konstruktion* se constituyó en una obsesión para el Idealismo Alemán –y especialmente para el Schelling de Jena–. No era para menos. En la *Disciplina* de *KrV* –esa gran obra, ¿quién lo duda?, de *filosofía*– se había negado al conocimiento filosófico todo valor «científico» que no fuese meramente analítico (o, a lo sumo, negativamente *dialéctico)*, justamente por su incapacidad para la *construcción*, reivindicando en cambio para el moderno y peligroso «rival»: la matemática, el rango de ciencia *sintética* (es decir, productora real de conocimientos nuevos): «El conocimiento *filosófico* es un *conocimiento racional a partir de conceptos*; el conocimiento matemático es un *conocimiento por construcción* de los conceptos. *Construir* (sinó-



System

der

Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

[illegible]

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

[illegible]

La «Fenomenología del espíritu». Primera edición de 1807. (Biblioteca de la Universidad Humboldt de Berlín).

nimo aquí de «exponer», F.D.) un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde.» (*KrV* A 713/B 741). Para Kant, la filosofía obedece a una lógica de *subsunción*, ese tipo de conocimiento «sólo considera lo particular en lo universal; las matemáticas, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular, pero *a priori* y por medio de la razón.» (A 714/B 742). A lo sumo, Kant reconocía que, por meros conceptos, cabía llegar a una *síntesis trascendental:* «pero que únicamente se refiere a una cosa en general, en el sentido de cuáles son las condiciones bajo las cuales la percepción de la misma puede pertenecer a la experiencia posible.» (A 719/B 747). ¡La filosofía no puede salir de la pura conceptualidad! Dado que ella no dispone para sus objetos de una intuición *a priori* (como tiene en cambio la matemática: el espacio y el tiempo), sus proposiciones son solamente *trascendentales*, esto es: parten de un concepto y «establecen la condición sintética de la *posibilidad* del objeto en conformidad con ese mismo concepto.» (A 788/B 816; subr. mío). De manera que, salvo por lo que hace a esa vaporosa «cosa en general» (peligrosamente semejante a la «X» ante la que todo conocer filosófico enmudece), parece que no hay modo filosófico de adentrarse –siquiera sea *pedem aliquantulum*– en el mundo objetivo, real y existente. La filosofía se mueve en el campo de la experiencia solamente *posible*.– De esta insoportable situación salieron como sabemos Fichte y Schelling con la «intuición intelectual» (que cada uno entendió a su modo: la *Tathandlung* de la libertad o la autointuición del Absoluto en el filósofo). No es extraño pues que Schelling titulara a tantas de sus obras: *Darstellung*, y que el propio Hegel del *Differenzschrift* insistiera en que el Absoluto ha de ser *construido*.– De hecho, *Phä* comenzará con la intuición de la conciencia sensible, engolfada en «esto», «aquí», «ahora», «Yo», y acabará con la autointuición del Absoluto en el Saber, metafóricamente designado como «éter» (¡restos del *Sistema del Sol* de los esbozos jenenses de *Naturphilosophie!*). Y la mismísima *WdL* tiene su inicio en una intuición (aunque vacía: la igualdad del ser y la nada) y termina con una intuición plena, articulada, intensísima y puntual («átoma») *intralógica:* la Idea, que a su vez se expide libremente en y como Naturaleza, cuya primera manifestación es en efecto la doble intuición del espacio–tiempo. El campo de la *exposición* (sea de los avatares de la conciencia o de las puras esencialidades lógicas) no es ajeno ni extraño a lo «construido» en él (como hacen las matemáticas que, según denuncia Hegel, se limitan a *aplicar* un concepto *sobre* una intuición que tiene –por vacía que sea– forma y significado propios, con independencia de aquél), sino que en el conocimiento filosófico de verdad –mediante el proceso dialéctico– acaba coincidiendo *sin resto* con el Saber o el Concepto (de ahí que se hable de «Absoluto»: pura inmanencia cumplida y completa –la *enérgeia teleia* aristotélica–, y ya no meramente de «razón pura», esto es: de algo abstracto y considerado en vacío, dejando «ahí fuera» todo contenido, salvo el exangüe –y nunca bien aclarado en Kant– contenido

misma esta su propia esencia». Esta complicada coincidencia triple de la Verdad (el punto de llegada de la «Ciencia del Espíritu»)[1141] con el camino de la conciencia para acceder a tal Verdad (la Verdad de que aparición y esencia –«fenómeno» y «cosa en sí»– son

---

trascendental). Así acaba Hegel (o al menos, así lo cree) con el «suplicio tantálico» de Kant, el cual había afirmado por una parte que, en filosofía, las demostraciones han de ser *ostensivas* y nunca *apagógicas* (o sea: por reducción al absurdo); y por otra parte, había «probado» apagógicamente que no podía probarse nada en concreto en lo relativo al Mundo (cf. la *Anutética* de la razón pura) y deshecho dialécticamente toda prueba relativa a la existencia del Alma o de Dios. De manera que la «ostensión» se movía sólo en el campo de la *posibilidad de la experiencia* (justamente, la *Analítica*, que no en vano deja fuera a la *Estética*, aunque luego vaya introduciendo Kant sutilmente el tiempo en el concepto), y no de la experiencia *tout court*. Y sin embargo, la definición kantiana de «demostración directa u ostensiva» es justamente la guía de la hegeliana *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, a saber: la coincidencia de la propia «exposición» de la conciencia en su camino de reconocimiento de sí misma (lado «subjetivo», si se quiere) con la fusión de «fenómeno» y «esencia» (*mutatis mutandis*, la «cosa en sí» kantiana), o sea con la verdad (lado «objetivo»). Atiéndase en efecto a la famosa definición kantiana, y manténgasela siempre en mente cuando vayamos desplegando la rica temática de *Pha*. Dice Kant en efecto que, «en todo tipo de conocimiento», la demostración *ostensiva* es: «aquélla que, al tiempo que convence de la verdad, enlaza tal convicción con el conocimiento de las fuentes de la verdad.» (A 789/B 817).

[1141] Esta misteriosa «Ciencia del Espíritu», ¿coincide acaso con la Filosofía del Espíritu presentada contemporáneamente en el Curso de 1805/06, o más exactamente con su doble final: la Ciencia y la Historia Universal? Cabría decir que coincide justamente con su final, pero que los caminos seguidos han sido muy diversos: en el Sistema se ha ido de una Lógica (que no nos ha sido transmitida, y que seguramente nunca se escribió, pero que seguramente no habría sido la de 1804/05), a través de la Filosofía de la Naturaleza, hasta la del Espíritu como un emergente «renegar» del Espíritu respecto a su aparente «origen» natural y como retorno a su verdadero «origen» esencial (el cual, en la Metafísica de 1804/05, era ya el Espíritu Absoluto, no lo olvidemos). En la Fenomenología, cuyo contenido es *coextensivo* con el Sistema entero, el final no es ya doble (como si la Ciencia del Espíritu fuese una Filosofía *de* la Historia), sino único: la *Historia concebida* es el *Saber absoluto*, y viceversa. Pero el camino seguido para llegar a esa absoluta confluencia (en la que la propia conciencia parece quedar «resuelta», como en toda buena *intuición*, en la cual Sujeto y Objeto se con–funden) ha sido realizado en algo tan concreto como *subjetivo:* la conciencia. Es verdad que, en su camino de reconocimiento, el lado «objetivo» (el *ser:* al pronto, lo otro, lo distinto de la conciencia) quedó *asumido*, pero siempre dentro del campo de *exposición* de la conciencia misma. De manera que la *Fenomenología* no nos entregaría sino un Sujeto–Objeto *subjetivo*, de acuerdo con el cierto «retorno» a Fichte que ya hemos advertido en Jena. Ahora quedaría por desplegar el Sujeto–Objeto *objetivo* (el lado «schellingiano», si se quiere). ¡Pero tal despliegue había sido ya ensayado de varios modos en los Proyectos jenenses de Sistema! Lo que la *Fenomenología* (que había empezado como una Introducción «gnoseológica» a la *Lógica* y acabó siendo una exposición paralela del Sistema en su totalidad) enseñó sin embargo a Hegel era que, con ese proceder, no había modo de salir del *spinozismo* (por escapar del cual se debatía también por entonces Schelling). Como si dijéramos: la vía sistemática y la fenomenológica constituirían dos «atributos» del Absoluto (la Sustancia–Sujeto), cuya «soldadura» sólo podría hacerse mediante una «intuición intelectual» que, aun directa e inmediata en el ápice: en el Absoluto, dejaría por la base mutuamente desligados e *indiferentes* a cada uno de los extremos, como dos «maneras» de *expresar* lo mismo (el cual, en y para sí, habría de ser necesaria y místicamente *inefable)*. ¡De manera que el ideal de la absoluta *Darstellung* o construcción inmanente del contenido en la forma no se habría entonces cumplido! (ver la nota anterior). La única –y difícil– solución que verá Hegel abierta para obtener un solo «Sistema» y no dos (el Sistema «temático» y el «fenomenológico») será «despedazar» la *Fenomenología* y ubicar sus múltiples y complicados enfoques en cuatro niveles: a) recapitular los esfuerzos seguidos por el pensar hasta llegar al nivel absoluto, pero ya no a través de una conciencia individual, sino a través de la *conciencia colectiva, impersonal*, que brilla en la historia del pensamiento mismo, o sea: de la filosofía en su actitud frente a la objetividad (es el llamado *Vorbegriff* a la *Lógica* de la 2ª ed. de *Enz.*, en 1827). b) Introducir la «reflexión» de la conciencia en el curso *dialéctico* de las determinaciones lógicas mismas, como ya había hecho Hegel con resultados brillantes en 1804/05; eso es lo que hará en la *WdL* de 1812–1816, pero con una modificación esencial respecto a Jena, a saber: la progresiva identificación dialéctica de «nuestra» reflexión con la de las esencialidades lógicas *no* llevará ahora a otra disciplina separada de la lógica dialéctica, o sea: a la *metafísica* especulativa; la especulación no es sino el reconocimiento de la necesidad de la dialéctica, y no algo que esté «más allá» de ella (consecuentemente, el Infinito resulta de la autonegación de lo finito, el Absoluto es la *relacionalidad*: la racionalidad por mutua aniquilación de todo lo relativo, y no algo ubicado «más allá»; o dicho en términos representativos, pero bien plásticos: la Vida de Dios no está separada de la muerte de los mortales –y del propio lado «humano», mortal, de Dios– sino que es la asunción o *Aufhebung* de esa omnímoda mortalidad: *Deus est omnitudo negationum)*; por lo demás, la especulación no estará ubicada en *WdL* tranquilamente al final de la lógica, esperando que se consume la autodestrucción de las esencialidades lógicas, sino que: 1) *opera*

Uno y lo Mismo)[1142], y además a sabiendas de que ella –literalmente, con «plena conciencia»– *no es más que* esa comprensión de su propia esencia: todo eso, el proceso subjetivo–objetivo y a la vez su comprensión, es lo que llama Hegel: *Saber absoluto* (cf. 9: 62; 60). Tal es el final que nos propone la *Introducción*. Pero el final, ¿de qué? ¿De la «Ciencia de la experiencia de la conciencia», o de la «Fenomenología»? ¿Dicen ambos títulos exactamente lo mismo?

VI.4.4.1.– **Análisis de los títulos.**

Para dilucidar siquiera brevemente el sentido de una posible «coincidencia» es conveniente analizar esos títulos. En primer lugar el de: «Ciencia de la experiencia de la conciencia». La famosa escisión kantiana entre receptividad y espontaneidad (entre sensibilidad por un lado, y entendimiento y razón, por otro) es admitida por Hegel como *punto de partida* del «venir a sí» de la conciencia, no como una división estática e irrebasable. Al pronto la conciencia natural, cotidiana, cree que el objeto al que ella tiende es algo con consistencia propia e independiente de ella (digamos: que el objeto es «de verdad», interior a sí mismo, exista o no conciencia de él). En cambio, ella, la conciencia, está absolutamente volcada en el objeto que por su parte la *afecta*: así, *tiene* experiencia de él y se figura que ella es «para» el objeto, *für es*. La conciencia, diríamos, es «intencional». Es obvio que en este caso la conciencia no tiene (y menos, *hace*) experiencia de sí misma,

---

ya ocultamente desde el inicio de *WdL*, o sea: en la lógica del *ser*, 2) queda abiertamente tematizada –y opuesta al curso negativo de la dialéctica– en la lógica de la *esencia*, y 3) recoge y asume esa negatividad como motor de su actividad libre en la lógica del *concepto*; así, esta lógica–metafísica, absolutamente inmanente, no precisa ya de un campo de «pruebas» en la conciencia: pero esto lo sabe Hegel sólo después de haber escrito la *Fenomenología* y de haber visto operar *in concreto* a las determinaciones lógicas en la «educación» de la conciencia. c) Ubicar a la «conciencia» en el lugar que le corresponde como *momento* del desarrollo del Espíritu subjetivo, individual (y ya no como «soporte» del proceso del Todo y subjetivamente coextensivo con éste), a saber: entre el «alma» de la Antropología (una nueva configuración: la emergencia del Espíritu a partir de la Naturaleza, y todavía afectado por ésta: el mundo de las pulsiones y los instintos) y la «inteligencia» de la Psicología (único lado «subjetivo» que conocíamos hasta ahora por los Proyectos de Sistema). La *Fenomenología*, la ciencia de la experiencia de la conciencia, es ahora el eslabón medio de la Filosofía del Espíritu subjetivo. Ésta nueva y definitiva ordenación aparece ya en la 1ª ed. de *Enz.*, de 1817. Ahora bien, la *Fenomenología* enciclopédica abarcará exclusivamente el territorio «gnoseológico» (conciencia y autoconciencia, hasta desembocar en la razón; un resumen muy abreviado, pero relativamente fiel, de los caps. I–IV de la obra de 1807). El resto: las «figuras del mundo» (los voluminosos caps. V–VII), se desligarán de la conciencia y quedarán dispersos, como *membra disjecta* y restos del «naufragio» de la obra de 1807, por entre la Psicología, la Moral, la Eticidad y la Filosofía de la Religión. Y por fin: d) una última aparición de la *coextensividad* de la Ciencia de la experiencia de la conciencia y el Sistema enciclopédico se mantendrá en el famoso *triple silogismo* conclusivo de la *Enciclopedia*, correspondiente a la Filosofía como «cierre» absoluto. Tal cierre supone tres modos de *leer* en su integridad el Sistema: 1) § 575: de un modo «genético», tal como se presenta directamente la propia *Enz.*: lo «Lógico» – la Naturaleza – el Espíritu; 2) § 576: de una manera «fenomenológica»: Naturaleza – Espíritu – lo Lógico; y 3) § 577: de modo propiamente «filosófico» (como «*razón que se sabe a sí misma*»): el Espíritu – lo Lógico – la Naturaleza. Adviértase: no se trata ya de tres «disciplinas», sino de tres modos de *leer* la única *Enciclopedia* (sólo ahora merecedora de ese redondo nombre) y de probar que se trata en efecto de lo Mismo. La segunda, el silogismo intermedio, parece convenir exactamente al enfoque de la *Fenomenología*: «la Ciencia –dice Hegel– aparece como un *conocer* subjetivo, cuyo fin es la libertad, siendo él mismo el camino de producirla.» (§ 576; *W.* 10, 394). Por lo demás, Hegel nos ofrece solamente por escrito la «primera» lectura (la más fácil y *natural*, si se quiere: no en vano tiene a la Naturaleza como término medio). Las otras dos (con el agravante de que la lectura «fenomenológica» sólo en el enfoque general coincide con la obra de 1807), ¡las deja a nuestro cargo! (sólo en los diversos Cursos de *Filosofía de la Religión* se animó a presentar esa materia más o menos desde los distintos enfoques).– ¡Verdaderamente le costó esfuerzo a Hegel llegar a un Sistema –y más le costará al denodado lector comprenderlo en todos sus cambios y vacilaciones– absolutamente inmanente, evitando así la duplicidad entre un Sistema completo y una sedicente «Primera Parte» que, por propia cuenta, lo «exponía» ya en su integridad! ¡Era muy difícil ciertamente superar a Spinoza y su «paralelismo»!

1142 ¡No la misma «cosa», pues la «cosa» y su «aparición» quedan resueltas –como resuelta queda su oposición–, sino el purísimo *proceso* o *movimiento* dialéctico: el «éter», en el cual ambos extremos opuestos «son»!

sino del objeto. Y también lo es que no cabe hablar aquí en absoluto de «ciencia». Al inicio nos hallamos en un estadio inferior incluso al empirismo.[1143] Sin embargo, el lenguaje mismo –igualmente cotidiano– apunta ya a lo insostenible de esa situación. «Ciencia» vierte el término alemán *Wissenschaft*. Si pudiéramos usar un barbarismo, tendríamos que hablar de algo así como «sapientidad», apuntando así a la índole *abstracta*, formal, de todo saber (esto es, con independencia del contenido en cada caso sabido). Ahora bien, *saber* algo no es un mero «tener conciencia» de algo (como si dijéramos: estar *ocupado* por ello), sino que significa como poco «estar ocupado *con* ello»: *reconocerlo como propio*, «a sabiendas».[1144] Por otro lado, «conciencia» se dice en alemán: *Bewusstseyn*; literalmente: «ser–y–haber–sabido–algo.»[1145] De modo que el «ser conciencia» es un «estar en algo» distinto de ella: «ser conciencia» es «estar» ya de antemano escindido en su interior, estar «roto».[1146] Por su parte, el saber (expresado en *Wissenschaft* como algo presente, pero puramente *formal)* no es nada propio, sino algo siempre «apropiado» a y por la conciencia (expresada en *Bewusstseyn* como algo pasado, pero concreto y con un contenido). Se aprecia pues la distancia que hay que salvar: el «pasado» (y la pasividad) ha de elevarse a «presente» (y a espontaneidad); y a la inversa: el «presente», activo pero formal, ha de adentrarse en su propio contenido «pasado» (eso es lo insinuado en el término español «con–ciencia»: *conocer–se*, saberse a sí mismo de manera concomitante en lo sabido «a ciencia cierta»). O bien, en términos más «filosóficos»: la *verdad* (el objeto de la ciencia) ha de dar «forma» a la *certeza* subjetiva, propia de la conciencia.[1147] Y a la inversa, ésta ha de «construir» el contenido que, al pronto, la embarga en esa su formalidad.[1148] El paso entre ambos, la mediación o «fundamento» del doble movimiento, es la experiencia. El término correspondiente es: *Erfahrung*. Su raíz apunta a *fahren*, «viajar», en el sentido de atravesar un medio en principio desconocido, ajeno, haciéndolo así habitable, midiéndolo de parte a parte.[1149] El prefijo: *er–*, señala la «reflexión» o el «hacerse cargo»

[1143] Ya no en el sentido elevado del Idealismo, en cuanto referencialidad subjetiva–y–objetiva, sino tampoco en el kantiano de «universalidad necesaria», y ni siquiera en el vulgar: conocimiento ordenado y «verificado».

[1144] Saber un idioma no es sólo conocer su léxico y su gramática, sino «vivir» en el interior de la lengua y a la vez ser responsable de ella. El idioma no tiene una existencia aparte de sus hablantes; son éstos los que constituyen la *existencia* de él; de lo contrario, sería algo meramente potencial: una lengua *muerta*, objeto de estudio arqueo–filo–lógico o a lo sumo de «ornamentación» culta y literaria.

[1145] En español se pierde este doble significado. Nosotros construimos las formas perfectas del pasado con el auxiliar «haber», no con el verbo «ser». Un hablante alemán atento «escucha» en la voz *Bewusstsein*, a la vez: «ser–sabido–algo» (primacía del lado objetivo, externo: lo importante es lo «sabido», mientras que la conciencia se comporta pasivamente frente a él) y «haber–sabido–algo» (primacía del lado subjetivo, consciente: algo ha quedado «interiorizado», constituyendo el «pasado» de la conciencia).

[1146] Un célebre y plástico aforismo de Jena reza: «Una media remendada es mejor que una rasgada *(zerrissener)*; no así la autoconciencia.» (recogido en K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 552). El rasgo definitorio de la conciencia es precisamente que está *rasgada*.

[1147] De la posibilidad y necesidad de esa mutua «fusión» de verdad y certeza trata justamente, pero sólo en *general*, la Introducción a *Pha*.

[1148] Y ello, sin recurrir –como Descartes– a un Dios a la vez trascendente a mundo y conciencia, y sin embargo «latente» en aquél como su (literalmente) *pro–motor* y conservador, y en ésta (por «delegación») como Idea adecuada al criterio formal de la conciencia: *claritas et distinctio*. Ni tampoco –como Kant– sin echar mano «por lo bajo» (en su doble sentido) a un *híbrido* como el «esquema», que a la vez tiene un contenido, pues participa de lo sensible (por ser una determinación trscendental del *tiempo)*, y es una forma (una «regla de construcción de imágenes»), participando de lo inteligible (por ser una *determinación* trascendental del tiempo). La «construcción», en Hegel, ha de ser intrínsecamente necesaria y resultar del movimiento mismo *quiasmático* de los extremos: no una cartesiana «huida» hacia adelante (o hacia «arriba») ni una mezcolanza de dos extremos aparentemente heterogéneos (y cuya coincidencia, en Kant, es un *hecho*, sin que sepamos su origen ni razón, salvo por la críptica alusión a una «desconocida raíz común»).

[1149] La raíz idg. de *fahren* es: **per–*, ingl.: *to fare*; gr. *πειραω* (de donde *πορος*). En latín se muestra a través de la preposición *per* y del verbo *portare*, así como en los sustantivos *pors* («puerto») y *porta* («puerta»).

de algo.[1150] Y quien se hace cargo a sabiendas de un contenido es justamente la conciencia que, así, sale a la luz. No hay una experiencia inconsciente. Ahora bien, estar *cierto* de algo no es ya «tener» una experiencia, sino *hacerla*, ponerse uno mismo a prueba en ella. Esta «acción» brilla en el sufijo de *Erfahrung*; en efecto: *–ung* da contenido concreto a algo, literalmente «en el acto».[1151] Ahora ya sabemos qué «quiere decir» al menos el primer título. Un título que constituye de suyo una invitación y un desafío al lector *consciente*. ¡Pues esa «Ciencia», si quiere serlo de verdad, *involucra* al lector! No se puede leer la *Fenomenología* como si fuera un libro más.[1152] La «Ciencia de la experiencia de la conciencia» *se prueba a sí misma* en la experiencia que de ella *hace* la conciencia del lector. Ahora bien, ¿«dice» lo mismo ese título que el de «Fenomenología del Espíritu»?

Sin forzar el lenguaje, cabría afirmar que el primero *quiere decir* lo mismo que el segundo, pero no lo «dice» por completo. ¡Y a la inversa! Los dos son necesarios, de modo que sólo en su conjunto dicen *de verdad* lo mismo.[1153] No es una trivialidad ni

---

Como se aprecia, en todos los casos significa: «pasar de un lado a otro, transitar». Por eso, en el antiguo alemán designaba justamente el «transponer» (*über–setzen*), de donde, derivadamente: «traducir» (*übersetzen*; también el original latino de ese término apunta a «llevar de un lado a otro»). Cf. K. Duden, *DUDEN Etymologie*, reelab. de G. Drosdowski *et al.* Mannheim/Viena/Zurich 1963, *sub voce*, p. 152.

[1150] Así, *kennen* significa «conocer algo superficialmente, de oídas»: *tener noticia* de ello. En cambio, *erkennen* es «conocer», sabiendo la razón de lo conocido.– Análogamente, *scheinen* designa el «aparecer de algo», sin saber a ciencia cierta qué es lo que allí aparece *de verdad* (por eso, una *Schein* es una «apariencia», que puede ser engañosa). En cambio, *Erscheinung* (el término «técnico» kantiano que vertemos como «fenómeno») es la «aparición *de* algo», o sea: la remisión de lo sentido o superficialmente conocido a su *esencia*. Por eso, para Hegel –en el que esta remisión sale explícitamente a la luz– traduciremos *Erscheinung* literalmente, como «aparición».

[1151] Como cabe apreciar, todo este rico juego etimológico se pierde en español. 1) En los sufijos se da el paso de algo «formal», vacío (terminación de *Wissen–schaft)* a una acción concreta, con contenido (terminación de *Erfahr–ung)*; 2) en los prefijos, la mutación de algo pasivo, puramente transitivo: *Be–wusstsein*, en una acción reflexiva: *Er–fahrung*; 3) en las raíces, un presente atemporal, sustantivación de un verbo en infinitivo: *Wissen*, se convierte en «pasado» de sí mismo: *(ge)–wusst–sein*, «ser o haber sabido», a través de un «viaje de descubrimiento»... de sí mismo: *Er–fahr–ung* (quien viaja no se limita a conocer tierras, sino que se va re–conociendo a sí mismo en aquello que le pasa). En español, el sufijo es el mismo para las tres voces (lo que hace a la vez redundante y hasta cacofónica la expresión): «Cien*cia* de la concien*cia* de la experien*cia*». La tenninación (lat.: *–tia)* apunta a algo *neutro*, medio; como el reposo en que se con–funden lo activo y lo pasivo: es algo que impersonalmente *se* tiene, como si se hubieran borrado las huellas del movimiento generador. Es verdad que en la raíz de los dos primeros términos late un movimiento *incoativo* (es el famoso grupo: *σκ*, presente en efecto en «saber»: *scire* –como si dijéramos: «ir a más»– o en *crescere*: «crecer»). Pero «conciencia» (*cum–scientia)* apunta a un mero «acompañar» a la ciencia, o participar en ella (como si estuviéramos «conectados» a una *scientia*, la «divina», que bien puede existir sin «compañía»: decir que ese «Dios» es un «ser consciente» –o sea, que *tiene* conciencia– es hablar por hablar, un sinsentido: muy otra cosa sería el Dios *trinitario*, cuya «conciencia» es justamente el Hijo: ya de siempre el «ser–y–haber–sabido» del Padre). Y en *ex–perientia*, el prefijo remite en efecto a algo «pasado» (*ex–)*. ¡Pero lo pasado es aquí el «ir a través» (*per–ire)*, no el saber! La forma latina parece obligar a pensar en español que el origen del «pasar» ha *pasado*; él nos impulsa hacia adelante, pero queda sepultado, olvidado como *αρχη*: al «otro lado» de lo experimentado. Por eso tendemos irremisiblemente a interpretar la experiencia como «tener» o «sufrir» la im–posición de algo inaccesible, a la «espalda» de la experiencia y del experimentado (es significativo que «experimenta*dor*» quede restringido al lenguaje científico, «de laboratorio»). Y por eso, en la «experiencia» máxima que cabe sufrir o tener se borra o extingue por entero el origen (el *ex–* ya no da más «de sí»), pero no por quedar atrás, sino porque en ese extraño «instante» el pasado está ya totalmente presente: está en efecto *de cuerpo presente*. Ya no hay un *experire*; sólo resta *perire*: «perecer», o sea: ir a hundirse por completo, en redondo movimiento, en el «puerto» del origen; volver a pasar, para siempre, esa «puerta» de la existencia.

[1152] Ninguna obra real y verdaderamente filosófica trata de «cosas» ajenas al lector; éste ha de cambiar su vida en consecuencia, ha de «compenetrarse» y «comprometerse» con lo dicho. Baste citar la *República* de Platón, la *Metafísica* de Aristóteles (con su centro, A y *Ω*, en el libro *Λ*: el Dios «amado»), la *Ética* de Spinoza (que concluye en la intuición del *amor Dei intellectualis)*, las tres *Críticas* kantianas (que apuntan a lo Mismo: el inaccesible Sustrato de lo sensible–inteligible) o, justamente, la *Fenomenología*.

[1153] De manera que la confusión de la imprenta de Bamberg al yuxtaponer en algunos ejemplares los dos títulos fue una *felix culpa*.

una vacua tautología decir que la «Ciencia de la experiencia de la conciencia» *está siendo* la «Fenomenología del Espíritu», mientras que ésta *ha pasado a ser* lo primero.[1154] La voz «fenomenología»[1155] remite a un neologismo (parece «griego», pero ningún griego *pudo* haber utilizado ese término)[1156] empleado ya por Lambert, por Kant y sobre todo por Reinhold. Con independencia del sentido (criticado más bien por Hegel) en que esos autores usan el término[1157], la «fenomeno–logía» suministra por así decir el

---

[1154] En términos hegelianos que luego aclararemos, cabría decir que esa identidad está expresada por una *proposición especulativa*.

Luego tan famosa a través de su expansión y transformación en Husserl y Heidegger, hasta llegar a ser sinónimo de «filosofía» *tout court* en ambos autores, sea como «fenomenología trascendental y eidética» o como «fenomenología de lo inaparente».

[1156] *φαινομενολογια*, o sea: «estudio o saber *racional* de lo que aparece», sería algo contradictorio y absurdo para un griego, pues los fenómenos están entregados al devenir y la caducidad; no son «lo que es de verdad» (*οντως ον*), sino algo «nacido», algo que viene «de otra parte» (*γιγνομενον ον*). En todo caso, se va a través de ellos (*εμπειρια*: «experiencia») para acceder a su núcleo racional (el *νουμενον*), a su soporte o «sustancia», quedando éstos desechados. Del fenómeno no hay «saber», sino a lo sumo descripción (*γραφια*), para «salvar a los fenómenos» (dar cuenta de las apariencias) en lo posible. Por la misma razón, no hubo ni pudo haber en Grecia ni «física–matemática» ni «historiología» o «Filosofía de la historia», sino –en el último caso– *ιστορια* en cuanto recopilación de datos, vistos a lo sumo como «ejemplos»: «apariencias» o *δοξαι* en los que brillaba el *ειδος*. Alejandro o César se limitaron con sus gestas a «pro–ducir» o sacar a la luz la Magnanimidad, siendo ejemplos o «modelos» de ésta. Cf. mi *El sitio de la historia*, en este sello editorial.

[1157] Parece que fue J.H. Lambert quien acuñó el término para titular la cuarta parte de su *Neues Organon* (Leipzig 1764; reimpr. Hildesheim 1965): un significativo desafío tanto al *Οργανον* de Aristóteles como al *Novum Organum* de Bacon. la *Phanomenologie* sería (siguiendo la crítica baconiana de los *idola tribus*) una *Scheinlehre*, o sea: una «Doctrina de la apariencia» (otro oxímoron, algo impensable para un griego), en cuanto correción de la influencia de lo sensible sobre la conciencia humana: una enmienda (recuérdese el *Tractatus de intellectus emmendatione*, de Spinoza) de los errores en los que *naturalmente* incurre la razón. Si se entiende el conocimiento como un «medio», podremos entonces descubrir la ley de «refracción» del «rayo» que surge del objeto y llega al sujeto (como cuando vemos un remo «doblado» en el agua, o en la distorsión del espato de Islandia), corrigiendo la deformación y llegando así al conocimiento verdadero de algo. Como se aprecia, esta «Fenomenología» u *Optica trascendental* se halla muy emparentada con la «Dialéctica» kantiana, la cual, como *Logik der Schein*, pone al descubierto –aunque no pueda acabar con ella, al contrario de lo que cree Lambert– la *subreptio* (tomar por objetivo lo que es meramente subjetivo) o «ilusión» –un término óptico, como «reflexión»– de la razón. Lo que «aparece» en esa apariencia es la función del *sujeto*, no la verdad de las «cosas». Ulteriormente, Kant utilizará el término para designar la cuarta parte de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786). En correspondencia con las categorías *modales* de *KrV*, la «Fenomenología» (algo así como una reflexión metodológica de la física) señala los modos en que el sujeto juzga del movimiento: así, el movimiento absoluto del espacio es tenido por «imposible» (y por «posible», en cambio, el rectilíneo o foronómico de un móvil en relación con su espacio); el circular o, en general, curvilíneo es visto como «realmente efectivo» (en cuanto resultante de dos fuerzas reales contrapuestas); y en fin el relativo (no al espacio sino a otro móvil) es considerado «necesario» (cf. Ak. IV, 555–558). Quizá lo que más atrajo a Hegel de la Fenomenología kantiana fue su carácter «mediador» y «progresivo»: ella considera a la materia móvil –en relación con el espacio, con la fuerza o con otro móvil– como un «objeto de la experiencia» (*Definición* [general de la Fenomenología]; IV, 554). Y lo que con mayor fuerza rechazó fue este carácter del conocimiento como una «aplicación» externa de categorías a una materia igualmente externa, como si el conocimiento fuera un instrumento que se puede examinar por separado y con anterioridad a su «uso». El comienzo de la Introducción de *Pha* está destinado justamente a criticar (sin dar nombres, como de costumbre) la noción lambertiana del conocimiento como un *medium* y la kantiana como un *instrumento* (9: 53s; 51s).– En todo caso, el antecedente inmediato de *Pha*, tanto en el tiempo como en la intención, ha de buscarse en el proteico C.L. Reinhold, de nuevo «dispuesto» –seguramente a su pesar– a ofrecer a los grandes pensadores intuiciones y modos nuevos de ver que él, sin embargo, no sabe desarrollar. No sólo el término (*Phanomonologie*), sino la síntesis del contenido brindada en el título de su ensayo muestra claramente el «presentimiento» del enfoque hegeliano: *Elemente der Phanomenologie oder Erlauterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinung* (en los *Beyträge zur leichtern Ubersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*; Heft 4. Hamburgo 1802). Con todo, ya se ve por la ominosa presencia del término *Anwendung* («aplicación»... de la lógica pura bardiliana), que nos hallamos ante un proceder externo. Aquí se trata de explicar el propio tiempo desde un esquema lógico rígido (véase el apartado dedicado a Bardili y su «realismo racional»), en lugar de dejar que sea el propio fenómeno (la historia y sus conflictos) el que desde dentro «se explique» y deje ver la lógica que animaba su desarrollo.

correlato objetivo (el orden lógico de «aparición») de la experiencia que hace la conciencia, en un orden inverso al de los grados de ésta:[1158] se comienza por «ser sin más», o sea, por la presunta «verdad» en la que la conciencia sensible está engolfada, para ir «interiorizando» (recordando) esa supuesta «exterioridad» e «independencia»[1159]. Lo que así va emergiendo es el Espíritu tal como *aparece* a la conciencia (y como le *parece* a ésta), a la vez que la conciencia se va compenetrando más con él (aunque ella aún no lo sepa, la conciencia es desde el inicio el «Espíritu, apareciendo»), hasta que la progresiva fusión de experiencia y «aparición» llega a la perfecta conjunción de conciencia y de Espíritu, en el Saber absoluto. Cada uno de los grados o «nudos» de este proceso constituye una *figura* de la conciencia, en un doble sentido, subjetivo y objetivo: son figuras que la conciencia contempla como lo que en cada caso es «en sí» *(an sich)*: la verdad «inmediata» a la que ella tiende, y figuras en las que la conciencia misma se va disponiendo como lo que ella misma es de verdad, aunque al pronto no se tenga «conciencia» de ello.

Así pues, los dos títulos de la obra se corresponden y necesitan mutuamente. Pero no con igual intensidad. El «protagonista» de la primera parte (los capítulos I–IV) es la conciencia. Una conciencia, además, *doble*. Recuérdese al respecto la famosa paradoja platónica del «ignorante». Si éste lo fuera absolutamente, nunca llegaría a saber nada (ni siquiera sabría que no sabe, al contrario de Sócrates).[1160] Necesita pues tener al menos «conciencia» de su ignorancia. Sólo que esa «conciencia» implica ya, aunque sea a manera de oscuro «presentimiento» y hasta de «fe», que el Saber esté latiendo en la

---

[1158] El origen de esta doctrina hegeliana se halla en Aristóteles, a saber: tenemos que partir siempre de lo más familiar para nuestros sentidos hasta llegar a lo más intrínsecamente inteligible. Pero el orden epistemológico es inverso al ontológico: lo más cercano para nosotros (ημιν) es lo más lejano según su naturaleza (φυσει). Cf. *Physica* I,1; 184a.– Hegel completa esta concepción al hacer del movimiento del conocer una especie de «bucle de retroalimentación». En lo más cercano late ya el Absoluto (algo más alto que la φυσις, pues que el Espíritu incluye el respecto cognocente, subjetivo) de manera que la separación progresiva de lo «más cercano» va cambiando a la vez a lo conocido y al cognoscente hasta la compenetración articulada de ambos (de la φυσις y de «nosotros»): una compenetración que, al darse en el territorio de la conciencia, no puede ser reducida a uno de los lados (digamos, el físico o el mental), sino que se da en y como «éter» o *espacio lógico*. Y aún más: esa «latencia» absoluta no es un mero presupuesto que luego el desarrollo va convirtiendo poco a poco en verdad, sino el resultado histórico del saber, atesorado y condensado por el filósofo, cuya conciencia, ya *formada*, va acompañando la gradación de la conciencia natural. Para evitar confusiones terminológicas, es conveniente advertir que el «nosotros» aristotélico es en Hegel esa conciencia ingenua, primeriza; la φυσις, *mutatis mutandis*, el Espíritu. Y la conciencia formada del filósofo (ese «hilo conductor» que falta en Aristóteles, y que Hegel toma más bien de la concepción leibniziana de la *philosophia quaedam perennis)*, en cuanto que incluye y *asume* todo lo «de verdad» pensado por otros filósofos, es llamada en cambio por Hegel: «nosotros». Esta expresión tiene siempre en *Phä* el estricto sentido señalado (en el Hegel de *Pha* y *WdL*, *todas* las expresiones, sin dejar de aludir a su sentido vulgar, inmediato, están transidas de valor sistemático: por eso son «dialécticas»). «Nosotros», en *Phä*, «somos» el propio Hegel, los demás filósofos «recogidos» en su verdad, y los lectores (o mejor, los que hemos leído la obra dos o más veces; por lo demás, éste no es un libro que se pueda leer sólo una vez, y menos de una vez).

[1159] Decisivo al respecto es admitir (o no) la plausibilidad de que «conciencia sensible» *quiera decir* (aunque sólo lo diga de verdad para nosotros, no para ella misma) «conciencia *de* lo sensible». Esta «transición fácil» (por decirlo con el término humeano) es más hacedera en alemán que en español, cuando se sustantiva un verbo en infinitivo: lo cual significa «parar mientes» en algo (el verbo) antes volcado en la acción de designar al «objeto» o complemento directo. Nosotros decimos «conocer lo sensible» y «el [hecho de] conocer lo sensible», mientras que en alemán se diría para lo primero: *das Sinnliche kennen*, y en cambio: *das Kennen vom Sinnlichen*, para lo segundo. En esa inversión del orden y en esa escisión entre los dos términos (ligados–separados por la proposición o por una conversión de lo mentado, que pasa de acusativo a genitivo) está el motor de la *Fenomenología*: el desequilibrio entre lo que al pronto parece *(es scheint, dass...*: «parece que...») y lo resultante de la experiencia que la conciencia *hace (aber in der Tat...*: «pero de hecho, en efecto...»).

[1160] Y por otra parte, el «sabio» nunca llegará a saber nada ni dejará de saber nada, porque ya lo sabe todo. Así las cosas, sólo Dios es sabio: sólo él *tiene* y a la vez *es* la Ciencia.

conciencia, que sea «atractivo» y «atrayente», a manera de criterio de medida: la ignorancia es siempre relativa a ese Saber presupuesto.

VI.4.4.2.– «Nosotros»: el hilo conductor de la *Fenomenología*.

Ahora bien, tal Saber no puede provenir de nada «externo» (ya sea de presuntas cosas «de verdad, en sí» o de Dios, que infundiría graciosamente en nosotros un conjunto de «ideas innatas»), sino que ha de resultar del desarrollo inmanente de la experiencia que la conciencia hace de «sus» figuras. Esto parece sin embargo embrollar las cosas: si es algo «resultante», ¿cómo va a estar al inicio? O mejor, ¿cómo va a ser de verdad el Inicio? La solución hegeliana es tan sencilla como difícil de «entender» (o sea: de hacerse una «representación» de ella en el entendimiento).[1161] El Saber (que es el modo en el que la conciencia ve al Espíritu) está ya absolutamente al inicio del movimiento de la conciencia.[1162] Pero para ella, para la conciencia incipiente absorta en el ser «exterior», ese Saber

---

[1161] Una «representación» (*Vorstellung*) corresponde a eso que habitualmente llamamos «concepto» o «idea» de algo (¡no necesariamente un concepto empírico: también la «justicia» –vista desde el entendimiento– es una representación!). La representación es siempre algo ambiguo, y por ende confuso, pues por un lado es un contenido de conciencia (tal es la *idea* en Descartes o Locke) y por otro apunta necesariamente a un *referente* (al respecto, da igual que ese referente –el «original» representado– sea en definitiva una impresión sensible, como en Hume, o una *veritas aeterna*, como en el joven Leibniz). Más exactamente, la representación –según Hegel– configura el estadio intermedio entre la «intuición» (aprehensión inmediata de algo individual y supuestamente concreto) y el «pensamiento»; *mutatis mutandis*, la conjunción de *conceptus subjectivus et objectivus*, en Suárez. La unidad de los pensamientos –no una «facultad», sino el Pensamiento (*Denken*) que incluye y asume todo pensamiento (*Gedanke*)– es la *razón*.– Los grados de la representación son el recuerdo, la imaginación y la memoria (cf. *Enz*. §§ 451–464).

[1162] Es célebre la apostilla que hace Hegel al examinar críticamente la posición «crítica» kantiana. Si el conocimiento –dice– fuera una mera herramienta que «se limitara a acercar a nosotros lo Absoluto sin alterar nada en él, como se hace por caso mediante una liga para cazar pájaros, lo Absoluto se burlaría de esta astucia, *a menos que él, en y para sí, no estuviera ni quisiera estar ya cabe nosotros.*» (*Pha* 9: 53; 51s; subr. mío). La expresión final: «cabe nosotros» vierte –inadecuadamente– el orig.: *bey uns*, de difícil traducción. Pero de su correcta intelección depende en buena medida que se tenga o no a Hegel por «panteísta». De hecho, nunca seremos (ni «nosotros», ni el mundo con su pléyade de cosas «naturales») el o lo Absoluto (de lo contrario, el Absoluto no sería *ab–soluto*). Pero tampoco es algo que, hagan los hombres lo que hagan, ni siente ni padece: como el Dios metafísico, «extrahumano» o «extramundano» (si lo fuera, tendría algo «fuera» de él, y por tanto tampoco sería absoluto). Por decirlo breve y toscamente: el hombre y las cosas son –cada cual a su modo– la «casa» del Absoluto (*bey uns* significa coloquialmente: «en nuestra casa»; así, «cabe nosotros» no significa «a nuestro lado», como si fuera Alguien o Algo yuxtapuesto, o incluso contiguo a nosotros; entonces no «habitaría» o inmoraría en nosotros, sino que sería la «casa» de al lado). Pero incluso este símil (de sabor tan paulino: el hombre como «casa» o «vaso» del Espíritu Santo) es al fin inadecuado. Ciertamente, una casa no se identifica con sus habitantes (aunque sea su «presentación» o «manifestación»), sino que ellos son la verdad, los que dotan de sentido y finalidad a la casa (incluso cuando está vacía decimos de ella que está por habitar, o que está deshabitada); pero ambos: casa y habitantes, son exteriores recíprocamente; la primera puede estar vacía o en ruinas; los segundos, estar fuera de casa. O bien, en el mejor de los casos, se comportan recíprocamente como lo «interno» (así, alguien sería un habitante permanente de la casa, sin salir nunca de ella) y lo «externo» (el lugar en el que ese habitante está; estamos suponiendo –por mor de la brevedad– que no hay en absoluto más que una casa y un habitante). Bien se ve que esta «representación» no nos vale, porque tomamos al Absoluto como algo fijo (*por intimior intimo meo* que lo consideremos), y a «nosotros» como algo que está fuera de él (aunque sea «envolviéndolo» estrechamente, como el *τόπος* aristotélico: como si nosotros fuéramos el «lugar» o la «piel» de Dios). Pero el Absoluto no es nada fijo (no es una «cosa»), sino el purísimo *movimiento* de emergencia y de disolución y resolución de toda «cosa» (también, pues, de «nosotros»). El Absoluto es el movimiento mismo del «nacer–y–perecer»: no nuestro «ser» ni tampoco nuestra «nada», sino el paso incesante –pero jerárquicamente ordenado– de uno a otra, y viceversa. La integridad de ese movimiento (que brilla en la conjunción copulativa: «nacer y perecer») es el Absoluto. Si quisiéramos seguir con la expresión figurada («en nuestra casa», *bey uns*), tendríamos que decir que nosotros somos no tanto la casa cuanto el «automóvil» del Absoluto. Pero no en el sentido de un automóvil que va donde el «conductor absoluto» quiera (ésa sería, en términos actuales, la concepción de Malebranche: somos «vehículos» pasivos de Dios), sino en el de un extrañísimo «auto» (*τὸ αὐτόν* en griego significa «lo mismo») que, según avanza, va integrando en sí pai-

absoluto está solamente *en sí*, de una manera virtual. En cambio, eso «en sí» es ya *para nosotros*, esto es, para la conciencia filosófica, formada. Es ésta la que ayuda y sostiene a la conciencia ingenua, la que anticipa al lector el desarrollo total y evita las discontinuidades y (literalmente) *sobre–saltos* en que la conciencia «normal» se pierde. En efecto, en el curso de la *Fenomenología* se encuentran los llamados *Wir–Stücke*, o incisos introducidos por un «nosotros», que funcionan a manera de guía. Gracias a este «bucle de retroalimentación» que es el «nosotros» narrador y «buen entendedor» (tras el cual se esconde el propio autor: Hegel), podemos ir acompañando a la conciencia en la experiencia que ésta hace de sus figuras, sin caer por nuestra parte en su «desesperación» cuando comprueba que su creencia inicial se invierte en cada caso en el curso de su experiencia. En una palabra: el famoso «en sí» kantiano, al parecer incognoscible, coincide con la historia del saber, que el autor (y nosotros, los lectores, con él) ya posee. El pasado queda depositado en y como el pensamiento, y ayuda a iluminar el presente, es decir a que el lector de la *Fenomenología* «tome conciencia» de que el tiempo en que aparentemente le ha «tocado» vivir constituye en realidad su propia sustancia, que ha de ser a su vez reconocida en y como la existencia de un sujeto libre y autoconsciente.

Sólo que ese pasado, en cuanto «concebido», no viene recogido de manera ni puramente gnoseológica ni puramente histórica, o mejor: cronológica, sino que está ordenado según una lógica de «descubrimiento» de la conciencia (y de lo por ella conoci-

---

saje, carretera, estaciones de servicio, talleres, máquina y conductor (y que va dejando tras de sí, a cada momento, esa conjunción; pero no sin que ésta deje su huella en el conjunto, literalmente *auto–móvil)*. Esa «integración» (la Historia) no lleva nunca a fusión plena ni a confusión. Quienes se «confunden» son todas esas «cosas», cuando creen existir por separado y estar ensambladas en el conjunto sólo mecánicamente: lo único que existe es ese movimiento *teleológico* (siempre progresivamente más complejo y «libre») de integración–y–desintegración. O dicho brutalmente: Dios no es ni el Hombre ni el Mundo, sino la activa y determinada *negación* de ambos. La Vida–Muerte absoluta de Dios es la vida–muerte relativa de todo lo demás (que, a su vez, también «es»: es, en efecto, el *no–ser* de Dios). «Dios» no es trascendente a nada; pero tampoco está en relación con nada. Dios es la Trascendencia, el rebasamiento o exceso de unas cosas con respecto a otras. Dios es la Relación misma: todo se refiere a él, pero mediatamente: a través de la relación que cada cosa guarda con el resto. Por eso es inadecuada la expresión de Hegel (disculpable por el tono coloquial), a saber: que el o lo Absoluto «quiera» estar cabe nosotros (¿acaso podría querer lo contrario?; él sería entonces algo tan absurdo como un habitante sin casa, un conductor sin automóvil, un Dios sin Mundo). Esa absoluta «libertad» tendría sentido en el pensar del último Schelling, como veremos (lo Absoluto schellingiano, «antes» incluso de «ser» Dios, de existir como tal, es enteramente libre: puede ser y *puede no ser*, sin más). En cambio, el Absoluto hegeliano *tiene que querer* estar cabe nosotros: nosotros somos su «carne», y a la vez su «alimento». Él es la Libertad de *nuestro* poder ser (por ahora) y de *nuestro* no poder ser (para siempre).– Sólo una matización, todavía. Hegel dice que el Absoluto está «cabe nosotros» *en* y *para sí*. Por lo que hemos venido diciendo, parece como si el Absoluto estuviera «haciéndose». Según esto, sería a lo sumo *en sí (an sich:* o sea, virtualmente, en potencia), pero no *para sí* (completo: *ενεργεια, actu)*. Pero la impresión es engañosa: «nosotros» (la conciencia filosófica, formada) somos mucho más, algo mucho más complejo que las «cosas» (e incluso que la conciencia natural, aunque no dejemos de ser «cosa» y conciencia natural: siempre se es demasiado «ingenuo» como para ser de veras «nosotros», y nada más). «Nosotros» es *todo* el pensamiento recogido, interiorizado y asumido personal y subjetivamente. Ahora bien, ya sabemos por el período jenense (que ahora toca a su fin) que el «pasado» es la *totalidad del tiempo*, lo otro del tiempo *en* el tiempo (como su «di–mensión»), y que por ende el pasado recogido es el *pensamiento* mismo. No es que *tengamos* un pensamiento (como si fuera una «representación») del pasado. Es que, en cuanto pensamiento personalizado, recapitulado, *somos el pasado, al presente*. Antes insinuamos que el «conjunto» que ese automóvil «total» va dejando tras de sí queda como huella en el nuevo «conjunto». El «automóvil absoluto» es el conjunto *presente*, en el que está integrado como huella el entero pasado. Cada etapa de la Historia es íntegra, está completa... por ahora. Y la filosofía (encarnada en «nosotros») es el pensamiento global, igualmente por ahora. Luego *para nosotros* está el Absoluto íntegro, *en* y *para sí*, cabe nosotros. Que «creamos» que hay Futuro es justamente eso: una creencia. Cada vez que se confirma (si lo hace), deja de ser futuro, se hace presente–y–pasa al pasado, o sea: es recogido por nosotros como «pensamiento». No habrá fin de la Historia (ni del Pensamiento), porque en cada momento están ambos cumplios, consumados. Están bien como están... por ahora.

do) como siendo ella misma el «lugar» móvil, la «aparición» del Espíritu (hasta la identificación final con él). Esta ordenación, en la que se rompen no sólo las barreras tradicionales entre las distintas disciplinas (lógica, epistemología, psicología, ética, política, religión) sino también la tradicional división entre el *objeto formal* (el enfoque o método seguido) y el *objeto material* (lo estudiado) no ha dejado de suscitar equívocos y malentendidos.[1163] Motivo sobrado de ello lo da el hecho de que Hegel nunca hiciera explícita la intrincada lógica operante en su obra, y que está dividida en muchos planos que están interactuando a la vez. De todos modos, aquí nos limitaremos –siguiendo la admonición del propio Hegel– a tomar en consideración las distintas «figuras» en que la conciencia va haciendo la experiencia de sí, procurando no intervenir en esta *via dolorosa* con ocurrencias, consejos y matices.

VI.4.4.3.– El largo camino de la conciencia hacia «Sí mismo».

La *Fenomenología* es una suerte de «novela de formación» *(Bildungsroman)*, como en Benjamin Constant o en el Goethe del ciclo *Wilhelm Meister*. Como ya hemos apuntado, hay un narrador (el «Nosotros»), que no se limita a presentar sin más las distintas figuras de la conciencia (a pesar de que Hegel le atribuye la función del «contemplar puro» o *reines Zusehen)*, sino que, habiendo ya concebido la entera acción, al inicio y al fin de cada experiencia extrae de ella una «moraleja», anticipa lo que ha de venir (para evitar el desfallecimiento del sufrido lector, que acompaña a la conciencia ingenua en su *via crucis)* o recapitula lo ya sabido (así, el último capítulo, dedicado al Saber absoluto, es en su casi totalidad una densa recapitulación del recorrido, y anticipación de una *Lógica* que nunca se escribió). Dicho con toda concisión, se trata de que el lector incipiente (representante de la conciencia vulgar, pero distinto de ella al menos en su «deseo de saber», en su no conformarse con lo ya «consabido») acabe por interiorizar (o recordar) la *Kultur* (en el sentido del saber objetivo, presente en ese momento histórico) como *Bildung* (formación cultural, subjetiva), convirtiendo así la *sustancia* en *sujeto:* no por limitarse a contemplar «desde fuera» la génesis de esa vida sustancial, sino por haberla hecho suya mediante una *reconstrucción racional*.

Esta densa obra se abre con un Prólogo, escrito al final, y que aquí será brevemente expuesto también al finalizar el examen del libro, por las razones que luego aduciremos. Sigue una Introducción crítica de las posiciones «críticas» y, en general, del agnosticismo respecto a la capacidad de la conciencia para acceder al Absoluto. En las consideraciones anteriores hemos apuntado ya los rasgos más importantes (el problema de la conjunción de certeza y verdad, la «querencia» del Absoluto de estar cabe «nosotros» o el tiempo concebido, en cuanto sustancia del sujeto libre y autoconsciente). Siguen ocho capítulos de muy desigual extensión, cuyo contenido ordenaremos por nuestra cuenta de acuerdo del modo siguiente:[1164]

[1163] Ya en 1829, Immanuel Hermann Fichte reprocharía a Hegel esta presunta mezcolanza de géneros distintos. Agudamente observa el hijo del gran Fichte que Hegel habría pretendido con su obra de 1807 solventar a la vez el problema puramente gnoseológico de Kant y Fichte con el del saber absoluto schellingiano, pero sin salir de la órbita idealista y subjetiva: la conciliación del saber consigo mismo en el interior de la conciencia. De modo que la inmiscusión de la razón en la historia para encarnarse en ella como Espíritu no habría introducido más que confusión en el *corpus* del saber. Cf. los *Beitrage zur Charakteristik der neueren Philosophie*. Sulzbach 18412; reimpr. Aalen 1968, pp. 820–823. Mayor influjo tuvo la agresiva y conocida crítica de Rudolf Haym, según la cual *Pha* sería: «una psicología descarriada por la historia y una historia trastornada por la psicología». (*Hegel und seme Zeit*. Berlín 1857; reimpr. Darmstadt 1962, p. 239).

[1164] Las cifras árabes corresponden a la clasificación que en este tratado se propone. Los números romanos, a la división en capítulos que el propio Hegel hizo de su obra.

1) Elementos constitutivos de la génesis de la conciencia.
2) Prueba ontogenética de la conciencia en «su» mundo.
3) Figuras históricas en las que toma cuerpo el Mundo.
4) La toma de posesión de la conciencia–de–mundo por parte del Espíritu.
5) El fin de la *Fenomenología* y la tarea del pensar lógico.

VI.4.4.3.1.– Elementos constitutivos de la génesis de la conciencia.[1165]

Comprende los momentos: CONCIENCIA (DE LO OTRO DE SÍ), AUTOCONCIENCIA, RAZÓN.

El examen de la CONCIENCIA (todavía externa a sí misma) ocupa los tres primeros capítulos de la obra:

I) *La certeza sensible; o sea, el Esto y el Opinar (Meynen)* [1166]
II) *La percepción; o sea, la cosa y la ilusión (Tauschung)*.[1167]

[1165] En ellos tiene la primacía el momento de «lo sabido» (*Bewusst–*) respecto al «ser» de la conciencia (*–seyn*).

[1166] La certeza sensible engloba ya en su figura interior todos los niveles subsiguientes, pero de una forma extremamente abstracta y pobre. En realidad, ella *dice* la «verdad», pero no es capaz de sacar las consecuencias que de ello se derivan (y que altera tanto a la conciencia como a lo conocido; lo mismo ocurrirá en todo el proceso: la característica original del pensar hegeliano consiste justamente en su insistencia en esta doble alteración producida por el conocimiento, el cual encarna ya –sin saberlo– una *praxis*). La certeza «opina» que hay un «esto» («esto concreto», el τόδε τι aristotélico) para ella, que a su vez cree ser ella misma: «esta» conciencia concreta. Pero el lenguaje que ella emplea es más alto que la opinión que la conciencia sensible tiene de ella misma, y del «esto» que contempla arrobada. Lejos de ser «esto» lo más concreto, es lo más abstracto y universal que hay («esto» vale para designar cualquier cosa»), pero sólo por vía negativa («esto» no es «eso» ni «aquello» ni lo de más allá, sino *esto*... ¿esto, qué?). Al verse así asediada –como cuando pedimos a alguien que nos «concrete» lo que quiere decir cuando nos pide: «mira esto»–, la conciencia se ve precisada a añadir: esto de «aquí», esto que hay «ahora», lo cual implica ya una primera calificación (ésa es la verdad «lingüística» contenida en la intuición «espacio–tiempo» de Kant). Pero la dialéctica se repite entonces, implacable: «aquí» no es allí, ni allá, etc.; y «ahora» deja de serlo en cuanto digo: «ahora», para hundirse en el pasado, o para sufrir la irrisión de su puntualidad al ser visto en el futuro (que también es, entonces, un «ahora» distinto). «Aquí» y «ahora» son localizaciones de la cosa... en referencia al «Yo», que en efecto está más verdaderamente «aquí» y «ahora» que las cosas así mentadas.– Sólo que el recurso al «Yo» (un recurso en virtud del cual podía hacer Kant de la intuición pura una forma *subjetiva* de la sensibilidad) no parece facilitar las cosas: *cualquiera* es «Yo»: un término universal *negativo* («Yo» soy lo que no son ninguno de los demás, que, a su vez, afirman lo propio). Sin embargo, de esta derrota de la certeza sensible y de la presunta verdad del «ser sin más» surge *para nosotros* una primera verdad, la del *lenguaje*, el «decir» mismo. Obsérvese la irrupción del «nosotros» en este pasaje fundamental: «Como algo en general (*ein allgemeines*; lit.: «un universal», F.D.) *enunciamos* (*sprechen... aus*; lit.: «hablamos desde», F.D.) nosotros también lo sensible; lo que nosotros decimos es: *esto*, o sea el *esto universal*; o bien: *es*, o sea el *ser en general*. Al respecto, nosotros no nos *representamos* desde luego el esto universal o el ser en general, sino que *enunciamos* lo universal; o sea: nosotros no hablamos (*sprechen*) en absoluto tal como nosotros *opinamos* [que lo hacemos] en esta certeza sensible. Pero el lenguaje (*Sprache*) es, *como nosotros vemos*, algo más verdadero (que lo en él opinado, F.D.).» (*Pha* 9: 65; 65; últ. subrayado, mío).– Así obligados por esta verdad, *comparativamente* más alta que la de la certeza sensible, nos alzamos a una nueva figura de conciencia, en la que ésta pretende fijarse no en algo en general, localizado sólo intuitivamente en relación a un «Yo» igualmente general y vacuo, sino en la «cosa» *percibida* con *sus* propias determinaciones, independientemente (?) de que sea o no sentida aquí y ahora por mí. La «ilusión» comprobada en el siguiente capítulo es justamente ésta: que yo creo –contradictoriamente– que la cosa que *yo* percibo aquí y ahora ha sido «*la misma*» antes de esa percepción y seguirá siéndolo aun cuando yo no la perciba ya.

[1167] De nuevo nos encontramos con dificultades de traducción al intentar comprender lo que quiere decir Hegel: «percepción» vierte el alemán: *Wahrnehmung* (literalmente: «acción de tomar algo por verdadero»). De ahí la alusión –ya en el título– a la «ilusión». Esta consiste en creer que en la percepción tengo algo que es inmediatamente «verdadero», olvidando mi acción de «tomarlo por verdadero» (o sea: de percibirlo). Hablando de la «cosa» (como distinta de sus propiedades, aparentemente accidentales, mientras que la cosa sigue siendo ella, *en sí*), dice en efecto Hegel: «la aprehendo (*nehme... auf*, o lit.: «la tomo, al ir *a* ella, F.D.) como ella en verdad es, y en vez de saber un [algo] inmediato, percibo (*nehme ich wahr*, o lit.: «lo tomo como verdadero», F.D.). *Pha* 70; 70.– Es decir, olvido que el principio unificador de los muchos «aquí» y «ahora» (a través de los cuales pasa, supuestamente incólume, la «cosa») es la conciencia misma perceptora (y aquí sí va bien el término

III) *Fuerza y entendimiento, fenómeno* (o aparición: *Erscheinung*) *y mundo suprasensible*.[11*]

Hasta este punto, da la impresión de que nos las habemos con un tratado de epistemología, análogo (para quien no haya visto más que los títulos, claro) a los que prolife-

---

castellano y latino: *perceptio* significa «acción de captar a través»). Soy «yo», en general, quien sostiene a la «cosa» en general (sea lo que sea lo que percibo, yo digo - o sea, cualquiera puede decir– que se trata de una *cosa)*. Pero esta doble elevación a la universalidad no deja intactos a los extremos. *Para nosotros*, el uno se convierte en «entendimiento» (que fija en efecto «paquetes» de sensaciones al darles un nombre común, un *sustantivo)* y el otro, la cosa, en «fuerza» (pues el entendimiento «juzga» que si ha podido realizar tal fijación, ésta no es arbitraria, sino debida a la «fuerza» que ligaba a las propiedades entre sí, y a todas ellas con la cosa). En términos kantianos, podríamos decir que de la sensación (cuya verdad es la categoría general de *cantidad)* hemos pasado a la percepción (su verdad: la *cualidad)*, y de ésta a la relación entre fuerza y entendimiento (o justamente: a las categorías de *relación)*. O también, que hemos pasado del empirismo ingenuo, lockeano, al *sistema del mundo* newtoniano: fuerzas expresadas por las leyes del entendimiento.

[11*] En este capítulo se da ya un punto de inflexión respecto a la exposición «crítica» de la *Crítica* kantiana, hasta ahora seguida y, de consuno, una acerada crítica al mundo de la ciencia físico–matemática. Kant había accedido a la autoconciencia por un *regressus transcendentalis* de las categorías a su foco; pero como él mismo reconocía, esa «unidad sintética de la apercepción», siendo ya una conciencia *de sí* (y no de algo «ajeno» a ella, como hasta ese momento), era sin embargo algo vacío y formal: un puro «Yo pienso» como vehículo lógico de toda proposición. Lo cual implicaba que todas las leyes emanadas en definitiva de esa conciencia deberían ser puramente subjetivas (ésa es la *crux* que él intentó salvar mediante las distintas versiones de la «deducción trascendental») y sin embargo valer al mismo tiempo como *objetivas*, según probaban los éxitos de la física–matemática, que la filosofía trascendental intentaba fundamentar lógicamente. Esa coincidencia no dejaba de ser un *hecho* (a pesar de todas las protestas de Kant), ya que el lado externo quedaba «suelto», a su aire, como un «juicio determinante» que se limitase a agrupar «casos» bajo una ley «dada». Por eso, cuando tuvo que pasar a una *metafísica de la naturaleza*, Kant se vio obligado a admitir que, para ello, había que tomar algo *de la experiencia*, a saber: el concepto de «materia» como lo *extenso e impenetrable*. Y luego, a renglón seguido, explicaba ese concepto dinámicamente en función de fuerzas enfrentadas: la atracción (que explicaría en efecto la extensión) y la repulsión (que explicaría la impenetrabilidad y, por ende, la ¡existencia! misma de la cosa). Cf. la *Dynamik* de los *Metaphysische Anfangsgründe*. Pero bien se ve que la atracción no es sino una corroboración general de la relación entre cosa *(sustancia)* y sus propiedades (los accidentes; o sea: otras cosas, tomadas aquí como propiedades de la primera) y la repulsión una universalización de la «creencia» del entendimiento de que una cosa sigue siendo ella misma *(en sí)* porque no se deja arrastrar por entero al «área de expansión» (o sea, a la *ex–tensión)* de las demás; o dicho de otro modo: que no es un mero efecto producido por una *causa*. El propio Kant, como sabemos, «entendió» al mundo fenoménico como una pura *relación* entre sustancias «fuertes», que eran causa de cambios en las propiedades de otras sustancias, en una incesante *interacción*... de fuerzas fundamentales (*Grundkrafte)* inaccesibles y sólo conocidas indirectamente por los cambios de estado, o sea por los *fenómenos*. Sólo que entonces la famosa «cosa en sí» incognoscible no sería sino el *juego de fuerzas* (lo interno), manifiesto fenoménicamente (lo externo).– Ahora bien (y aquí interviene decididamente Hegel) ese juego literalmente «suprasensible», lejos de ser algo inefable e incognoscible, es lo único que el entendimiento *conoce de verdad*: a saber, es el entendimiento mismo *in actu exercito*, o sea: desplegado como un «quieto reino de leyes» (las leyes, p.e. de la mecánica newtoniana) que, siendo al parecer estáticas, inmutables, rigen el tormentoso devenir de «aquí abajo», que «copiaría» en su movimiento esa mayestática legalidad suprasensible. Pero, ¿cómo puede copiar lo inmutable algo móvil? Aquí hay un último resto «griego» (el ser de verdad, frente al engañoso devenir) que ha quedado desterrado para siempre por el propio Newton y por Leibniz, con el cálculo infinitesimal. También las leyes (y las fórmulas matemáticas que las expresan) *se mueven*: expresan pendientes, derivadas, diferenciales... de los fenómenos mismos, los cuales, por su parte, «ascienden» así a su verdad. De manera que no hay dos mundos enfrentados (como tampoco lo habrá luego, cuando el fichteano «deber ser» práctico tenga que habérselas con un «ser» natural al pronto indiferente a la ley moral), sino uno solo, *especularmente* presente como la «inversión» de la ley en fenómeno y del fenómeno en ley (tal se expone en el famoso pasaje del «mundo invertido», en el que por demás se burla donosamente Hegel de las especulaciones filosófico–naturales de los románticos; cf. 9: 96s; 97s). Ésta «vive» de las distinciones y variaciones de los fenómenos (eso es lo que expresa, nada más). Aquél, el fenómeno, «verifica» en su mutabilidad la igualdad legal. De manera que no hay algo suprasensible (idéntico sólo a sí) frente a algo sensible (siempre distinto de sí), sino justamente una dialéctica *unidad–en–la–diferencia*, y viceversa. Ésta es la verdad que «quería decirnos» la escisión –y sin embargo coincidencia– de «fuerza» y «entendimiento». Una verdad *infinita*, puesto que lo interno sólo lo es *en* lo externo, y a la inversa, de manera que esa verdad –muy spinozistamente– no necesita ya de otra cosa para ser, y para ser concebida. Lo que esa verdad *nos* dice es que la conciencia legisladora del entendimiento no es sino la reflexión de ella misma en otro (el mundo), o sea: en algo distinto de ella. Pero como, a su vez, el mundo fenoménico no es sino la reflexión de él mismo (como juego de fuerzas) en otro

raban en la época crítica. De la escisión inicial entre la certeza de la conciencia de que la verdad está en el «ser», y no en ella, ésta se va «educando» (guiada secretamente por el Preceptor Absoluto, encarnado para el lector por el Narrador–«Nosotros»), hasta comprender que la escisión entre el mundo de las leyes (la pura teoría) y el mundo fenoménico (la experiencia) no es tal; esos extremos contrapuestos no son sino respectos invertidos, *reflejos* de lo Mismo. Y esa mismidad o pliegue es la *conciencia de sí*. La certeza se identifica así con la verdad (que ahora es *su* verdad), pero en un plano puramente abstracto y formal.

El cuarto capítulo, dedicado a la AUTOCONCIENCIA, es ya más complicado. Hegel lo tituló:

IV) *La verdad de la certeza de sí mismo*.[169]

(en la conciencia entendedora), no hay más que *una sola reflexión*: la conciencia de sí, que sabe de ella misma en sus propias manifestaciones. Una autoconciencia que ya no es meramente Sujeto, sino Sujeto–Objeto, o mejor: la infinita reflexión de ambos.– Debemos guardarnos pues de ver en esa «autoconciencia» una suerte de expansión delirante del «Yo». Este es ciertamente la existencia de la autoconciencia (en cuanto, literalmente, *reflejo* de ésta); pero la esencia de la autoconciencia es más bien la «simple infinitud, el concepto (*Begriff*: aquí en el sentido literal: la captación y a la vez el tener conjuntamente el todo, F.D.) absoluto, [que] debe ser llamado la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal.» (9: 99; 101). Pronto veremos, en consecuencia, enfrentarse a la autoconciencia contra otra autoconciencia por la posesión absoluta de esa «sangre» vital.– Pero, en todo caso, lo que ha caído *para nosotros* (pues el entendimiento «científico» seguirá «descubriendo» leyes del universo que son en verdad la «invención» *del* científico mismo, su encontrarse a sí mismo en ellas) es ese telón que separaba lo interno y lo externo, lo inteligible y lo sensible, cantado míticamente como el «velo de Maya», y que ahora traspasamos audazmente con Hegel, al darnos cuenta de que el «gran teatro del mundo» no es sino el juego de interacción de «conciencia» y «mundo». A menudo se citan al respecto, y con razón, las célebres palabras de ese paso *subjetivo*: «Se muestra que detrás del llamado telón que debía tapar lo interno no hay nada que ver, a menos que *nosotros* mismos pasemos ahí detrás, tanto para ver como para que haya ahí detrás algo que pueda ser visto.» (9: 102, 104). Pero se olvida lo que Hegel dice inmediatamente después (de lo contrario, parecería que «nosotros» hemos escamoteado tanto lo interno como lo externo, en vez de cargar con ambas cosas). Y es que eso que «se muestra» (a saber: que el supuesto telón –«nosotros» mismos– no es sino una *membrana osmótica*, la transición y transacción de los dos «mundos») tiene como *resultado* el asumir y hacerse cargo (*aufheben*) de todo lo anterior. Por eso *nos* dice Hegel (pues el resultado es inaccesible para la figura de la conciencia como *relación* «fuerza <–> entendimiento»): «Pero resulta (*ergibt sich*) a la vez que no era posible haber pasado directamente allí (contra los apresurados románticos, que se colocaban de un salto en el Alma del Mundo, F.D.) sin todas esas circunstancias; pues este saber, que es la verdad de la *representación* del fenómeno y de su interior (el juego de fuerzas y al mismo tiempo la ley del entendimiento, F.D.), no es a su vez sino el resultado de un movimiento circunstanciado.» (*ibid.*). Estancarse en el resultado y olvidar el movimiento es lo que hacían justamente los *Naturphilosophen* románticos, prestos a embriagarse con esa sangre que es la Vida del Mundo, identificada sin más con su propia vida.

[169] Del marxismo al psicoanálisis (incluyendo a Lacan, *Écrits*. París 166), pasando por Kojève y llegando a la Escuela de Frankfurt (baste citar a Marcuse), la hermenéutica (ver p.e. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París 1965) y el pensamiento «posmoderno» (cf. P. Bürger, *Das Denken des Herrn*. Frankfurt/M. 1992), el celebérrimo cap. IV ha tenido una influencia tremenda en el pensamiento actual. Quizá haya sido ésta incluso negativa para la comprensión de las intenciones de Hegel, pues a veces parecería que la *Fenomenología* hubiera debido detenerse en la famosa lucha del Amo y el Esclavo (con la aparición del trabajo como génesis a la vez de la Naturaleza y el Hombre), de modo que el resto hubiera debido ubicarse en otro sitio (y eso es efectivamente lo que hará el propio Hegel en la *Enciclopedia*), o bien ser desechado incluso como «desvarío» idealista. En efecto, lo «suyo» habría sido que, tras esa lucha, la experiencia de la verdad del trabajo hubiese desembocado en la *lucha de clases* (con la victoria final del Esclavo, ahora convertido en la Clase Universal Obrera, y la desaparición del Amo), en vez de darse un «quiebro» sorprendente en el desarrollo, con el resultado de la aparición del «pensamiento» universal (propio del estoicismo). Claro está: ese quiebro sólo existe para quienes quieren forzar a Hegel a ser un precursor de Marx.– En cualquier caso, nunca dejará con todo de sorprender que, en el curso de este capítulo, vayan esfumándose las consideraciones «gnoseológicas» (en realidad, desaparecidas ya al final del cap. III, como nos advierte el propio Hegel) para adentrarnos en un mundo casi dinamos *mítico*, literalmente prehistórico y prehumano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya «modelos» claramente históricos. La existencia de la autoconciencia, habíamos dicho en la nota anterior, está centrada en un «yo» seguro de sí que tiene por esencia la Vida, que él sabe ya para él. En cuanto tal, tiende a

El camino es ahora inverso: no va de una certeza vacía a una verdad plena que llena a la conciencia, por así decir, desde fuera, sino que de la verdad ahora reconocida como «sustancia» de la conciencia ha de emerger esta última como «llena» de certeza, o sea *ple-*

---

realizar su esencia, pues todo cuanto fenoménicamente existe es ya, en el fondo, él mismo. Sólo que ese fondo se revelará una trampa mortal: esa autoconciencia no es sino *apetito (Begierde)*, tendencia animal a apoderarse de todo (hambre infinita, como en el *status naturae* hobbesiano). Pero si lo que ese apetito «devora» es sólo una «cosa», lo único que se consigue es la reproducción tediosa del apetito mismo (lo único que de verdad «es», siendo sus extremos el «yo» desiderativo y las «cosas» deseadas). Como si dijéramos: la Vida se alimenta de la doble ilusión del «yo» autoconsciente, que estima que él mismo «es», y sin embargo prueba dolorosamente que su existencia depende de lo externo, y a la vez «niega» la existencia real de las cosas –que sólo deben existir para él, para saciar su apetito– mientras contradictoriamente demuestra con su acción destructora que sólo ellas tienen consistencia propia, pues que él las necesita para seguir existiendo. ¡Sólo que la creencia (schopenhaueriana *avant la lettre)* de que sólo existe la Vida, que se devora a sí misma en este juego incesante (corroboración a nivel orgánico del «juego de fuerzas») es a su vez falaz! La autoconciencia no es meramente un ser vivo, sino que *sabe* de su vida, y la tiene por propia. Exige pues ser *reconocida* como algo superior a la vida misma. Algo que sólo puede hacer *otra* autoconciencia (Hegel rompe así la tendencia *solipsista* de la moderna «filosofía de la conciencia»): alguien que pueda centrarse, como «yo», en su propio «yo», y reconocerme como tal. Ahora bien, este «yo» ya no es algo vacuo, puramente formal (como en el cap. I), puesto que se sabe vivo, y más: sabe que la Vida es para él. Al pronto, parece pues que el reconocimiento sólo podrá lograrse mediante una *lucha a muerte*, esto es: quitándole directamente al otro la vida (y con ella, su pretensión de apoderarse de la Vida, en general). Pero bien se ve que, si el otro muere, mal podrá reconocerme. Ha de quedar pues en vida, pero rebajado a *instrumento* en mi favor. La autoconciencia vencedora se convierte así en la detentadora del «Yo»: es el Amo; la vencida, que ha decaído en sus derechos ante el miedo a la Muerte, el Señor Absoluto, debe aprender ahora a obedecer los deseos –mediatos– del Amo: es el Esclavo, que *trabaja* para aquél. El sigue vivo, pero su vida está en manos del Señor (que ha demostrado a través del riesgo ser superior a la Muerte misma: ha demostrado que su *nombre*, reconocido por el otro, es algo más alto que su propia vida). Ahora, el Señor se limita a gozar del fruto del trabajo del siervo, que aprende así a refrenar su apetito «natural», y más: a «condensarlo» en objetos disponibles para el consumo –y por él *formados*; Hegel utiliza el neologismo *Formuren*, a diferencia de la formación cultural o *Bildung*, más alta e interior–. De este modo, el objeto trabajado, elaborado, es la *mediación* verdadera (sustituta del miedo a la muerte) de Amo y Esclavo. Así, contra las interpretaciones marxistas al uso, la «verdad» no pasa al Esclavo (apresuradamente convertido en Trabajador), ni tampoco queda en el Amo: ambos aprenden que lo único importante es el trabajo, o más exactamente: la Producción de objetos aptos para el consumo (en la «aptitud» late el trabajo del Esclavo; en el «consumo» diferido, el apetito del Amo). ¡Pero eso no lo saben ni el uno ni el otro! Lo sabemos «nosotros», que apreciamos en esta dialéctica la necesaria emergencia de una nueva figura *universal*, verdaderamente autoconsciente, puesto que *piensa* en general esta Lógica de la Producción y, por ende, se sabe *con el pensamiento* por encima de todo dominio y esclavitud. Ahora bien, el «pensamiento del pasado» es ya, *eo ipso*, Historia (y viceversa, como sabemos por los proyectos jenenses de sistema). Y en efecto, aquí hace por vez primera su aparición una figura «histórica». ¡Pero sólo formalmente histórica, esto es: se trata de una historia que por vez primera se hace pensamiento y a la vez de un pensamiento efectivamente dado en la historia! La autoconciencia *libre* en general, que conoce ya el juego interno del Amo y el Esclavo, se sabe por tanto indiferente a ambos extremos: es la conciencia del *estoicismo*. «Su obrar consiste..., tanto en el trono como en cadenas, en estar libre de toda dependencia de su existencia singular.» (9: 117; 123). Pero esta independencia es puramente abstracta, negativa: no es su existencia singular la liberada, sino la «esencia simple del pensamiento». Aquélla sigue dándose, mal que le pese a la conciencia del estoico. El pensamiento en general es la abstracción de la existencia, igualmente en general (por eso es tan aficionado el estoico a quitarse la vida, en cuanto ve peligrar su *honor*, o sea –y en realidad– en cuanto le van mal las cosas). De manera que cuando el pensamiento quiere cobrar consistencia en lo existente (que es siempre algo singular), éste se zafa con facilidad de la obtusa presión del pensamiento, que oscila así por entre las cosas, hasta confesar que no sabe lo que éstas sean de verdad. El *escepticismo* es este vuelco del estoicismo en la existencia diseminada. Ambos extremos pierden su verdad. Surge así una nueva figura de la conciencia: la no menos célebre «conciencia desgraciada», propia del alma *cristiana*, que desconfía tanto del pensamiento abstracto como de la existencia sensible y se refugia en una Esencia otrora existente, pero ya no, que ella tiene intacta sin embargo... en su propio pecho, o sea en el *recuerdo* y la *devoción* piadosa. Y Hegel no ahorra sarcasmos contra este «pietismo» (prefiguración, todavía formal, del «alma bella»): «Su pensamiento como tal sigue siendo el informe sonar de las campanas o un tibio vapor nebuloso, un pensamiento musical que no llega a concepto, que sería el único modo objetivo inmanente.» (9: 125; 132). Ella «presiente» la conciliación, pero siente que ésta sólo se dará en otro mundo y, teresianamente, muere porque no muere. Y sin embargo, para alimentar su fe no le basta la llama que arde en su pecho, sino que ha de poner ésta en algo sensible, en un *recuerdo* de esa Esencia–Existencia que una vez habitó entre nosotros. Esta su contradicción la empuja literalmente fuera de sí, en busca de huellas que, si están en el mundo, no pueden dejar de

namente segura de que ella es la verdad *interna* de todo lo ente. Esta autoconciencia que se sabe a sí misma como verdad de lo «otro de sí misma» es ya *razón*, y razón universal. Por ello, el quinto capítulo está consagrado al reconocimiento de la razón en el mundo (y a la apropiación de éste como *su* mundo). Pero, de este modo, la conciencia no está ya examinando en ella misma su objeto y la experiencia que de él tiene, sino que está examinándo*se* a ella misma *en* el mundo. Sale de sí; y sólo entonces, paradójicamente (para el sentido común, claro está) comienza a «entrar en razón», o sea a recordar e interiorizar su carácter espiritual. Cabría denominar a esto:

VI.4.4.3.2 – Prueba ontogenética de la conciencia en «su» mundo.[1170]

O bien, como el propio Hegel llama al capítulo:

V) *Certeza y verdad de la razón*.[1171]

Obsérvese que aquí están de nuevo invertidos los términos, como si la conciencia comenzara de nuevo: sólo que, ahora, esta conciencia racional está cierta de que ella es lo *sustancial* de ese mundo supuestamente externo. Ha de taladrar pues la superficial costra de éste para reconocerse a sí misma. Este reconocimiento se cumple en tres niveles: A) *Razón observadora* – Primero, observa («repitiendo» –ya no ingenuamente– el camino del cap. I) una naturaleza que ella sabe ya como manifestación *ad extra* de leyes racionales (cf. 9: 139s; 150s); luego se observa a sí misma en las leyes que ella misma se ha dado (lógica) y en su realidad efectiva externa (psicología) (cf. 9: 167s; 180s), y en fin observa la referencia de sí como autoconciencia a su propia realidad efectiva (fisiognómica y frenología) (cf. 9: 171; 185).

Así implantada en *su* mundo (un mundo que ya es para ella, sin consistencia propia), pasa a: B) *La realización de la autoconciencia racional por sí misma* – Puesto que ella cree (en repetición «racional» del cap. II: *La cosa y la ilusión*) que la «cosa» verdadera del mundo es ella misma, y todo lo demás sus propiedades, intenta por lo pronto poner el mundo entero a disposición de su *placer* (cf. 9: 198s; 214s), olvidadiza de que ella tiene

---

ser mundanas, y no puramente sobrenaturales. Por eso dice Hegel, en frase feliz que condensa todo este trajín en una fase histórica determinada (las Cruzadas para apoderarse del Santo Sepulcro), que la conciencia desgraciada hace la conciencia de su propia falsía (se ve ella misma como «sepulcro» que se limita a guardar el recuerdo de un Muerto) cuando descubre algo banal, y que ella *debería* saber: que el Sepulcro está vacío. «Unicamente al hacer esta experiencia de que *el sepulcro* de su inmutable esencia *realmente efectiva* no tiene *ninguna realidad efectiva*, de que la *singularidad desaparecida*, en cuanto desaparecida, no es la singularidad verdadera, renunciará a buscar la singularidad inmutable como *realmente efectiva* o a mantenerla como desaparecida.» (9: 126; 133). «Nosotros» sabemos que el error de la «conciencia desgraciada» consistía en venerar a un individuo concreto, a Jesús (a quien desde luego no nombra Hegel), en vez de seguir su ejemplo: vivir en el mundo *a sabiendas* de que el mundo es sólo el lugar de la Palabra, y no algo con subsistencia propia, y saber morir al mundo sensible como *este* individuo singular. Ahora bien, saber eso es rebasar ya los límites de la autoconciencia: ésta se vuelve ahora al mundo sólo para corroborar su propia fuerza universal. La autoconciencia ha domado su apetito, sabe trabajar y elevar ese trabajo a la abstracción del pensamiento, y reniega tanto del mundo presente (el escepticismo) como de un «mundo» pasado que ahora habría «pasado» a otro mundo. Ella, la autoconciencia, está en este momento cierta de ser la verdad, y *toda verdad*. Ahora tiene que probarlo, enseñoreándose del mundo: así considerada, la autoconciencia es ya razón, y *razón universal*, propia del mundo moderno.

[1170] Aquí se pone el acento más en el «ser» *(–seyn)* de la conciencia que en lo sabido *(Bewusst–)* por ésta.

[1171] No está de más recordar que a partir de aquí (la parte con mucho más extensa y pormenorizada de la obra) Hegel se adentra en un territorio que luego se negará a reconocer y dispersará por diversos lugares del sistema, como temeroso de que esta verdadera *Fenomenología del Espíritu* (pues es ahora, en la «razón», cuando de verdad comienza a emerger el Espíritu en cuanto tal, como explícitamente aparecerá en el cap. VI) fuera entendida como algo que ocurre «dentro» de la experiencia de la conciencia. Aquí, en la razón, las figuras no son todavía «figuras *del* mundo», pero sí son figuras que se adentran en el mundo, lo trabajan interior y científicamente (y ya no sólo por fuera, como el *Formiren* del Esclavo), y acaban en la identificación de la Razón con su Mundo: el Espíritu.

su poder sólo por haber interiorizado las leyes de ese mundo y haberse sujeto a ellas. El resultado obvio es el choque de ese placer contra la dura *necesidad* del mundo, que no se sujeta a su capricho. Intenta pues el camino contrario: en lugar de perderse fáusticamente en el mundo, intenta reformarlo en nombre de las leyes que ella siente *(pathos)* en su corazón (cf. 9: 202s; 217); es el momento del «rebelde» (ejemplificado tácitamente en el Karl Moor de *Los bandidos*, de Schiller). La conclusión es, para esta *fatua* autoconciencia cordial, tan catastrófica como la anterior: ese mundo que ella pretendía reformar según los impulsos de su corazón es *su* propio mundo: el combate está ahora en el interior, y la autoconciencia, que ha acabado por reconocer así la «locura de la infatuación», se hace «virtuosa» y pretende adaptar a su virtud el «curso del mundo» (cf. 9: 208s; 224s): una vacua y abstracta contraposición entre los dos lados de ella misma. Sin embargo, el reconocimiento de esta doble abstracción de los extremos exige ya hacer la prueba de la razón como este *individuo concreto*, no como una razón formal cuyo contenido es la propia naturaleza a la que se pretendía dominar (el placer), el mundo que se quería reformar (interiorizado en verdad como *pathos* cordial) o un «curso» del mundo que no es sino la abstracción exteriorizada de la propia razón, alienada de sí.

El resultado de todo ello es la aparición de un nuevo proceso *para nosotros*[172]: C) *La individualidad que se es real (reell) en y para sí*.– Su primera figura es: *El reino animal del espíritu y el engaño, o sea: la* Cosa *(Sache) misma* (cf. 9: 216s; 231s). En esta figura se «recuerda», en una nueva vuelta en espiral, la «vida» de la autoconciencia (comienzo del cap. IV) y a la vez se anticipa, a un nivel todavía formal, lo que será el mundo concreto de la *eticidad* (comienzo del cap. VI).[173] La encarnación individual de la razón ha de hacerse en todo caso según la «disposición natural» del agente, incapaz de salir de su «reino animal»; pero, en todo obrar, la obra va más allá, por su carácter abierto y universal, de su realización particular. La objetividad que ésta encarna no es pues simplemente material, sino espiritual (no para quienes la hicieran, ni para el «reino» en el que estaban inscritos, sino para «nosotros», sus intérpretes). El objeto deja de ser una cosa *(Ding)* para convertirse en la Cosa *(Sache)*: el tema abierto a la opinión y goce de todos, que incorpora en su interior el trabajo producido. De modo que la individualidad productora (como el Esclavo del cap. IV) se encuentra con que *su* obra es pública, Cosa de

---

[172] En cada estadio, la conciencia «vulgar» queda como aprisionada de su propia experiencia y es incapaz de salir de ella. Somos «nosotros» los que escarmentamos en una aparente «cabeza ajena», y pasamos –guiados por el Narrador– a una figura superior, aunque –como en la «ilusión trascendental» kantiana– estemos condenados (pues no dejamos de ser en todo momento cada una de esas figuras pasadas) a repetir en nuestra experiencia (cada uno a su modo) todo ese pasado. Por muy «autoconciencia» que seamos, no dejaremos de tener sensaciones, de estimar que hay cosas con propiedades, que hay un tranquilo y eterno mundo de leyes enfrentado a este turbulento mundo fenoménico; aun cuando en nosotros se dé la razón, seguiremos sintiéndonos vivos y, por ende, llenos de deseos, teniendo que competir por su realización con otra autoconciencia a la que intentaremos dominar, etc.; y aun cuando seamos la existencia del Espíritu, seguiremos observando la naturaleza con la «confianza» de que ésta es razonable gracias a las leyes del pensamiento, observándonos a nosotros mismos en nuestra configuración psíquica, así como seguiremos intentando hacer del mundo el lugar de satisfacción de nuestro placer o, al contrario, querremos reformarlo para adecuarlo a la voz de nuestro corazón, etc. Y así en todas las figuras. Cada etapa es, para la conciencia y la figura objetiva que en ella toma, *absoluta*. Sólo para «nosotros» es relativa. Sólo para nosotros cuenta, como eslabón, una historia: la nuestra.

[173] En la traducción castellana se pierde la «nivelación» que la razón, entre dos extremos situados en estricto paralelismo, «siente» aquí, tensa entre la «vida» de la autoconciencia y la «eticidad» del Espíritu. El original dice: *Das geistige Thierreich*, o literalmente: «El espiritual reino–animal». El espíritu está ya presente, pero como una atmósfera en la que se baña el individuo (al igual que el πολιτης griego «respirará» la atmósfera espiritual de las leyes de la Ciudad, como lado «animal» de la Vida del Espíritu o del Espíritu entendido por ahora solamente como Vida).– Las demás palabras del título («...el engaño, o sea: la Cosa misma») aluden claramente a un «remonte», invertido en la acción, de lo experimentado teoréticamente en el cap. II («...la cosa y la ilusión»).

todos. A esa «opinión pública» ha de plegarse pues la «razón obrera»: en un doble y final movimiento antitético de la razón: la «razón legisladora» (cf. 9: 228s; 246s) y la «razón examinadora de las leyes» (cf. 9: 232s; 250s). Ambas figuras se revelarán –por oscilar entre los dos extremos: la universalidad y la singularidad– igualmente inanes. Las «leyes» de la primera (un sarcasmo contra la «ley moral» kantiana) no dicen sino banalidades, del estilo: *bonum est faciendum et malum est vitandum*, mientras que el examen de la segunda (igualmente un sarcasmo contra el filósofo kantiano, que libremente se da la ley a sí mismo y debe escrutar constantemente ésta desde *su* razón) lleva a la arbitrariedad del «entendido», al que han de plegarse las opiniones de los demás. Y es que la ley no puede ni cernirse sobre un mundo a ella indiferente, como un vacuo vapor universal y evidente, ni ser examinada por un individuo «racional» (¿desde dónde llevaría a cabo tal examen?), sino que está ya en todo caso encarnada en las tradiciones *históricas* de un pueblo (aunque al pronto éste no reconozca en ellas *su* propia tradición, sino que vea a la ley como algo sagrado y válido para siempre: tal el derecho de los dioses, la «ley no escrita» de la *Antígona* de Sófocles; cf. 9: 236; 254). Pero con esa encarnación concreta, *histórica*, se rebasa desde luego la esfera de una razón que pretendía asimilarse, desde fuera y estáticamente, un mundo primero desentrañado en su legalidad y luego interiormente «trabajado».

Esta «traducción» de lo teórico en práctico (una encarnación del paso del «ser» al «deber ser» que Kant y Fichte daban, sin poder explicar la disponibilidad del mundo para la acción libre humana) supone el reconocimiento de la razón como Espíritu. El enfoque predominantemente gnoseológico («crítico», si queremos) cede ahora el paso a la presentación de las «figuras» de la conciencia, no simplemente *en* el mundo (como en el capítulo V), sino *del* mundo. Cabe apreciar aquí pues un tercer momento:

VI.4.4.3.3 – Figuras históricas en las que toma cuerpo el Mundo.

Hegel tituló sencillamente a este capítulo (el más largo y detallado de la entera *Fenomenología*):

VI) *El Espíritu*.

Sólo a partir de ahora comienzan a coincidir en sus rasgos *esenciales* la experiencia de esta conciencia ya sabedora de su espiritualidad con el devenir histórico. Así, la conciencia se encuentra al pronto inmersa en una vida comunitaria (la *eticidad*), que es la «verdad» del Espíritu, a la que cada conciencia se atiene, por constituir su sustancia (una sustancia *ética*, ya no natural). Es fácil reconocer aquí a la antigua Grecia, con inolvidables páginas sobre Antígona y Edipo que presentan la tragedia de la escisión de la conciencia entre dos «masas» o extremos de esa sustancialidad aparentemente íntegra: la ley de la sangre, de la familia, y la ley del día, o sea: del Estado (cf. 9: 245s; 267s). La interiorización o reconocimiento de esa íntima ruptura por parte de la conciencia, que ahora toma a su cargo esa contraposición, lleva a la fragmentación del bello mundo griego en un pulular de conciencias, solamente igualadas de un modo abstracto, formal, por su reconocimiento jurídico como *personas* (cf. «c. El estado de derecho»; 9: 260; 283), y mantenidas en precaria unidad de un modo tan real como violento: a través de la voluntad del «Señor del Mundo» (9: 263; 285), que domina sobre todos los individuos singulares: el *Imperator*. La conciencia –y nosotros, con ella– hace así la dura experiencia del Imperio Romano, culminante en el «mundo de la cultura *(Bildung*, ya no *Formirung)*»: el mundo moderno, en el cual se oponen como potencias (mutación, a través del cristianismo, de la ley del día y la ley de la sangre) el poder del Estado y la acumulación de riquezas, por un lado, y la clausura de la pura conciencia, por otro, la

cual *siente* que su verdad está en «otro mundo»: una nueva vuelta de tuerca de la «conciencia desgraciada», ahora decididamente esquizoide: por un lado se hunde en una vaporosa religiosidad, y por el otro se engolfa en la acumulación capitalista. El Espíritu está aquí «enajenado con respecto a sí mismo» (9: 266s; 289s).

El saber interior, puramente sentimental, es la *fe*, opuesta de este modo –como en un juicio infinito, disyunto– no tanto a la *cultura* cuanto al pensamiento de ésta: la «pura intelección» ilustrada (cf. 9: 286s; 311s). El escenario histórico de esta lucha es la Ilustración.[1174] Y el violento ensayo de realizar esa «intelección» (en verdad, una escondida «fe en el mundo» contra la abierta y aparente «fe en trasmundos»), fundiéndola con la cultura (esto es: con el poder estatal y la riqueza de la burguesía), es la Revolución Francesa, que desemboca –al contrario de lo pretendido, pero necesariamente– en el Terror (cf. 9: 316; 343s). Al contrario de lo pretendido, porque la «intelección» (la razón ilustrada) prueba en su hacer que, en lugar de saber lo que *es* el mundo, está sustituyendo a éste por un nuevo y más temible trasmundo; lo está sustituyendo por ella misma como *Raison*, o sea como lo que «debe ser» el mundo (según ella *se* piensa) y no como lo que éste es. Y al revés, la «fe» fomentada por *l'infâme* (el poder y el clero) y sostenida por la *canaille* (el pueblo llano) corresponde a la dura realidad fáctica con la que habría que contar de verdad, en lugar de condenarla desde fuera. Y también desemboca necesariamente esta inversión de contraposiciones en el Terror porque aunque esa «fe en la razón» (una indirecta alusión crítica a la «fe racional» kantiana) sale a la luz ciertamente como *libertad*, y libertad *absoluta*, se trata de algo absolutamente *formal*: es la pura «virtud», que se estrella contra la dispersión fáctica del mundo y su terca desigualdad. La ciega destrucción que el desencadenado «deber ser» ocasiona en el efectivo «ser» del mundo no lleva sin embargo ni a una aniquilación plena ni a una restauración del *Ancien Régime*, sino a una nueva «organización de las masas espirituales, en las cuales se distribuye la multitud de las conciencias individuales» (9: 321; 348), por el lado exterior (son las tendencias que, como resultado de la experiencia revolucionaria, cristalizarán en partidos políticos) y, por el lado interior, a un recogimiento de la conciencia, que sabe ya de la coincidencia de su ser y su obrar: es el mundo propiamente alemán («prusiano», diríamos) de la *moralidad*, ejemplificado en la filosofía de Fichte.

También aquí, en la moralidad (cf. 9: 323s; 351s), habrá de hacer la conciencia la dura experiencia de la inversión de su propósito: ella, la conciencia, pretende ser absolutamente libre, autónoma y separada del mundo. Pero cuanto más se distancia de éste para no caer en la mecánica necesidad natural, tanto más se hace autónomo el propio mundo, hasta que se configura de nuevo una escisión absoluta: el «mundo» moral, interno, y el físico, externo, son dos esferas disyuntas e indiferentes entre sí (cf. 331; 358). Justamente aquello que sólo «debe ser» no llegará nunca a «ser», y viceversa: tal es el dilema entre libertad y necesidad en el que se estancó el criticismo, y que la conciencia intenta salvar acudiendo a una cosmovisión, una *Weltanschauung* moral (cf. 9: 332s; 360) expuesta en la doctrina de los «postulados de la razón»: la inmortalidad del alma (o su correlato histórico: el progreso indefinido del género humano) y la existencia de Dios como garante último de la correspondencia y paulatina convergencia de los dos mundos enfrentados. Sólo que justamente esos postulados niegan la presunta *libertad absoluta*, la autonomía y autodeterminación de la conciencia moral: ésta aprende pues a ser

---

[1174] De todas formas, es conveniente recordar que aquí –como en todas las figuras– la Ilustración es el «modelo» histórico de algo que ha de repetirse en cada conciencia y en su pugna por alcanzar una entera formación, por elevarse al «nosotros» filosófico. Toda conciencia ha de pasar por esta lucha interior entre la fe y la intelección (o razón «cultivada», ilustrada).

hipócrita y caer en el disimulo,[1175] desplazando en su casuística *ad calendas graecas* (cf. 9: 336; 364) la realización en el mundo del bien que su conciencia le dicta. Es evidente que contra esta absoluta alienación hipócrita ha de levantarse el lado «interno» de la conciencia, que recoge así su «saber» (*Wissen*) del bien no como algo externo y hasta extramundano, sino como su propio pasado, o sea como el pensamiento de su violenta procedencia revolucionaria. Así, la autoconciencia (*Selbstbewusstseyn*) se sabe a sí misma como verdadera «conciencia moral» (*Gewissen*: literalmente, un saber de sí como de su propio pasado).

Se desemboca así en la última figura del Espíritu en su encarnación mundana, histórica, que a la vez es ya plenamente sabida, esto es, filosófica: «La conciencia moral, el alma bella, el mal y su perdón» (cf. 9: 340s; 368s). En este apartado (uno de los más profundos y densos que jamás haya escrito Hegel), la conciencia llena la vacuidad del «deber ser» con todo el rico contenido de su propio pasado, que ahora *siente* ella por vez primera como propio. Es el momento de exaltación «romántica» de la inmediata certeza que el alma tiene de su identificación con el Ser divino. Sólo que esa certeza se agota en el puro *sentimiento*. La conciencia moral sabe que, en cuanto se mezcle con el mundo, la pureza de sus ideales se verá contaminada: de ahí su refugio en su propia clausura, en el diálogo interno del alma con Dios. Es el «alma bella» (un remedo sarcástico y malévolo de la nobleza de alma schilleriana; 9: 354s; 382s), carente de realidad, que hace la experiencia de la contradicción entre su puro e inmaculado «sí mismo» y la necesidad de realizarse en el mundo (si no quiere recaer en el vacuo «deber ser», que en cuanto *Gewissen* había ya superado y asumido). Presa de esa contradicción, el alma bella «se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis.» (9: 360; 390). La única solución posible a este desgarramiento es aceptar la finitud del mundo: el escenario del *mal* y, en lugar de caer en él, aceptar que la superación de éste no puede venir dada por la mera conciencia moral (que excluye de sí al «pecador», es decir: a todo el que necesariamente ha de comprometerse con el mundo y sus crímenes), sino por el reconocimiento mutuo de los pecados en nombre de un «Yo» superior, dual (es decir: que es Sí–mismo sólo en cuanto que tiene en su alienación, en su *encarnación*, la completa certeza de sí como Espíritu).[1176] Pero con esta manifestación de Dios hecho Hombre, el Espíritu *vuelve* por entero a la inmediatez de una figura que, internamente, dirigía todo el proceso histórico.

Estamos ante una «Historia» más alta: una verdadera Historia Sagrada, cuyo desarrollo está expuesto en la figura consciente de la *Religión*. En ella, el curso de la *Fenomenología* experimenta un «vuelco» completo, como si se empezara de nuevo[1177], pero ahora desde un «contenido absoluto» que le está presente a la conciencia. En realidad

---

[1175] Se reconocen aquí las experiencias que el propio Hegel tuvo que sufrir como estudiante del Convictorio de Tubinga: la alianza *non sancta* entre la teología y un kantismo domesticado.

[1176] Las palabras finales del cap. VI figuran entre las más bellas, no sólo de Hegel, sino de toda la filosofía: «El SI reconciliador, en el que ambos yo hacen dejación de su *existencia (Daseyn)* contrapuesta, es la *existencia* del *Yo*, extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta exteriorización (*Entäusserung)* y en su perfecto contrario: él es el Dios que aparece en medio de ellos, que se saben como el puro saber.» (9: 362; 392).

[1177] Aquí, en efecto, es otra vez el «ser» lo verdadero para una conciencia volcada en él (así comenzaba, recuérdese, la certeza sensible). Pero ahora ese «ser» es ya *autoconciencia absoluta*; no es de «verdad» porque lo diga la conciencia (aunque al pronto no sepa bien lo que dice), sino porque él se lo «dice», *se* [lo] *revela* a la conciencia. O en cristiano: «por ser Vos quien sois y porque Os amo de todo corazón». Por decirlo en términos tradicionales (y por tanto impropios de algún modo para Hegel): la verdad no es ya la adecuación de la «mente» a la «cosa» a través de los conceptos que ella, la mente, tiene de la cosa, sino la adecuación de la «Cosa» (divina) a la «mente» (humana) a través de las cosas (mundanas) que «tienen» a la mente, o sea –y muy literalmente– que la ocupan y preocupan.

debiera considerarse a este punto de inflexión como una «segunda parte» de la *Fenomenología*, contrapuesta a un primer bloque (como si dijéramos: antes hemos asistido a un verdadero *itinerarium mentis ad Deum*; ahora se trata de considerar las «figuras» en las que «Dios» –en lenguaje figurado; técnicamente: la «autoconciencia absoluta»– se presenta a la conciencia, hasta coincidir con ella en la figura *teándrica* del Cristo). En términos representativos: el «ascenso» del hombre (y a su través, del mundo por él conscientemente sabido) a lo divino se torna ahora en «descenso» de lo divino al mundo (y a su través, al hombre que acaba por saberlo como *su* mundo).[1178] Pero, para evitar hacer de nuestro esquema clasificatorio algo excesivamente complejo consideraremos didácticamente ese «descenso» como un cuarto momento:

VI.4.4.3.4 – La toma de posesión de la conciencia–de–mundo por parte del Espíritu.
Hegel lo denomina sencillamente:

VII) *La religión*.

Hasta este momento, el proceso había sido en su conjunto ascendente en su linealidad (a pesar de que, en cada figura, la conciencia volviera en espiral sobre sus pasos y se levantara así a un nivel superior, que englobaba y volvía a «visitar» los momentos recorridos): conciencia, autoconciencia, razón y espíritu trazan un curso de descubrimiento de Sí a través de la asunción del objeto como *mi* objeto, del «yo» como «otro yo», del «nosotros» como razón que se hace cargo del mundo, y de la encarnación histórica de esa razón hasta comprenderse a sí misma como Espíritu *del* Mundo. Pero ahora, en la experiencia de la Religión, el proceso se invierte: la pura autoconciencia del Espíritu, que quiere estar «cabe nosotros», hace acto de presencia para la conciencia. Ya no es ésta la que, a fuerza de exteriorizarse en sus objetos, se recoge dialécticamente en figuras más altas (movimiento dual, reflexivo, de exteriorización o alienación –*Entäusserung*– y de interiorización o recuerdo –*Erinnerung*–), aprendiendo así a reconocerse como Espíritu, sino que es éste el que, desde su absoluteidad, se dona (se da en apariencia graciosamente) al mundo. Sale así a la luz lo insinuado en la Introducción de la obra: que el Absoluto está y quiere estar cabe nosotros, comprometido con el mundo. Sólo de este modo la conjunción de todos los esfuerzos de la conciencia ascendente (hasta el mutuo «perdón de los pecados») y de la penetración en el mundo histórico de la autoconciencia divina, descendente, constituirá por fin el Saber Absoluto.

VI.4.4.3.4.1 – La religión de la naturaleza: Oriente.

Aquí, en la religión, la conciencia espiritual, ya históricamente formada (el «Nosotros»), ha de recoger en sí ese «descenso» del Espíritu, visto primero extrínsecamente por la conciencia religiosa natural (que es «sensible» a lo suprasensible, por así decir) como la *fuerza* que anima a la Naturaleza (es la religión *natural*; cf. 9: 369s; 401s), y luego conocido como una progresiva depuración de todo lo natural y como interiorización en el espíritu subjetivo: un desarrollo que recorre *a la inversa* todo lo ya experi-

[1178] *Mutatis mutandis* podría verse en esta clasificación por nosotros propuesta una remota prefiguración del esquema enciclopédico de la *Filosofía* (ya no *Fenomenología*) *del Espíritu*: al «ascenso» –caps. I–IV y V–VI– corresponderían, respectivamente, los momentos del «Espíritu subjetivo» (alma, conciencia e inteligencia) y del «Espíritu objetivo» (derecho, moralidad y eticidad), mientras que al «descenso» –caps. VII–VIII– correspondería el «Espíritu absoluto» (arte, religión y filosofía). La correspondencia vale empero sólo *grosso modo*, ya que el enfoque es completamente distinto (no obstante, apréciese que la *Fenomenología* enciclopédica, al ser «limitada» a lo que en 1807 comprendía los caps. I–IV, coincide con el centro del Espíritu subjetivo).

mentado por la conciencia (en los capítulos I–VI). Así, la religión natural presenta al pronto la «verdad» de aquello en lo que se engolfaba la certeza sensible: una pura «esencia luminosa» (9: 370; 402), enfrentada a la negra opacidad (o sea: se tiene la *sensación* de que hay un puro «ser» difusivo de sí, generador y expansivo: el «bien», frente a la «nada» de las tinieblas destructoras: el «mal»; tal la religión zoroástrica de la luz y las tinieblas); luego aprende la conciencia religiosa a distinguir la «cosa» verdadera de sus propiedades (como en la figura de la *percepción*): es la religión panteísta hindú, la religión de las plantas y los animales (9: 372s; 404s); y por fin, destaca de sí la conciencia su propio quehacer (pero todavía rígido, geométrico, como en el nivel del *entendimiento*) y lo separa de la naturaleza en la religión egipcia (cf. 9: 373s; 405s), regida por la figura del «maestro de obras» (*Werkmeister*), como si fuera un «demiurgo» que obedece las órdenes de un Señor al cual todavía no conoce distintamente.[1179] El Espíritu se produce ya a sí mismo como objeto; pero esta su elaboración de sí es: «un trabajar instintivo, tal como las abejas construyen sus celdillas.» (9: 373; 405). Pero es evidente que cuando el «demiurgo» egipcio[1180] reflexione sobre *su* trabajo, sobre eso que él mismo está haciendo (en lugar de considerarse un «mandado»), tomará *conciencia* de que él está ensamblando lo interno (la oscuridad del pensamiento) con lo externo[1181] (la claridad de la representación: la estatua como figura humana, ya no la abstracta y rígida pirámide, que guarda ciertamente un «alma», pero extraña y ajena a la obra). Adviértase que, de este modo, se ha invertido e «interiorizado» por completo el punto de partida de la religión natural (la luz interior como el «bien»: el fuego purificador de las tinieblas exteriores, del «mal»). La verdad de la obra ya no es siquiera la relación «interno / externo», sino la «exteriorización» (*Aeusserung*; cf. 9: 375; 407).[1182] Tenemos entonces en el «acto» y en la «obra» (un aris-

---

[1179] Por eso el símbolo de la religión egipcia está encarnado para Hegel en los llamados «Colosos de Memnón»: unas gigantescas estatuas antropomorfas pero huecas, que resonaban al ser heridas por los rayos del sol «El alma de la estatua (*Bildsaule*: columna que tiene ya una imagen, una figura, como señalando la transición de la arquitectura a la escultura, F.D.) humanamente configurada no viene aún del interior, no es aún el lenguaje, la existencia (*Daseyn*) que en (*an*) ella misma es interior (una buena y concisa definición del lenguaje, F.D.): y lo interno de la existencia multiforme es aún lo carente de sonido, lo que no se distingue a sí mismo en el interior de sí mismo; lo interno está aún separado de eso que constituye su externo (*von seinem Aeussern*, no simplemente el «exterior», sino el lado externo que le es intrínseco, propio; F.D.), al cual pertenecen todas las diferencias.» (9: 375; 407). El egipcio conoce ya el interior (el «alma»: el doble o *kha*); pero cree que ese interior no es suyo: le viene de fuera, por una «inspiración» o «incubación», al igual que se dice del Espíritu que él «sopla donde quiere».– Ésta es por demás una donosa manera de llamar «egipcias» a las ciencias particulares, del entendimiento, que pugnan por elevar todo lo externo a la incolora figura de una ley o fórmula universal, con lo que no logran sino dejar incólumes y a su «aire» a las diferencias y detalles del mundo. Recuérdese que Hegel nunca se limita a «contar historias» y que *todas* las figuras fenomenologicas se «repiten» hoy y siempre en la conciencia (por hablar a la llana), aunque hayan tenido su modelo en un determinado período. Egipto es el paradigma del «cientificismo», o sea de la «religión de la ciencia» (todavía anda por ahí como secta una «Cienciología», cuyos fieles no deben conocer a Hegel... ni saber gramática).

[1180] Dicho sea de paso: una vieja leyenda quería que el *Timeo* platónico procediese de la aún más vieja sabiduría egipcia.

[1181] Téngase presente la distinción entre «interior / exterior» (*Innerliches / Aeusserliches*) e «interno / externo» (*Inneres / Aeusseres*), que jugará un importante papel en *WdL*. Quien se encuentra en un «interior» (como, p e., el que está en la cárcel o –lo que es casi lo mismo– quien está escribiendo un tratado de Historia de la Filosofía) puede acabar olvidando que «ahí fuera» sigue existiendo el «exterior» (que suele vengarse del «preso», olvidándolo). En cambio, «interno» y «externo» no pueden «vivir» el uno sin el otro: forman una *relación esencial*, como le pasa a la piel y a la palabra. Cf. mi: *La humana piel de la palabra*. Chapingo. México, 1994 – Lamentablemente, la trad. de Roces no atiende a esos importantes matices.

[1182] El término significa normalmente: «manifestación», «declaración», como cuando alguien *se* explica. Evítese confundir esta «exteriorización» (*Äusserung*) con lo que, limitados por el lenguaje y para no usar excesivos barbarismos, hemos llamado también «exteriorización»: *Entaussenmg*. La *Aussenmg* es el camino de regreso, de recogida de sí mismo desde la *Entausserung*. Por poner un ejemplo: el precio de una estatua es su

totélico diría: *energeiai)* una perfecta correspondencia *reflexiva* entre algo externo (una cosa mundana) que va hacia sí mismo y allí se recoge, y algo interno (un pensamiento) que se manifiesta externamente. La cosa se hace «carne» y el pensamiento «lenguaje». Con toda concisión: «El Espíritu es *artista.*» *(ibid.)*. Y la figura correspondiente es la *religión–arte (Kunst–Religion)*: el bello mundo de los griegos.

VI.4.4.3.4.2 – El arte como religión: Grecia.

Ahora se hace patente algo sorprendente para los esquemas habituales del pensamiento, pero que había venido ya insinuándose: en el Hegel fenomenológico, la religión engloba al *arte* o, más bien, éste es el *cuerpo*, el objeto en el que se encarna el contenido absoluto de la conciencia; ese objeto es ya un «símbolo» (literalmente: lo que va de consuno, conjuntamente) y no un mero «signo»; en el símbolo artístico, el espíritu (finito) honra y venera al Espíritu infinito, en el cual él se reconoce a él mismo como sí mismo[1183], siempre que entendamos por ese «sí mismo» *(Selbst)* algo mucho más alto y concreto que el abstracto y teorético «yo». Y más: el camino del arte es un camino dialéctico de *autodestrucción*; a través de la experiencia artística (en este elevado sentido del término), la conciencia acaba por reconocer que lo que ella veneraba en la obra de arte no era su materialidad corpórea[1184], sino el Espíritu que en ella inmora y que, a través de la «destrucción» de lo natural,[1185] hablará como Dios hecho hombre a los demás hombres, sabedores de que lo divino constituye su verdad.

En esta «Religión–Arte» (no meramente: religión del arte, como si éste tuviera entidad de por sí, separado) presenta Hegel un extraordinario desarrollo (no cronológico) de la espiritualidad griega, vista ahora desde el lado «divino».[1186] Sus tres figuras repiten a un nivel superior (antropomórfico, ya no cosmológico, fitozoomórfico o geométrico) los estadios de la religión natural: la obra de arte ***abstracta, viviente*** y ***espiritual***. La primera, encarnada en el templo griego y la imagen del dios, es denominada ***abstracta*** justamente por esta extremosa escisión entre la figura singular (la estatua antropomórfica del dios) y la universalidad de su entorno (la arquitectura: el templo como morada, estilización racional a su vez de la rígida formalización intelectual «egipcia» del mundo «hindú» de las plantas). La mediación entre ambos extremos, recíprocamente exteriores, viene dada por una interioridad «manifiesta», declarada *(geäussert)* que, satisfa-

---

Entäusserung, pues viene medido por algo ajeno a ella (las fluctuaciones del mercado de arte); pero su valor es su *Ausserung*: lo que éste pone de manifiesto es aquello que ella *expresa*.

Es necesario forzar la lengua castellana para evitar caer en la tentación del «endiosamiento» o de un panteísmo artístico (tan a la moda como «grecomanía» en la encrucijada de los siglos XVIII–XIX). De ahí ese malsonante «reconocerse a él (no a sí) mismo como sí mismo».

[1184] Entendiendo al adjetivo posesivo «su» como apuntando a la vez tanto a la obra como al espectador.

[1185] Ya no simbólica, sino real. El idealista Hegel (no es necesario desde luego estar aquí –ni en ningún caso– de acuerdo con él) piensa que la obra es puramente *expresiva* de algo que rebosa y rebasa por entero su materialidad (un trazo bien romántico éste, por lo demás), de manera que a su través el Espíritu habla al espíritu. Pero la «mediación» (la obra de arte) sigue existiendo «ahí fuera», obstinadamente distinta de los extremos que ella pone en comunicación, a la vez que ese «cuerpo extraño» dificulta la transmisión. En cambio, en el acto cúltico de la religión *absoluta* (el Cristianismo), la naturaleza física queda íntegramente negada (Eucaristía: *manducatio* del pan y el vino), aunque esa destrucción no deje de ser a su vez símbolo que recuerda y «celebra» otra destrucción más alta: la muerte de Cristo, y que nos incita a morir al y como *ανηρ σαρκος*, el «hombre de carne» denostado por San Pablo.

[1186] Antes, desde el lado «consciente» (humano, digamos por simplificar), «Grecia» había salido ya a la luz al menos en dos señaladas ocasiones: como lucha homérica por el reconocimiento, resuelta en el estoicismo (cap. IV), y como trágica eticidad: lucha entre la ley humana y la divina –primero– con la consiguiente escisión entre hombre y mujer *(Antígona)*, y oposición entre el saber humano y el divino, reconciliados en el destino de *Edipo* (cap. VI.A.).

ciendo a uno de los lados, sigue resultándole indiferente al otro. El lenguaje en efecto: ese *verbum interius* que se exterioriza como *verbum prolatum*, proferido, queda fijado bien por parte de un individuo (el aeda) en la figura aislada de un dios (los Himnos), o bien se difunde (en una confusa e indiferente universalidad) como una articulación que interioriza el mundo de las plantas (el susurro de las hojas de los árboles, el vino báquico) o de los animales: es el Oráculo, cuyas verdades generales están dirigidas ya a un pueblo, del cual es aquél precisamente su Espíritu, mas todavía delirante y ebrio. Ahora estos dos bloques (formando cada uno una relación esencial «interno / externo»: la estatua y el himno, la morada y el oráculo) encuentran su verdadera reunión y término medio en el *culto:* primero secreto (los cultos mistéricos, con ritos sacrificiales en los que se simboliza la primacía de lo espiritual sobre lo natural) y luego público (la Fiesta, en la que se exalta la unión entre la raza de los inmortales y el pueblo de los mortales a través del trabajo de éstos).

Esa doble unión del centro y el entorno a través del culto es ya obra del pueblo, de la *polis:* una obra de arte *viviente*. El esquema va del estadio «natural» (el «juicio» de la noche –negación universal abstracta– por la que vagan las destructoras bacantes –un «singular» igualmente abstracto y negativo–) al plenamente reflexivo en un silogismo B–A–E «particular–universal–singular»: los Juegos, en donde las distintas *póleis* se sienten mancomunadas como una sola «nación libre» –la Hélade en general–, desembocando en la contemplación estética de un singular concreto (el cuerpo del atleta: una «estatua» móvil y autoconsciente), en el que reluce ya la idea del «ser humano» en general. En esa contemplación apasionada se despoja el pueblo en efecto de su idiosincrasia y se hace «consciente de la universalidad de su existencia humana». (9: 388; 421)[1187]. Ahora bien, esa conciencia –todavía prendida en lo corporal– se eleva por vez primera a autoconciencia a través del claro lenguaje del rapsoda (Píndaro, p.e.). No son ya los pueblos los unidos en los Juegos por un sentimiento común de «nación», sino los espíritus de esos pueblos los fundidos «en un solo panteón, cuyo elemento y morada es el lenguaje.» *(ibid.)*[1188]

Así, la última figura de esta «religión de la belleza» es la obra de arte *espiritual:* el momento del máximo adelgazamiento de lo natural, ya plenamente «domesticado»; este

---

[1187] De todas formas, esa universalidad llega en la «religión–arte» griega a *Menschlichkeit* (cf. 9: 389; 421, aunque Roces no hace lamentablemente distingo alguno), y no a *Menschheit* (este honor está reservado exclusivamente al Cristianismo). La *Menschlichkeit* es la «existencia» humana en general, bien sea atendiendo a lo corporal (así, se habla de la *Menschlichkeit Christi:* la «humanidad» de Cristo) o a la actitud y manera de ser del hombre (lo que podríamos llamar, *a la* francesa: «condición humana»). Por eso, el reconocimiento griego de una «existencia humana universal» no impide desde luego la relación de esclavitud (el estoico puede tener su cuerpo enajenado y sentirse libre en espíritu, aunque su «alma» tampoco le pertenece; es simplemente la huella interior del Alma del Mundo). La *Menschheit* es en cambio la Humanidad, en un respecto político o espiritual (respecto que, interiorizado idealmente en cada hombre, se presenta como *Humanitat:* el neologismo preferido de Herder para aludir a la esencia humana, algo a lo que tiende la *Menschheit)*. Y todavía, por mor de la completud, cabría añadir *Menschentum* (término preferido por Heidegger): «manera de ser hombre», propia e inconmensurable según las culturas (o en Heidegger: según las maneras de corresponder a la «historia del ser»).

[1188] Adviértase cómo, tácitamente, ha ido ofreciendo Hegel una teoría genealógica de las artes: arquitectura, escultura, danza (insinuada a tres niveles: báquico, festivo y gimnástico) y poesía. Falta la pintura, para la que Hegel no tiene lugar aquí (las estatuas no «pueden» tener ojos; sus cuencas han de estar vacías, para representar la pétrea opacidad tenebrosa del origen de todos los dioses: la *μοιρα* o el Destino, que siente horror de la luz). En la *Estética*, la pintura corresponderá por excelencia al arte «romántico» o cristiano (los ojos de la obra: el retrato, miran y son a su vez mirados, como símbolo de la correspondencia espiritual, propiamente cristiana). Pero en la *Fenomenología* el «arte» propiamente dicho no existe (recuérdese su repudio en la coetánea *Filosofía del Espíritu* de 1805/06), y la «religión–arte» nace y muere en Grecia (a pesar de estar presentida y prefigurada en la religión natural, y muy especialmente en la arquitectura–escultura egipcia).

«soporte» del Espíritu es el aire o los trazos convencionales de la escritura. Su rasgo general (no claramente puesto de relieve por Hegel) sería la *isegoría*, el derecho que cada individuo tiene de hablar en la asamblea. Por eso dicha obra de arte espiritual (la *poesía*, en sentido amplio)[1189] sólo puede florecer en la *democracia*. Pero será también la democracia la que acabe por destruir a la «religión–arte» y con ella a la Hélade, mediante un paulatino proceso de «secularización», gracias al cual cada ciudadano acaba por descubrir que lo dicho de los dioses (el símbolo diseminado del espíritu de su pueblo) es algo humano, demasiado humano. Con esto, queda destruido el pueblo mismo como «animal espiritual»: nace la subjetividad libre y autoconsciente, el individuo. Los momentos de esta figura son: la epopeya (en la que se fija la relación y distancia insalvable entre dioses y hombres), la tragedia (en la que se desgarra la sustancia ética, ya que los elementos universales –divinos– son a la vez individuales autoconscientes –los héroes, que a través del sufrimiento se saben y son sabidos por el pueblo espectador como individuos–), y la comedia en fin, en la cual queda invertido el punto de partida de la religión griega: los hombres no dependen de la universalidad *elemental* (los dioses), sino al contrario: «la autoconciencia realmente efectiva se presenta como el destino de los dioses.» (9: 397; 431). Un destino que conduce al ocaso del Panteón griego, irónicamente desmenuzado en la grisalla de la religión romana, donde todo lo útil (o lo nocivo) *para el hombre* resulta divinizado. En la comedia (y especialmente en la degradación romana de la comedia ática) se da un *individualismo* tan radical como fatuo, pues el «sí–mismo» singular que se sabe ya como esencia absoluta –disolvente de los viejos dioses–, no es otra cosa que la negación de toda diferencia, desgarramiento y dolor: ya no hay ni dioses internos (sentidos: *pathos*) ni naturaleza externa (ahora, todo se es recíprocamente exterior y, por tanto, todo se es interior: «nadas rellenas» de su propio viento, atomismo vacuo). El actor coincide con su personaje, y ambos con el espectador, que ve representarse en la comedia la futilidad de su propia vida y se queda tan a gusto de ello. De ahí esta: «perfecta falta de miedo y carencia de esencia de todo lo ajeno (y todo es aquí tan recíprocamente ajeno como indiferente, F.D.), y un estar a gusto (*Wohlseyn*) y un dejarse estar a gusto por parte de la conciencia como, fuera de esta comedia, no se va ya a encontrar.» (9: 399; 433).[1190]

[1189] Es muy significativo (apuntando a la rigidez formal del esquema fenomenologico) que Hegel ignore tranquilamente la poesía *lírica*, tan floreciente en Grecia (baste pensar en Safo). Pero, por un lado, la «religión de la belleza» *tiene que* permanecer en un elemento objetivo (como corresponde a singulares que se saben inmediatamente en la *sustancia* ética y no son todavía *sujetos*), y por otro el lugar propio de expansión de la lírica: el Cristianismo, no puede ser presentado aquí, dado que el arte queda restringido a (e identificado con) la religión griega. En las lecciones de *Estética* será desde luego Hegel mucho más sutil y, a la vez, tratará de esta temática con una extensión y detalle mucho mayores.

[1190] Es evidente que Hegel no está localizando aquí exclusivamente el momento de máxima degradación y disolución de la Ciudad antigua grecorromana. Está hablando de su propia época (y de la nuestra: la sociedad del espectáculo). Prueba de ello es el Ms. de 1821 sobre *Filosofía de la religión*: «*Consideración empírica* de los así llamados *signos del tiempo*. Hagamos una comparación con el tiempo del imperio romano.» (ed. Ferrara; III, 91). Sigue una descripción de esa época que, paulatinamente, se va identificando con la nuestra, hasta el terrible final: «No sabemos ni conocemos nada acerca de Dios — a lo sumo un conocimiento *muerto*, histórico.» La gran diferencia estriba en que, en 1806, ese paralelismo (tan *a la* Gibbon) entre la decadencia de Roma y la del mundo burgués tenía en ambos casos una salida esperanzadora: en la vieja y caduca Roma irrumpiría la doble savia de los pueblos germánicos (exteriormente) y del Cristianismo (interiormente). Y el decrépito mundo moderno estaba sentenciado por la expansión napoleónica de las ideas revolucionarias, a las que debería corresponder un nuevo parto del Espíritu. Pero, en 1821, tras la caída de Napoleón y el final de las reformas prusianas, en plena «persecución de los demagogos» (o sea, de todo intelectual que no fuese rabiosamente reaccionario), esa doble esperanza ha caído. Ya no habrá tiempo nuevo, ni en lo político ni en lo religioso: *So ist es aus* («*se acabó*»; III, 92). Lo único que resta es buscar refugio en el concepto, en el «monasterio» de la filosofía.– Ni qué decir tiene por lo demás que ese *Wohlseyn* (*wohl* significa: algo naturalmente bueno, que

VI.4.4.3.4.3 – La religión, manifiesta: el Cristianismo.

Por fortuna, esa vacua disolución corresponde al lado *formal*, al lado consciente de la autoconsciencia. El ciudadano tiene su existencia en la mera formalidad de la «persona» del derecho abstracto. Pero justamente por ello es ahora cuando, por vez primera, el *contenido* de la conciencia queda absolutamente libre, interiorizado primero como pensamiento y luego sentido por la propia conciencia como verdad perdida (es la figura ya conocida de la *conciencia desgraciada:* el reverso de la conciencia cómica) a través de la pérdida de la dignidad y valía de sí mismo (cf. 9: 401; 435). Los tiempos están ya maduros para la *religión revelada (die offenbare Religion)*. Atiéndase en primer lugar a un punto importante: esta religión no llega a los hombres como fruto de una revelación, recogida luego en sagradas escrituras. Sin ir más lejos, también los judíos y los musulmanes tienen estos documentos sagrados, en buena medida coincidentes con los cristianos. Para evitar equívocos, habría quizá que traducir: «la religión, revelada (o puesta de manifiesto)». En el Cristianismo (según lo entiende Hegel), la religión *se revela a sí misma*; o dicho de otro modo: en ella y sólo en ella el Espíritu sabe *de* sí mismo en la autoconciencia libre del creyente. En términos representativos: Dios se revela (se conoce y exterioriza) a sí mismo en el hombre. Y la revelación o automanifestación más alta y más dolorosa –tal como se la representa la conciencia desgraciada– es justamente que Dios no está ya en el mundo: que la certeza de sí de la autoconciencia consiste en el saber de la pérdida de toda esencialidad; que lo que ella sabe es justamente la pérdida de este saberse (echa en falta la falta de sustancia y de mismidad de cuanto le sale al encuentro). Ésta es la experiencia más terrible y dolorosa de todas, nacida en el seno de una comunidad que afirma ignorar el terror y el dolor. Tal «es el dolor que se enuncia como la dura palabra de *que Dios ha muerto.*» *(ibid.)*.[1191] Es demasiado tarde (siempre fue

---

sienta bien y es apto para el consumo) corresponde ya a eso que hoy sigue llamándose «sociedad del bienestar». Y el *Sich–wohlseyn–lassen* es un sarcástico remedo de la consigna liberal–burguesa: *Laissez faire, laissez passer. Le monde va tout bien*. Como dirá Hegel en 1831, pocos días antes de morir, aquí se da: «la penuria (*Bedürfniss:* la necesidad sentida, vivida, experimentada por los «necesitados», F.D.) de la ya satisfecha penuria de la necesidad, [o sea: la penuria] de la falta de penuria.» (*WdL*. Pról. 2ª ed.; 21: 12). Cuando todas las necesidades parecen satisfechas surge entonces la más alta y perentoria necesidad: la de la falta de toda necesidad. ¿Qué hacer, cuando todo da ya igual?

[1191] Recuérdese el lugar paralelo del *Naturrechtsaufsatz*, de 1802. De todas formas, la famosa frase tiene al menos tres significados posibles (todos ellos conectados): 1) puede referirse, como sugiere el contexto, a la «muerte» de los dioses clásicos (como los «dioses huidos», de Holderlin); en este sentido, se enlazaría este punto con la famosa historia de la «muerte del Gran Pan» en tiempo de Tiberio, recogida por Plutarco en *De defectu oraculorum*, y luego utilizada por Schelling en la *Filosofía de la Revelación* en un contexto muy semejante al de la *Fenomenología* (ver *infra*, cap. 7º, 5.4., nota 2282). 2) Puede aludir a la muerte de Cristo. 3) Puede tener un sentido análogo al «Dios ha muerto», de Nietzsche; esto es, se ha perdido toda confianza en los trasmundos, en la metafísica que separaba desde Platón lo sensible y caduco de lo suprasensible y eterno, con el agravante de que nadie se hace cargo de esa muerte y vive tan contento y orondo, sin caer en la cuenta de su terrible responsabilidad y soledad, ahora, y de que tiene que cuidar del advenimiento del «ultrahombre» y ser fiel al «sentido de la tierra» (cf. el *locus classicus; La gaya ciencia*, § 125). En realidad, como hemos insinuado, la frase tiene seguramente los tres sentidos a la vez, que se refuerzan entre sí: de igual modo que la conciencia cómica y la desgraciada son anverso y reverso de una misma situación de orfandad (y hasta de «parricidio»; también el «loco» nietzscheano insistirá en que somos nosotros, los hombres, los que hemos «matado a Dios»), así también el hundimiento del Panteón y la Cruz son dos lados del mismo Acontecimiento: sólo que el uno es abstracto y disolvente de la propia conciencia y mira al pasado (los dioses se retiran de la naturaleza y la dejan yerma), mientras que el otro hace revivir a la conciencia a través del máximo dolor y sufrimiento –le enseña a «morir al mundo sensible»–, y mira al futuro (el Crucificado disuelve la fiesta divina –cf. Holderlin, *Brot und Wein*, estr. 7ª– porque sólo así puede advenir el Espíritu de Verdad: el Espíritu que se sabe a sí mismo). Y la crítica a la cultura moderna (bajo la vestidura romana) es paralela en Hegel (y Schelling) a la de Nietzsche. Peto la solución a esta *krisis* aguda del espíritu es radicalmente distinta. El hacer la experiencia de la «muerte de Dios» corrobora a la conciencia en su desprecio a lo sensible y terrenal, no para buscar refugio en un tras-

demasiado tarde, incluso y sobre todo cuando vivía Jesús de Nazareth) para captar sensiblemente, para *intuir* al Cristo como Hijo de Dios vivo. Eso es algo que sólo se sabe tras su muerte. Ser cristiano es aceptar haber llegado, ya de siempre, demasiado tarde para intuir al Dios vivo (recuérdese a Hölderlin, al inicio de la estrofa 7ª de *Pan y vino*: «¡Pero, amigo, llegamos demasiado tarde!»). El Cristianismo «vive» de la muerte de Dios. Y no es en absoluto casual que su «fundador» intelectual, Pablo de Tarso, no hubiera visto jamás vivo a Jesús.

Entremos ahora, con Hegel, por la puerta de la religión manifiesta. Premisa necesaria es la proposición (correspondiente al mundo romano del derecho abstracto) de que la *persona* (el *sí mismo)* es la *esencia absoluta*, o sea que el sujeto es ya la sustancia ética (en lugar de estar hundido en ella, como en la eticidad griega).[1192] Ahora, la proposición inversa: que la sustancia es sujeto (o dicho representativamente: que Dios se hace hombre), confirmará *actu* la propuesta de sentido de la entera *Fenomenología*, señalada en el Prólogo: «Según mi intelección *(Einsicht)*, que ha de justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino precisamente también como *sujeto*.» (9: 18; 15). Y efectivamente nos advierte ahora Hegel que esa conversión ya no es solamente *en sí* o *para nosotros*, sino que «es llevada a cabo *para* y *por la autoconciencia* misma.» (9: 400; 434). De este modo, el Espíritu será al mismo tiempo *conciencia* de sí (entendiendo este «sí mismo» como su sustancia *objetual)*[1193] y *«autoconciencia* simple, que permanece dentro de sí» (9: 401; 434).[1194] Éste es el *contenido absoluto* de la religión: que el Espíritu se sepa a sí mismo como autoconciencia *en* la conciencia. ¡Pero esta conciencia –la del creyente– es una conciencia desgraciada, empeñada como está en buscar un «referente» para ese Espíritu! Y en efecto, lo *hubo*. Pero ya está muerto, de siempre y para siempre. Por eso se consume en el dolor de la pér-

---

mundo (inexistente, pues la muerte de Cristo no sólo ha probado la inanidad de lo natural, sino también y sobre todo la de una esfera extramundana y abstractamente espiritual), sino para dominar técnica, política y espiritualmente a este nuestro mundo (recuérdese que la expansión de la razón en el mundo comienza en la *Fenomenología* justamente en la transición de la conciencia desgraciada –final del cap. IV– a la razón observadora de la naturaleza –comienzo del cap. V–). En cambio, Nietzsche extrae de esa muerte la lección de que, más acá de la antigua escisión, aparece por vez primera la tierra y su sentido (algo que no ha de ser confundido con lo «sensible»; esta «región» ha desaparecido al caer la otra: la «celestial»).

[1192] Adviértase que, como es *lógico*, según nos vamos adentrando en la experiencia fenomenológica de la conciencia religiosa, se van «recordando» con mayor intensidad –haciéndose más cercanas– las figuras espirituales del mundo. El cap. VI (que engloba y asume todos los anteriores) va convergiendo así con el desarrollo del cap. VII (que es por así decir su inversión, desde el lado de la autoconciencia absoluta –de Dios, si queremos–) hasta la perfecta fusión de ambos procesos: tal fusión es el Saber absoluto.

[1193] Tal es el estado en que se encuentra la conciencia cristiana: ella sabe que ella *misma* tiene su verdad, su sustancia (el objeto en que ella está «volcada») en algo más íntimo que su propio «yo» (*intimior intimo meo*, decía San Agustín). Así también, en términos tan «familiares» como teológicos, el Hijo reconoce al Padre como su verdad y voluntad («no se haga mi voluntad, sino la tuya»).

[1194] Este es el lado «divino», el de la llamada *generatio intratrinitaria:* Dios no solamente sigue siendo Dios en el Hijo (en el Hombre), sino que sólo en esa *generatio* (cumplida y consumada por los dos extremos –conciencia/Hijo y sustancia/Padre– a través de la abnegación del Amor) es real y verdaderamente Dios. Esta perfecta identificación entre la conciencia que sabe de sí como su sustancia, y la autoconciencia que no sale de sí (sino de su abstracción como mera «esencia formal»: la de un impensable Padre solitario) al generar al Hijo, expresa de un modo lógico lo que *quiere decir* el teólogo (mas utilizando un lenguaje representativo) cuando distingue las dos naturalezas en Cristo: la humana y la divina, sin que esta última quede por ello alienada y fuera de sí (o al contrario: sin que la naturaleza humana, la *Menschlichkeit* de Cristo, sea una pura apariencia inefectiva, un «fantasma», como creían los docetistas). Es más, sólo de esta manera retorna Dios a sí en un perfecto bucle de retroalimentación: el Espíritu (por ende, Hegel puede presentarse a la vez como fiel al símbolo occidental de la fe, defensor de que el Espíritu *a Patre Filioque procedit*, y a la vez insistir –de acuerdo a su tesis general de que el resultado es el fundamento de aquello de lo que resulta– en que «Dios»: el Absoluto, sólo lo es de verdad y en efecto como Espíritu, probando así lo que todo el mundo «sabe» de Hegel: que el Absoluto es el Espíritu... absoluto).

dida y en la esperanza de otra Venida. Incapaz de vivir en el presente y de captar en él la rosa en la cruz, la religión tiene una forma *finita* (la representación)[1195]que es inadecuada a ese contenido infinito, absoluto. Ella ve como un *misterio* (por caso, los «misterios» del Rosario) lo que para «nosotros» (para la conciencia filosófica, que asume dentro sí, purificándola, a la conciencia religiosa «normal»), no solamente es algo racional, sino que es la razón misma hecha Espíritu o el Espíritu que da razón de sí.

La inadecuación entre forma y contenido (propia de la conciencia religiosa) es plásticamente analizada así por Hegel: así como Jesús («el hombre divino *singular*») tiene un «padre que es *en sí* [1196], y sólo una madre *realmente efectiva*», así también «el hombre divino universal, la Comunidad, tiene por padre su propio *hacer* y *saber*, mientras que por madre tiene al *amor eterno*[1197], que ella se limita a *sentir*, sin intuirlo en su concien-

---

[1195] Recuérdese que la representación (*Vorstellung*), que es lo que en filosofía «vulgar» se hace pasar por el *concepto*, es una abstracción por la que el cognoscente se empeña en adecuar (verdad por correspondencia) un contenido (la esencia o el significado: lógicamente, la «comprensión» o *intensio*) a un *referente externo* (ésa es la llamada función de denotación del concepto, o su «extensión»). Tal era el problema del que Kant no podía (o mejor: no «quería») salir: la justificación de los juicios sintéticos (el enlace de un referente –intuición/sujeto– con un contenido –concepto/predicado–). En el caso de la conciencia religiosa: ésta se estanca en la proposición «Jesús (un referente externo: un individuo concreto) es Dios (la esencia absoluta, universal)», y ve en ella un «misterio» del que no puede (o no quiere) salir sino por fe. Pero, para Hegel, esa proposición es unilateral y, por tanto, fallida. La verdad es mucho más complicada, y se expresaría en un polisilogismo de este tenor: 1) a nivel de pura posibilidad lógica: Dios lo es sólo si está escindido dentro de sí como «circulación» del Hijo (el sujeto) y el Padre (la sustancia), volviendo a sí al negar la «independencia» de ambos extremos; o sea, Dios es Espíritu en y para sí; 2) a nivel de realidad efectiva: en la muerte de Cristo en la cruz quedan «negadas» y a la vez «recogidas, superándolas» (*aufgehoben*) tanto la esencia interna o fundamento (la abstracción de un Dios trascendente, que nada tiene que ver con sus creaturas) como la aparición (*Erscheinung*, no *Schein*) de esa esencia como una existencia concreta (Jesús de Nazareth); ambos extremos (que la conciencia religiosa formada había logrado «traducir» en una relación esencial «interno / externo», y ya no como dos «exterioridades» disyuntas, cada una interior sólo para sí) se funden en el Espíritu, que existe y opera... en la conciencia de la Comunidad cristiana, de la congregación de los fieles (*Gemeine*). Tal es la contradicción de la «religión revelada»: el Espíritu, que *lógicamente* es en sí y para sí, es *naturalmente* en sí sólo para «algo» –la Comunidad– que, desde el punto de vista *subjetivo*, se «entiende» a sí misma como algo distinto de aquello que es su objetiva sustancia y verdad (por eso bendice o condena, no en su propio nombre, sino en nombre de Dios) y a la vez se «siente» (pues lo inmediato dirigido a lo inmediato sólo es cosa de sentimiento) personalmente identificada con un individuo que está ya muerto. Es más: en Alguien que *consiste* en estar muerto (y que sólo así: como Jesús muerto, es eternamente Cristo). Como si dijéramos: la Comunidad no toma radical, mortalmente en serio la admonición de Cristo de que quien quiera ser perfecto ha de tomar *su* cruz (la suya propia, no –simbólica y representativamente– la Cruz de Cristo) y seguirlo. En el fondo, el creyente *no quiere* morir: se cree (se representa) que Cristo ya lo hizo por él, y se conforma con la destrucción de la naturaleza física (el pan y el vino, transmutados en la sangre y el cuerpo de Cristo) en lugar de aceptar la mortalidad de su propia singularidad inmediata. Claro que, si lo hiciera, ya no sería «creyente», sino *filósofo*. Hegel no «cree» en la resurrección de los muertos. Tampoco la niega abstractamente. Esa «resurrección» se está dando *absoluta* y cotidianamente, cada vez que la «carne mortal» queda asumida como manifestación del Espíritu, o sea cada vez que filosofamos *en* y *de* verdad. *Sentimus experimurque nos aeternos esse*. Hegel es un spinozista «cristiano» enormemente complejo.

[1196] Un Padre «virtual», diríamos, que sólo lo es de verdad *demasiado tarde*: en la hora nona, cuando no responde al grito desesperado del Hijo y éste reconoce, sólo entonces, que todo está *consumado*: cuando el Hijo muere y, con él, el Padre, para que sólo sea el Espíritu (digamos: en la Cruz «muere» la abstracta divinidad del Panteón grecorromano, cuya esencia era el Destino, la necesidad ciega; y en ella «muere» igualmente la inmediatez singular y natural: *Aufhebung* de todo lazo familiar, de sangre, para atenerse desde ahora a la «firme letra», sostén de la comunidad político–religiosa, según el profundo final del himno *Patmos*, de Hölderlin).

[1197] *Liebe* es femenino, en alemán. Aquí se aprecia la minusvaloración de la noción de «amor», si la comparamos con la etapa frankfurtiana. El amor solamente se «siente» (*fuhlt*): es cosa del corazón, no de la razón. Por ello, deja intacto el contenido: se pueden sentir «sentimientos» muy intensos respecto a cualquier cosa, por baja que ésta sea: basta que en ella pongamos nuestro corazón. Ciertamente, el amor y temor de Dios, el arrepentimiento y la gratitud son sentimientos muy profundos, pero *subjetivos* y, en última instancia, egoístas: revelan el ansia *individual* de ser *redimido* desde fuera, graciosamente. Quien siente se sabe como existiendo en el otro: éste es el que ha de sostenerlo, conservarlo y promocionarlo. El reverso de este corazón en el fondo calculador estriba en que la conciencia, por su parte, ha de hacer abdicación de aquello que la constituye en verdad:

cia como *objeto* realmente efectivo, inmediato.» (9: 421; 456).[1198] De ahí no sabe salir la conciencia religiosa cristiana. La figura más alta de la conciencia finita es también la más desesperada y llena de dolor: *ora et labora*. Pero su orar (muestra de su amor hacia algo sentido y presentido) no sólo no se adecua a su laborar (conciencia de dominio técnico y político del mundo), sino que está absolutamente contrapuesto en un juicio infinito negativo, expresado en paradojas para ella irresolubles («no se puede servir a dos señores», «muero porque no muero», «huir del mundo en el mundo», etc.). Por el lado «natural» y singular, la conciencia religiosa tiene su modelo en un hombre concreto; pero ya muerto. De modo que se deshace en su contradictorio anhelo de unirse a él.[1199] Se con-

autoconciencia, libertad y autonomía. Por eso, ante la exigencia de Schleiermacher de que el sentimiento puramente cristiano habría de ser el de absoluta entrega y dependencia se alza la sardónica voz de Hegel: «Entonces sería el perro el mejor cristiano, pues es el perro quien tiene dentro de sí con más fuerza este sentimiento y ama sobre todo embargado por él. También el perro tiene sentimientos de redención cuando a su hambre se le da satisfacción mediante un hueso.» (*Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie* (1822); *W.* 11, 58).– Pero sería falaz creer –con algunas interpretaciones al uso– que, según Hegel, a Dios sólo se corresponde entonces mediante el *pensar* (dejando el término sin explicar, y haciendo así un guiño al sentido común: ya se «sabe» que «pensar» es cosa fría y puramente «mental»). Sólo que el Saber absoluto es la *comprensión conceptual* del amor y por ende lo integra en sí, del mismo modo que, en el desarrollo enciclopédico de la *Filosofía del espíritu subjetivo*, el sentimiento queda comprehendido (suprimido en su presunta autonomía, pero «conservado» en sus justos límites) dentro de la inteligencia. El amor es la figura más alta de la conciencia... finita, todavía opuesta a la autoconciencia absoluta.

[1198] Es importante notar que, al cabo de la calle fenomenológica, reaparece la intuición y la inmediatez. Sólo que esta intuición no es ya sensible, sino *intelectual* (ésta se da al final, como una articulación absoluta de mediaciones, y no al inicio, «como de un pistoletazo», según le parecía a Hegel que estaba haciendo por entonces Schelling). Y éste es el sentido profundo de «especulación», como *contemplación* «de golpe» de todas las mediaciones reflexivas, de todos los avatares de la conciencia (o sea: no se trata de una inmediatez «naturalmente» sentida, sino de una *absoluta mediación*, inmediatamente sabida). Esta es la única y verdadera *intuición* (*νοησις*, en el sentido aristotélico), ya que en ella intuyente e intuido son una y la misma cosa *actu* (diríamos: sólo en el acto del filosofar; como cualquiera de nosotros, Hegel sigue siendo *además* alguien que tiene sensaciones, percepción de algo, entendimiento de física y matemáticas, que da razón de su «ser en el mundo», etc.). Lógicamente hablando: el Concepto niega su formal subjetividad y se vuelca en el Objeto como su cotenido propio. Pero entonces, el *Concepto realizado* o la *Realidad concebida* ya no es ni *Begriff* ni *Realitat*, sino la Idea absoluta. En este sentido, la conclusión de *Phä* (el Saber) y de *WdL* se corresponden (como no podía ser menos, dada la *coextensividad* de los niveles en las distintas esferas de la filosofía hegeliana). Sólo que el resultado de esta intuición es radicalmente distinto en *Phä* y en *WdL*; en 1807, la «intuición intelectual» es saber absoluto de lo que estaba sensible, confusamente implícito en la certeza sensible: se trata de una *καθαρσις* de toda oposición entre la conciencia y su objeto. Lo único que hay que contemplar pues en esa purísima intuición son las articulaciones *lógicas*, una vez que toda materialidad y carnalidad han quedado suprimidas, *aufgehoben*. Por eso la conclusión de *Pha* ya es el inicio de *WdL* (salvando algunas matizaciones debidas a cambios en la concepción global del sistema) cuando se mira hacia «delante», hacia la Ciencia; y a la vez es comprensión de la Historia cuando se mira hacia «atrás»: ahora sabe Hegel y quienes con él van («nosotros») por qué en 1806 pasa lo que pasa en Alemania (y en el mundo: el «mundo» tal como allí es vivido y comprendido; no hay «Mundo en general»); y por ende se saben libres para actuar, amar y pensar en consecuencia. En cambio, tras *WdL* no hay ya *dónde* ir, ningún lugar sistemático al que progresar. Sólo cabe regresar, volver al inicio inmediato, *natural*; pero llevando en ese regreso las categorías lógicas ahora conscientemente ganadas, para interpretar desde dentro esa *Naturaleza* en la que ya de siempre somos (la Naturaleza no se explica de por sí; en cuanto tal, ella no tiene nada que «decir»); y luego, desde una «Naturaleza» explicitada y comprendida lógicamente (por «asunción» o *Aufhebung*, desde luego, de los resultados de las ciencias físico–naturales), sí cabe otra vez *progresar* hacia el Espíritu. De esta manera, la conclusión de *Pha*, *WdL* y *PhG*: Saber, Idea y Espíritu absoluto, «dice» lo Mismo: el Absoluto. Sólo que el Saber es siempre *individual* (está afectado por su vehículo: la conciencia) y la Idea es una abstracción *universal* (por más que se dé en una purísima concreción, la Libertad no es real y efectivamente libre, ni el Conocer conoce, ni el Bien es bueno; dicho sea de paso, contra tanto malentendido sobre el «pensar» hegeliano). Sólo el Espíritu es «universal–concreto», pues ha recogido y asumido todas las *particularidades* del mundo. Sólo él es efectiva y absolutamente absoluto.

[1199] Contradictorio, porque el anhelo es siempre cosa singular, inmediata. Si se uniera de verdad a él, a Jesús, el creyente estaría ya muerto, con lo que desaparecería su inmediatez natural, como ha desaparecido ya para Cristo.

sume en una pretensión irrealizable: imitar a Jesús, hacer como si el presente no existiera, *vivir en el pasado* (un pasado obviamente soñado; el verdadero «pasado» está en las Escrituras: narrativamente, en la Biblia; conceptualmente, en la obra de Hegel). Por el lado «espiritual» y universal, se representa la reconciliación de su conciencia con la autoconciencia absoluta en un *futuro* que está incluso allende su propia muerte natural (el Valle de Josafat, si queremos: el fin de «este mundo»). Un futuro siempre desplazado *ad calendas christianas*, porque él no es sino el desplazamiento abstracto del *presente* (cf. 9: 420s; 456).

Y sin embargo, no hay para Hegel nada que esperar de un futuro *abstracto* (una apocalíptica y apocatástica Segunda Venida) ni nada que añorar de un pasado igualmente *abstracto*.[1200] Lo único absolutamente concreto es el *presente*, una vez concebido: *Hic Rhodus, hic saltus*. La reconciliación está ya en el *culto*: allí es donde, en el *acto*, se funden conciencia y autoconciencia, a la vez que se destruye lo natural (la ingestión sacrificial del pan y del vino). Pero para la conciencia religiosa eso pasa en un instante, preso por tanto del *ahora:* no es el presente.

¿Dónde está entonces el *presente?* No en el culto, sino en la comprensión de su significado (que engloba y asume a todos los significados fenomenológicamente experimentados); no en el tiempo, sino en la *concepción* del tiempo, de todo el tiempo pasado.... al presente. Como diría Spinoza: *nec ridere nec lugere neque detestari, sed intelligere*. Hegel estaría de acuerdo con esa sentencia. Sólo añadiría algo, decisivo: «no reír, ni llorar, ni detestar, sino inteligir, o *sea: concebir por qué reímos, lloramos y detestamos»*. Saber eso, nada más y nada menos, es ya el Saber absoluto. Llegamos así al último momento de nuestra división:

VI.4.4.3.5 – El fin de la *Fenomenología* y la tarea del pensar lógico.

Aquí, el «momento» coincide con la «figura», la cual es por su parte la última del curso fenomenológico y a la vez su cierre y recapitulación: su comprehensión. Hegel la llama con un título tan sencillo como ambicioso:

VIII) *El Saber absoluto*.

Este título ha suscitado y sigue suscitando numerosos malentendidos, sobre todo de dos tipos. Hay quienes creen que «saber» significa «conocer» (y hasta «tener noticia» de algo) y que «absoluto» quiere decir: «todo» (desde mesas, sillas y batallas hasta mitos y filosofemas); leyendo el índice[1201] y hojeando algún manual, sienten que pueden dispensarse de las 434 densas páginas de la edición académica y leer sólo el final (poco más de 11 páginas), como en las malas novelas policíacas. Naturalmente, quien así procede está ya predispuesto a no creer en tan descomunal «hazaña» (Saber absoluto = conocerlo todo), ni aun tratándose de Hegel; además, ¿no es «evidente» que han pasado desde

---

[1200] Abstracto, porque el cristiano llega siempre «tarde» para intuir a Cristo en Jesús; no porque eso ocurriera puntualmente hace dos mil años, sino porque es impensable y absurda una intuición sensible de lo suprasensible (no se ve ni se siente que «Jesús es el Cristo»; eso es una proposición que se lee y escribe): ni Jesús ni quienes vivían con él fueron «cristianos»; el primer cristiano de verdad fue Pablo, al «asumir» una serie de hechos inmediatos, sensibles, alzándolos así y convirtiéndolos en *escritura*, en lenguaje (eso es también lo primero que hicimos «nosotros» al inicio de *Phä:* mostrar en el lenguaje lo contradictorio de la certeza sensible). Jesús en cambio –como Sócrates, y ello no es casual para la tradición occidental– no *escribió* absolutamente nada; una vez dibujó unos trazos en la arena con un bastón, y antes de que nadie pudiera leerlos los borró. Sabía muy bien de lo blasfemo de la «letra» adherida a un individuo inmediato: su resultado necesario es el *fanatismo*. Seguramente, el único pecado contra el Espíritu: el único que nunca podrá ser perdonado.

[1201] Más pormenorizado aún en la trad. esp. que en el escueto índice original, porque Roces recoge una clasificación establecida por la edición de Georg Lasson (Leipzig 1936) para ayudar a la lectura.

entonces 200 años y que ese «sabelotodo» no podía saber lo que pasaría después de él? La predisposición se torna al punto en irritación al notar que, de los 21 párrafos de que consta el capítulo, los diez primeros no parecen otra cosa que un resumen –exasperantemente condensado– de los capítulos anteriores, mientras que los once párrafos restantes son poco menos que ininteligibles. Hay también pacientes lectores que, con el prejuicio de que todo progreso tiene su meta y culminación, «entienden» que cuanto hasta ahora han leído eran meras aproximaciones a la verdad (pues parece claro que un «filósofo» –¡y además idealista!– ha de pensar que la filosofía es *más* que la religión, ésta más que la política, que a su vez es más que el derecho, éste más que la física, y así hasta llegar a la humilde y denostada sensación, a pique de no ser nada). Para estos amantes de la «novela río» y la *línea* ascendente, la lectura del capítulo VIII provoca desilusión, más que irritación. ¡La filosofía tendría que decirnos algo nuevo, inaudito, aunque sólo fuera como compensación después de tan ardua lectura!

Con respecto al primer malentendido, habría que decir abruptamente que (en) el Saber absoluto no (se) *conoce* absolutamente nada. Si por conocimiento se entiende «información» (por ejemplo, sobre las distintas figuras de la experiencia de la conciencia), lo último que «conocemos» (y eso, haciendo un esfuerzo de integración) es que el final del capítulo VI (el perdón mutuo de los pecados) coincide exactamente con el final del VII (a saber: que el Espíritu divino está ya reconciliado con el espíritu de la comunidad religiosa). ¡En el capítulo VIII no se dice nada «nuevo» ni de Dios, ni del Hombre ni del Mundo! ¡Ya está dicho todo lo que había que decir! Y lo que había que decir es justamente que el conocer (tener conciencia de algo distinto al ser consciente, cognoscente) ha ido quedando superado (y a la vez conservado) en el *saber*, esto es: en la acción de reconocimiento de la *mismidad* de la conciencia y su objeto, y ello no sólo en el conocimiento sino también y sobre todo en la acción (pues, de acuerdo al viejo adagio aristotélico: *scire est agere, intelligere es pati*, «saber es hacer; inteligir, padecer o ser pasivo»). Y con respecto a eso que suele llamarse «saber de todo» (algo así como «cultura general» o más finamente: «cosmovisión»), hay que decir que la *Fenomenología* en particular y la filosofía en general *no sabe de nada* (para eso están en cambio las ciencias, la técnica y la política): no tiene un «objeto» exclusivo, junto al de las demás disciplinas (y menos, un objeto superior, como si el filósofo supiera *más* que el físico nuclear o el teólogo, por caso). La filosofía (y muy en especial, la comprendida en la Era Crítica) se pregunta por lo que significa «conocer», «saber» y «obrar», y analiza los casos paradigmáticos en que ello se da. No conocimiento directo, sino *reflexión* es lo menos que cabe pedir de la filosofía; y lo más –de seguir a Hegel–, *especulación*, esto es: comprensión positiva y unitaria de la interna destrucción dialéctica de todo conocimiento que se cree válido por separado, como si fuera justamente algo *absoluto*. Nadie ha tenido ni tendrá jamás un conocimiento absoluto: pero no porque sea imposible saber de todo (y más, se dice, con lo adelantadas que van las ciencias), sino porque cada presunto conocimiento, al enlazarse con otros, pierde justamente su pretensión de independencia. Quien trata los conocimientos como si fueran ladrillos que se van amontonando tendrá a lo sumo una *memoria* mecánica; ni tan siquiera podrá gloriarse de tener «entendimiento» (entender es juzgar, discriminar). El centífico (y menos, el «sabio» hegeliano) no es un «diccionario», sino alguien que sabe habérselas libre y conscientemente con su mundo.

Y con esto hemos aclarado ya en buena medida el segundo malentendido. Lo que la *Fenomenología* expone del capítulo I al VII es ya filosofía, no una suma de opiniones, un *corpus* científico, una historia de la cultura, una mitología o un compendio de la religión cristiana. ¡No es ése su objeto, aunque hayamos aprendido de paso un mon-

tón de cosas! Su verdadero «objeto» es la relación entre certeza y verdad, tal como se da en la conciencia. Y su enfoque es el de una lógica latente, operativa, que primero desenmascara eso que Kant tenía por incognoscible: el «en sí» de las cosas, como algo que es «para nosotros» en cuanto espectadores de la experiencia de la conciencia, la cual pasa de un estadio de «inmediatez» (en el que le «parece» que ella tiene su verdad en algo extraño) a otro de «reflexión» (de modo que, «de hecho», descubre que ese presunto objeto ajeno es «para ella»): así que la entera experiencia se ha desarrollado «dentro de» la conciencia (o mejor, de una determinada «figura»): el interior *(in sich)* del que no sabe salir la conciencia del caso; somos «nosotros» los que apreciamos cómo, en una nueva figura, ese *in sich* vuelve a aparecer para la conciencia, contradictoriamente, como algo *an sich*, inmediato y ajeno (contradictoriamente, porque esa «cosa en sí» es *para* la conciencia, se le aparece: por tanto, está referida a ella y ya no es algo ni inmediato ni ajeno). Cada una de esas «figuras» engloba a la precedente y es la base «potencial» o virtual (éste es el otro significado de *an sich*, aparte de mentar: «lo que es de suyo») de la posterior, como «nosotros» sabemos. Además, las figuras están agrupadas *verticalmente*, por así decir, en bloques o *momentos* (conciencia, autoconciencia, razón, espíritu) según el grado de «extrañeza» del objeto respecto a la conciencia que de él se tiene. Son esos momentos los que «nos» hacen contemplar el proceso de transformación de la «sustancia» o esencia en «sujeto»: de lo «en sí y para nosotros» en «en sí y para sí», con la importante matización de que ese proceso es inverso al de la experiencia de la conciencia vulgar: ésta cree en todo caso que conocer es pasar de la convicción o certeza de algo a la verdad de éste: o sea, «conocer» es pasar de algo subjetivo a algo objetivo; «saber», en cambio, es considerar algo sustancial, objetivo como algo «propio», subjetivo, sin que por ello lo «sabido» pierda su «sustancia». Conocer es «llenar» de contenido una forma aparentemente ya preparada (como las categorías kantianas, que precisan de intuición). *Saber es contemplar cómo, intrínsecamente, un contenido se despliega de hecho y sin resto en y como una serie formal*, hasta que el contenido absoluto (alcanzado ya en la religión revelada) coincide *uno intuitu* con la forma absoluta, conceptual: la sustancia es precisamente y en el mismo sentido sujeto. Sapiente y sabido son por fin, entonces, lo mismo. Pero esa *mismidad* no es ya, obviamente, nada conocido (conocer es siempre tomar nota de algo externo al cognoscente). No es ni Hombre, ni Mundo, ni Dios.[1202] ¿Qué es, entonces? Ya deberíamos suponerlo: es el *espacio lógico*, el universo del discurso comprehendido y sabido, el pensamiento que se piensa: la forma de todo contenido teorético y práctico, histórico y religioso; pero todavía, al final de la *Fenomenología*, ese pensamiento de sí se presenta a la conciencia como *su propia intuición*, es decir: como algo inmediato y virtual, implícito; algo que será desplegado en la *Ciencia de la lógica*.

De eso trata el capítulo final de la obra de 1807. «Eso» es el Saber absoluto. Para empezar, la conciencia, que ha llegado ya al estadio de la conciencia filosófica, del «nosotros», considera retrospectivamente el camino recorrido y lo capta en unidad: la «cosa

---

[1202] «Dios», menos que nada: sería blasfemo opinar que Dios se «conoce» a sí mismo; se trataría entonces de un ser esquizoide, pues se conocería como siendo algo extraño a él mismo. Y sin embargo, eso es lo que muchas conciencias piadosas afirman, escandalizadas de que, si hasta el hombre conoce y se conoce a sí mismo, ¿cómo no va a conocer Dios, y cómo no va a conocerse a sí? Eso es lo que pasa por poner a los seres en una escala, como si fuera un *hit parade*, cuyo número 1 sería el *ens summum*. «Dios» (si queremos seguir con el lenguaje representativo) se *sabe a sí mismo* en *su* otro de sí (en el mundo, y especialmente en la conciencia del filósofo, que sabe *de* ese saber). Pero el Absoluto es algo demasiado complejo como para «perder el tiempo» con conocimientos.

sabida» ya no es sólo para la conciencia del caso y (en sus articulaciones y «saltos cuánticos») para nosotros, sino que es también y en el mismo respecto «en y para sí».

El capítulo VIII presenta tres partes bien diferenciadas:

a) una densa recapitulación (párs. 1–10) del camino recorrido, hasta la plena identificación del Espíritu (en cuanto contenido absoluto: religión) consigo mismo en cuanto acción *(Handlung)*[1203] propia de la Comunidad, con una extraordinaria y concisa definición del Espíritu como Saber: «Por este movimiento del obrar *(Handelns)* ha emergido[1204] el Espíritu –el cual es por vez primera en cuanto que *está ahí*, en cuanto que eleva su estar ahí[1205] al *pensamiento* y, mediante ello, a la *contraposición* absoluta, y en cuanto que a partir de ésta retorna justamente a través de ella y dentro de ella–[1206] como pura universalidad del Saber, el cual es autoconciencia: ha emergido como autoconciencia que es simple unidad del Saber.»

b) Una mutación de la filosofía en Ciencia (párs. 11–17); en efecto, «filosofía» es ansia, tensión *(philía)* hacia el Saber *(sophía)*, visto por tanto como algo distinto a la conciencia, a la que plenifica y da sentido.[1207] Pero la comprensión conceptual de aquello que la Comunidad religiosa se limita a sentir y *vivir* hace que salga a la luz el hecho (debería poderse decir: el *acto)*[1208] de que el contenido (la verdad) deja de ser simplemente igual[1209] a la forma del saber (la certeza) para alcanzar la «figura» del *Sí mismo*, o sea para saber su contenido en esa forma, que es ya un saber (y por ende, un *saberse)*. Se cumple así lo previsto en la Introducción: la equiparación de aparición *(Erscheinung:*

[1203] *Handlung* (de *Hand*, «mano») tiene un sentido más concreto y efectivo que *Tun* («hacer», obrar en general). El primer sustantivo puede usarse tanto para el mundo comercial como para el ético–político, y corresponde muy bien a lo tratado en el cap. VII de *Phä*.

[1204] Atiéndase al modo pasado del verbo, en *pretérito perfecto*: «nosotros», la conciencia filosófica, nos limitamos a la pura contemplación *(reines Zusehen)* de lo que ya le ha ocurrido al mundo o, lo que es lo mismo, de lo que ya *nos* ha ocurrido a «nosotros». De ahí lo insensato que sería exigirle a Hegel que diga ahora algo «nuevo», algo exclusivo de no sé qué filosofía «pura» y separada de la consideración y examen dialéctico de «todo lo demás». La filosofía no es sino la toma de conciencia y a la vez la ordenación sistemática: el *método*, de «todo lo demás» = «todo». Lo mismo se dará al final de *WdL*: tampoco la Idea absoluta dice «más» que todas las determinaciones lógicas, sino que se limita a *decir* lo que ellas *querían decir*: que lo verdadero es (solamente) el Todo (no «todo», como una *omnitudo distributiva*, sino su articulación).

[1205] *Daseyn*. En las consideraciones que siguen sobre el Espíritu y el tiempo traduciremos aquella expresión como «estar ahí» (en lugar de usar el más común: «existencia»), para indicar el carácter deyecto, «arrojado» del Espíritu (teniendo siempre en cuenta que éste no «cae» en el tiempo, como si el tiempo fuera algo ajeno al Espíritu, con lo que se «caería» en un dualismo pseudoplatónico: mundo espiritual por un lado, mundo natural y temporal por otro; ésta es una interpretación falazmente interesada procedente de Heidegger; ver su *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*; G.A. 5, 115–208; hay tr.: *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid 1995).

[1206] El Espíritu que «está ahí» va a ser comprendido en seguida como Espíritu *en el tiempo*. Que sólo «puesto en obra» comience a existir el Espíritu supone un vigoroso *caveat* por parte de Hegel contra todo «espiritualismo» (y más aún, contra un «mentalismo» gaseoso).

[1207] Así las cosas, la más alta filosofía (y sólo eso: no «Ciencia») sería... ¡la filosofía de la *religión*! Pues, por un lado, se muestra que –contra lo que la conciencia religiosa *cree*– la verdadera «fe» no elimina el valor de las obras del espíritu libre y autoconsciente, sino que las recoge y da sentido (eso es lo que se podía leer entre líneas –inteligir– en la citada descripción del curso del Espíritu: que el obrar de la Comunidad es elevado al pensamiento). Pero, por otro lado, se sigue creyendo en que obras y fe (la conciencia colectiva de la Comunidad) han de ser *complementadas* por la gracia de Dios, que las santifica. Esa gracia parece venir pues de fuera (se «tiene» fe o no se tiene, como si uno fuera un «agraciado» por la lotería divina), en lugar de ser «pro–ducida» (ver nota 1213) por el propio obrar de la Comunidad.

[1208] Sólo un leve apunte: aquí se encontraría la verdad de la *Thathandlung* fichteana: una acción (la de la Comunidad «inspirada») que es ya *eo ipso* un hecho: *That*.

[1209] Toda igualdad implica un *tertium quid*, en virtud del cual se equiparan los extremos. Así, en la religión, el contenido (el Credo) se iguala a la forma (la conciencia creyente) en virtud de un *referente fundamental*: la persona de Cristo, el cual se supone que está más allá (en el Cielo, se dice figuradamente) de Credo (pensamiento) y de Comunidad («estar ahí», *Daseyn)*.

«fenómeno») y esencia (cf. 9: 62; 60). No ahora, sino en el acto, *al presente*: «El espíritu *que* [se le] *aparece* en este elemento[1210] a la conciencia[1211] o, lo que aquí es igual, que es producido por ella, *es la Ciencia*.» (9: 428; 467). El Saber absoluto es la *aparición* (y sólo eso) de la Ciencia.[1212]

Y aquí sale a la luz la gran paradoja hegeliana, que tanto esfuerzo interpretativo ha costado. Por un lado, y siguiendo el robusto «realismo» al que hicimos alusión al inicio del estudio del filósofo (ver *supra*: «VI.1. El tiempo del filosofar»), «la *Ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad efectiva antes de que el Espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí.» (*ibid.*). Así pues, y contra toda especulación «metafísica», Hegel afirma que es en «nuestro» tiempo –tras la triple experiencia *vivida* de la Reforma, la Revolución francesa y la Monarquía constitucional (gracias a Napoleón), y la experiencia *pensada* de la *Fenomenología*– cuando se da para nosotros por vez primera la Ciencia. Hegel «traduce» la Era de la Crítica en la Era de la Ciencia. Es el momento de la *Lógica*. Pero por otro lado ésta, que ha sido «pro–ducida»[1213] por la experiencia de la conciencia, por la comprehensión del propio *tiempo*, se «nos» da en el tiempo: ¡pero no «está» en el tiempo! La Lógica no es eterna (en el sentido de «intemporal»), pero sí es *a–temporal*, se arranca al tiempo en que ella sale por vez primera a la luz y se eleva sobre él, juzgándolo.[1214]

¿Qué es entonces el tiempo?: «El *tiempo* es el *concepto* mismo que *está ahí* y se le representa a la conciencia como intuición vacía[1215]; por eso aparece necesariamente el Espíritu

---

[1210] El elemento del «estar ahí», aquello en que se mueve la existencia óntica, no es ya tan sólo una «cosa» o sustancia, sino también sujeto: es la *forma de la objetividad* para la conciencia, la esencia absolutamente *conformada*. A esto lo llama Hegel: «concepto» (*Begriff*) (9: 428; 467). No está de más apuntar la estrecha semejanza entre ese «elemento de la existencia» y el «Dios desconocido» (desconocido para los griegos, no para el filósofo que ha hecho la experiencia del cristianismo: ya no hay misterios) que Pablo se empeñara en vano en anunciar en el Areópago de Atenas, diciendo de él: «In ipso vivimus, movemur et sumus.» (Act. 17, 28). El Concepto hegeliano es la «traducción» *lógica* del Dios paulino.

[1211] Adviértase que tampoco en el Saber absoluto queda la conciencia «superada»: la Ciencia es *para ella* (que también somos ya «nosotros»), no *para sí*. Por eso aparece la Ciencia en forma de Saber. Y por eso no basta con *Pha*: hay que pasar a *WdL*.

[1212] A la «igualdad» de fenómeno y esencia corresponde la de Saber y Ciencia. Pero «igualdad» no es aún identidad *probada*, en y para sí, sino equiparación que se hace en base a un «tercero»: la conciencia (cf. nota 1209). El *elemento* de unión de certeza y verdad, de fenómeno y esencia sigue «estando ahí»: existiendo como conciencia en el tiempo. En cambio, el elemento de la Ciencia propiamente dicha (la *Lógica*), y ya no de la Ciencia tal como se le aparece a la conciencia (no como a ella le «parece»: por ahí, por la certeza sensible, comenzamos), es o ha llegado a ser *idéntico* al desarrollo de sus determinaciones: éstas no son *para* el Concepto; son *de verdad* el Concepto. Por eso, sólo la Lógica será absolutamente *autorreferencial* (ella es la única Ciencia), mientras que en *Pha* el *saberse del Espíritu* como siendo *en* y *para sí* se da *en* y *para* la conciencia. La *Fenomenología*, como lo serán también las enciclopédicas *Filosofía de la Naturaleza (PhN)* y *del Espíritu (PhG)*, es –en expresión paradójica y casi contradictoria– una *ciencia filosófica*; como si dijéramos: la autorreferencia de una referencia nunca del todo cumplida. Por eso «hay» tiempo, mientras que no lo «hay» en la Lógica.

[1213] Orig.: *hervorgebracht*. Entiéndase, en sentido literal, como un «llevar o poner» (*bringen*) ahí delante (*vor*) algo que viene del «pasado» (*her*), de la experiencia consumada de la conciencia. La Lógica no es un «producto» de la Fenomenología, en el sentido de que bastaría haber leído la obra de 1806 para «saber» Lógica, sino que, en ella y por ella, la Lógica sale por vez primera a la luz. El final de la *Fenomenología* es el inicio de la tarea del pensar lógico.

[1214] Por lo demás, esto no es tan raro, después del ejercicio fenomenológico. Es evidente que, aunque lleve su tiempo (y mucho) leer y comprender la *Fenomenología*, ésta ha recogido el propio tiempo del individuo Hegel (y del «nosotros» concomitante) en un «pasado» atemporal que, como sabemos ya por los esbozos jenenses, es el pensamiento como la *di–mensión* del tiempo, el elemento o poder en que éste se mueve, y no un momento del tiempo.

[1215] No hace falta insistir en el sabor «kantiano» de estas últimas palabras: el tiempo es la intuición pura (vacía de todo contenido) de la conciencia: el «lugar» móvil en el que ella construye sus «figuras» y se reconoce a sí misma como autoconciencia (cf. la «deducción trascendental» de *KrV*). Ahora bien, si la autoconciencia *comprendida* es ya el Concepto (el puro elemento en el que el saber tiene su existencia, eso que Kant captaba sólo formalmente como «Yo pienso»), tal intuición es la intuición de la conciencia misma en

en el tiempo, y aparece en el tiempo hasta que aquél no *capte*[1216] su propio concepto puro, es decir, hasta que no borre *(tilgt)* el tiempo.» (9: 429; 468). Montañas de malentendidos se han ido acumulando sobre este «borrar» o «cancelar»,[1217] como si Hegel estuviera anunciando –tan apocalíptica como ingenuamente– el fin del mundo, de la historia, y de todo lo imaginable. Y sin embargo, el texto tiene toda la precisión que cabría desear. El Espíritu capta su propio concepto puro *a través de* las experiencias de la conciencia (¿dónde, si no? El Espíritu no es un «espíritu» o un fantasma que se cierne sobre el mundo y los hombres, separado de éstos, sino lo «pro–ducido» a través de su respectivo devenir y obrar). Y a esta captación la llamamos «filosofía». Pero la filosofía es la captación del *propio tiempo*, pensado (¿qué otra cosa podría captar?), o sea la apropiación *personal* de todo el pasado (lógicamente ordenado) al *presente*. Por ende, ese «hasta que» *(solange… als)* es, en el día fenomenológico del presente, un «siempre que». Siempre que... filosofemos (o más exactamente: siempre que *hagamos* «lógica» –no simplemente siempre que leamos la *Lógica–)*. Naturalmente que el tiempo seguirá dándose, como siguen dándose transformadas por la lectura de la *Fenomenología* las «figuras» de la conciencia del hombre, que no ha dejado de existir (de conocer, vivir, desear, amar y odiar) por haber hecho esa lectura. A cada *instante* se da el o lo Absoluto. Pero no se da en el tiempo (el «instante» hegeliano no es un «ahora» vulgar), sino que el Absoluto *hace tiempo*.[1218] Y a su vez, ese «borrado» o «raspado» del palimpsesto del Espíritu implica una continua *reescritura* del pasado, según va éste creciendo. Por eso no hay una sola «Lógica» de Hegel, sino muchas (ya conocemos, por ejemplo, los esbozos de Jena), según va comprendiendo Hegel su propio tiempo, aquello que éste aporta; según se va interiorizando o «recordando» *(sich erinnern)* algo que parece externo. El pensar lógico es una *tarea* asignada por Mnemosyne –la diosa de la memoria– al pensamiento, y no el remanso intemporal de éste. Siempre ha sido así: la lógica, cualquier lógica, no es un sistema estático de pensamientos válidos para todo tiempo, lugar y modo de ser hombre. El pensar no ha necesitado esperar a Hegel para ser la comprensión del propio tiempo. Pero nosotros sí hemos necesitado de este pensador para desterrar todas las telarañas mentales sobre «trasmundos» o, al contrario, para dejar de sufrir la propia época como un destino ignoto y estar a merced de los acontecimientos.[1219] Así entendida, bien puede decirse que la *Fenomenología* es un saber de «salvación». Quedamos redimidos de una norma abstracta de cómo «deben ser» las cosas (ahora revelada como humana, demasiado humana) y a la vez de sentirnos condicionados por un mundo que no entendemos, a pesar de ser el *nuestro*.

---

su hacer y experimentar, pero *como si* fuera algo distinto a ella: el tiempo es el Concepto *alienado*, «fuera de sí»; justamente, el Concepto no en y para sí, sino *en* y *para* la conciencia (la *distensio animae* de las *Confesiones* agustinianas).

[1216] O «comprehende» conscientemente *(erfasst)*. Adviértase que ésta es exactamente la misma palabra utilizada luego por Hegel para señalar la función «mundana» de la filosofía: «Por lo que toca al individuo, cada uno es sin más un *hijo de su tiempo*; así es también la filosofía *su tiempo, captado (erfasst) en pensamientos*.» *(Rechtsphil.*, Pról.; *W.* 7, 26).

[1217] El verbo *tilgen* remite a la acción monacal de raspar un pergamino para volver a escribir sobre lo borrado; tal un *palimpsesto*.

[1218] En el doble sentido de que «hace» o «engendra» el tiempo mismo, al ser la condición de posibilidad (de sentido) de distinción de un «ahora» (ahora, en 1997) de otro «ahora» (el de 1806), y de que «hace tiempo» que lo hace (a saber: desde su aparición primera a través de *WdL:* en 1812–1816). No distinguimos un tiempo de otro simplemente porque los contenidos sensibles sean distintos (eso es lo que cree la conciencia sensible), sino porque los *pensamos* de un modo distinto.

[1219] Como dice admirablemente Remo Bodei: «*La filosofía ha sido siempre el propio tiempo captado en pensamientos, pero sólo ahora lo sabe.*» *Sistema ed epoca in Hegel*. il Mulino. Bolonia 1975, p. 175.

c) Los últimos cuatro párrafos (18–21) del «Saber absoluto» presentan en fin, de un modo apretado y casi hermético, primero la relación entre la *Fenomenología* y una *Lógica* que, de haber sido escrita, no coincidiría exactamente con la *Ciencia de la lógica* de Nuremberg.[1220] Y luego, en los párs. 20 y 21, se esquematizan las líneas de la futura *filosofía real* (de la Naturaleza y de la Historia).

[1220] No se trata de una mera suposición. Aparte de las consideraciones teoréticas del párrafo anterior (a saber: que cada sistema verdadero de lógica ha de ser –y desde Hegel, con plena conciencia de ello– su propio tiempo elevado al pensamiento), tenemos constancia de las múltiples transformaciones de la proteica «lógica» hegeliana a través de los apuntes (corregidos por el propio Hegel) de los cursos del *Gymnasium* de Nuremberg, entre 1808 y 1811 (después se limitaría, como un profesor regular, a repetir las lecciones; claro que él tenía una buena excusa: estaba escribiendo la *Ciencia de la Lógica)*. Aunque sigue faltando la edición académica de la llamada *Propedéutica filosófica* (será el vol. 10 de G.W.), la versión ofrecida por *W.* 4 (*Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*) es la más fiable. Se basa en la vieja edición de K. Rosenkranz en la *Vereinsausgabe* (vol. XVIII, 1840), con adiciones y modificaciones ulteriores. Se han conservado hasta cinco cuadernos en los que se incluyen lecciones de lógica: 1) dentro de la «Enciclopedia filosófica para el Curso Superior»: 1808 s.; 2) «Lógica para el Curso Medio»: 1808/09; 3) «Lógica para el Curso Inferior»: 1809/10; 4) «Doctrina del Concepto para el Curso superior»: 1809/10; y 5) «Lógica para el Curso Medio» (1810/11). Tomados en bloque, todos ellos se diferencian del enfoque jenense (y no sólo, como cabe esperar, en cuanto a extensión o rigor; la gran novedad es la aparición de una central «Doctrina de la esencia», que sustituye a la «Metafísica de la Objetividad» de 1805/06) y de la *Gran Lógica* de 1812–1816. Además, presentan diferencias –a veces, muy importantes– entre sí, como si Hegel estuviera probando todas las posibilidades de exposición sistemática. 1) La Lógica de esta Enciclopedia se presenta como una gradación de: a) los conceptos del entendimiento (lógica *ontológica*, dividida en «ser», «esencia» y «realidad efectiva»), b) su disolución dialéctica por parte de una razón negativa (lógica *subjetiva*, dedicada a los conceptos puros de lo universal: es una exposición dialéctica de la lógica habitual, culminante en seis párs.: §§ 78–83, dedicados a la «finalidad»); y c) la unidad de esos conceptos en su contraposición (*Doctrina de las Ideas*, dividida en «Vida», «Conocer» e «Idea absoluta o *el Saber*»; esta disyunción inclusiva es bien significativa: Hegel termina aquí la Lógica como si se tratara de la Fenomenología: «El saber absoluto no tiene 1. nada exterior, nada de ningún modo dado como su objeto, sino sólo a sí mismo. Es el concepto que existe *(existierende)* como concepto.» § 95; *W.* 4, 32s).– 2) La Lógica para el Curso Medio viene inmediatamente después de una «Doctrina de la conciencia» que expone abreviadamente los temas gnoseológicos de *Pha*: conciencia, autoconciencia y razón. Esta, en lugar de entrometerse en el mundo como en *Phä*, es vista como el momento en que desaparece la diferencia entre conciencia y objeto (cf. § [1/33]; *W.* 4, 86) y en que, por ende, quedan liberadas las determinaciones lógicas. El curso presenta ya la división diádica desde entonces fija: una lógica *objetiva* y otra *subjetiva*. Sin embargo, la parte «objetiva» está escandida según ¡las facultades del conocimiento! (como si la Fenomenología se entrometiera en la Lógica): A. Entendimiento, B. Juicio o *Urteilskraft*, C. Razón, y seguida por una espectacular «Dialéctica» de las categorías del «Ser», de la «Esencia» y de las «Relaciones incondicionadas»: posibilidad/realidad, sustancialidad y causalidad (como siguiendo el esquema kantiano de Analítica y Dialéctica, pero con efectos retroactivos –y destructores– de ésta sobre aquélla), en la que se discuten y critican las Antinomias de *KrV*. La parte subjetiva está muy incompleta, pero es clara la «repetición» del nivel «ontológico»: I. Concepto, II. Juicio o *Urteil* (falta el resto). Esta Lógica de 1808/09 es desde luego la más «kantianizante» y, a pesar de su brevedad, una de las más originales que Hegel haya escrito nunca – 3) La Lógica para el Curso Inferior es naturalmente más breve y sencilla, e intenta sin mucho éxito conjuntar determinaciones gnoseológicas (o fenomenológicas) con la exposición tradicional. Comienza con cuatro §§ definitorios de la sensación y la representación, para pasar (con un nuevo planteamiento), tras intentar explicar qué sea representación, objeto y categoría, a «I. Del concepto» (discusión de las determinaciones conceptuales: A, B, E, seguida por la de las ulteriormente llamadas «determinaciones de reflexión»: identidad, diversidad, contraposición, fundamento, para acabar con un breve análisis de temas «metodológicos»: descripción, definición y división). Le siguen: «II. Juicio *(Urteilskraft)*» y «III. Silogismo»: una exposición esquemática, al nivel de una lógica del *entendimiento*.– 4) En cambio, la *Begriffslehre* de 1809/10 es mucho más rica y pormenorizada. Divide la Lógica en general en: *objetiva* («del concepto *an sich* o de las categorías»: § 1; *W.* 4, 139; no estudia esta parte) y: *subjetiva* («del concepto en cuanto concepto o del concepto de *algo*»). En consecuencia, divide esta última en tres partes: «Doctrina del concepto» (o sea: del concepto en cuanto tal), «Doctrina de su realización» (o sea: del concepto de algo), y «Doctrina de la Idea» (o unión del concepto y de su *realitas)*. Ya está aquí prefigurada la tripartición «canónica» en «Subjetividad», «Objetividad» e «Idea». Y en efecto (aunque invirtiendo el orden de 1816), la sec. «Realización del concepto» trata de la teleología, del mecanismo y del quimismo. Hasta qué punto, empero, no se había librado todavía Hegel del enfoque de *Pha* lo muestra todavía la sección final de la *Ideenlehre*: «III. Idea del Saber o de la Verdad», que comienza por una definición del Saber absoluto: «el concepto que se tiene

Para empezar, un *caveat:* el Saber absoluto no es sin más el inicio de la *Lógica* (el Ser), aunque esté latente en él (de lo contrario, sería imposible progresar). Aquí se da un «salto», como se daba en las demás figuras de la conciencia (al fin, la última no deja de ser una «figura» *de* la conciencia), que debe ser «salvado» por un *añadido nuestro*, por la reflexión del «nosotros». En efecto: «En el Saber ha cerrado[1221] pues el espíritu el movimiento de su configurar, en la medida en que el mismo [el configurar] está afectado con la diferencia no sobrepasada[1222] de la conciencia.» (9: 431s; 471). Por el contra-

---

a sí mismo por objeto y contenido y que, con ello, es su propia realidad.» (§ 84; *W.* 4, 161).– 5) El último cuaderno conservado es coetáneo con los comienzos de redacción de *WdL* (Curso de 1810/11), y es en consecuencia una buena, breve y accesible introducción a esa difícil obra. La división es casi la misma: Ser (cualidad, cantidad y medida), Esencia (determinaciones de la esencia, fenómeno o aparición, realidad efectiva), Concepto (o Lógica subjetiva): concepto, fin o concepto teleológico –¡desaparece el proceso del mecanismo y el quimismo!– e Idea o concepto adecuado –aquí desaparece por primera vez la identificación de la Idea con el Saber absoluto–; aquí, además, se intenta tímidamente reintroducir la «belleza», expulsada como sabemos de la filosofía desde 1805/06: «la *Vida*... expuesta como liberada de las condiciones y restricciones de la existencia contingente, es lo *Bello*.» (§ 130; *W.* 4, 202). Se trata desde luego de un *απαξ λεγομενον*: no hay «lógica de lo bello» en Hegel, porque la belleza no es separable de lo sensible e inmediato. En la ed. Hoffmeister de *Prop.* (*Nürnberger Schriften*. Meiner. Leipzig 1938), y dentro de la *Begriffslehre* de 1809/10 cabe leer en el § 82, y luego como epígrafe: «Idea de la Vida *o de la Belleza*» (subr. mío), definida así en § 83: «la exposición de la Vida en su *integridad* o abstracción de la contingente y necesitada *(bedürftigen)* exterioridad [es] lo vivo como figura ideal, o sea como belleza.» Pero todo ello ha desaparecido de *W.* 4 (cf. §§ 67–68, p. 157s); y con razón: en los cuadernos conservados, todo esto está tachado – Como cabe en fin apreciar, hay muchas «lógicas» en Hegel, y todas con variaciones importantes entre sí: la de los esbozos jenenses, la implícita en *Pha.* pero emergente aquí y allá en *Prop.*, la de los cursos de *Prop.*, *WdL* (incluyendo muy importantes modificaciones entre la Doctrina del Ser de 1812 y la de su 2ª ed. en 1831), y las tres versiones de la primera parte de *Enz.*

[1221] Orig.: *beschlossen*. A la vez, «cerrado» y «decidido».

[1222] Orig.: *unüberwundnen*. Aunque el texto es muy claro (Hegel habla de un «estar afectado»), por una lamentable errata en la ed. más usada (Hoffmeister, 1955) apareció: «*überwundnen*» («sobrepasada» o «superada»); o sea, justamente lo contrario. En Roces sigue leyéndose en consecuencia: «sobrepasada» (p. 471). Lo divertido es que, incluso en comentarios pormenorizados y abstrusos, dedicados exclusivamente al «Saber absoluto», se explica con toda seriedad la razón de que, al final, la diferencia de la conciencia quede *superada*. Cf. p.e. la ed. bilingüe con intr., tr. y comentario de B. Rousset; analizando las palabras iniciales del par. 18 dice, comenta y «traduce»: «"en la medida en que éste" (este desarrollo histórico [¡¡]) "es afectado" (ha recibido o adquirido una determinación de su ser [¡¡]) "por la diferenciación" (de la existencia [¡¡] en figuras diferentes) que es la diferenciación "sobrepasada" *(überschwunden [sic!]*, la misma palabra empleada al inicio del capítulo)... ahora el saber es, y la ciencia es posible.» (En: G.W.F. Hegel, *Le savoir absolu*. Aubier–Montaigne, París 1977, p. 217s). La «palabra» a la que se refiere Rousset es *überwunden*. Hegel abre en efecto el cap. VIII diciendo: «El Espíritu de la religión revelada no ha superado todavía su conciencia como tal [conciencia].» (9: 422; 461). Es evidente que aquí, en el Saber absoluto, sí se ha dado tal superación (ya no es conciencia como tal, sino conciencia de su absoluta coincidencia con el «movimiento del configurar» por parte del Espíritu). ¡Pero la coincidencia de la conciencia con el movimiento espiritual de configuración no es sin más la identificación de conciencia y Espíritu!: lo que no queda desde luego superada ni sobrepasada aquí es la diferencia entre ambos. ¿Se entiende lo que ello significaría? Entonces, como tantos han denunciado desde Heine, ¡la conciencia (filosófica: la conciencia del Señor Hegel) sería ya sin más el Espíritu! Como sigue diciendo Hegel: «El Espíritu ha conquistado el puro elemento de su estar ahí, el concepto.» (9: 432; 471). Eso es lo que contempla la conciencia, o sea: el (futuro) lector de la *Lógica*. Es en ella, y no en *Pha.*, donde: «Los momentos de su movimiento [o sea: del Espíritu] se presentan en ella [o sea: en la Ciencia], ya no como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino –al haber retornado la diferencia de la misma al Sí mismo– como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en el interior de sí mismo, de los mismos.» *(ibid.*; sea dicho de paso: esta división de tareas: a) exposición de «conceptos» –un plural sin sentido en *WdL*–, y b) movimiento orgánico o dialéctico, muestra a las claras la diferencia de esta concepción –cercana en cambio a la de los cursos propedéuticos; ver nota 1220– de la de *WdL)*. Y por si cupiera alguna duda, Hegel añade al punto una rotunda contraposición: «Mientras que en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia del saber y de la verdad y el movimiento en que esa diferencia se disuelve (se disuelve, sólo «para nosotros», F.D.), la Ciencia no contiene en cambio *(dagegen)* ni esta diferencia ni su supresión *(Aufheben)*.» *(ibid.)*. En fin. Es una constante en Hegel el hecho (necesario) de que cada «esfera» esté abruptamente separada de las demás, sin que sea posible pasar de una a otra por una «transición fácil». El comienzo es en cada caso siempre inmediato, «natural» y *da capo* (algo que se da ya, como sabemos, en cada «figura» de la conciencia vulgar y saltarina, atenta a lo que ahora sabe y olvidadiza de lo que antes

rio, en la Lógica el movimiento es absolutamente intrínseco (nuestra reflexión, que al principio nos ayuda a seguir el despliegue, se desvelará como pura apariencia) y acabará por reconocerse (en la lógica de la reflexión, como veremos) como el movimiento de la Cosa misma, en la que forma y contenido se copertenecen. Por lo demás, Hegel adelanta ahora algo que sólo a grandes rasgos se cumplirá, a saber, que: «a cada momento abstracto de la Ciencia corresponde una figura del Espíritu que aparece.» (9: 432; 472). De hecho, tal correspondencia exacta y puntual no se dará: los tres momentos de la *Ciencia de la Lógica* (Ser, Esencia, y Concepto) podrían corresponder a lo sumo a los tres primeros momentos fenomenológicos (conciencia, autoconciencia y razón); y eso, sin entrar en detalles respecto a la comparación entre «figura» fenomenológica y «determinidad» (*Bestimmtheit*) lógica. De hecho, ya en la *Propedéutica* de Nuremberg (o sea, ¡sólo un año después de la aparición de la *Fenomenología!*) «amputó» Hegel los capítulos dedicados al Espíritu y la Religión (ver nota 1220). La gran obra de 1807 quedará así como un gigantesco monumento sin correlato, aislado en el «desierto» de una conciencia a pesar de todo «trascendental», apriorística y en definitiva «kantiana», propia «de entonces»: casi como un «Coloso de Memnón».[1223]

En el párrafo 20 establece Hegel una interesante comparación (que debe empero considerarse como un *hápax*, como una idea aislada que no volverá a ser mentada, y menos desarrollada) entre *Fenomenología* y *Filosofía de la Naturaleza*. Ambas ciencias *filosóficas* (y por ende, imperfectas) proceden de la única Ciencia, operativamente oculta en ellas: la *Lógica*. Ambas suponen un retroceso del Espíritu a su diferencia: «interna» (la conciencia, como separada de su objeto y verdad, y por tanto distinta de sí misma), y «externa» (la naturaleza, como «desecho» o *Abfall* de la Idea que ella, sin embargo, sigue siendo en sí o *an sich*).[1224] Por lo demás, preguntarse por la «necesidad» de este regreso al inicio por parte del Espíritu sería un sinsentido, al igual que lo sería entender «libertad» como un arbitrario «porque sí» cuando Hegel dice: «este expedirse [del Espíritu] a sí[1225] [soltándose] de la forma de su Sí mismo es la suprema libertad y seguri-

---

sabía; de lo contrario, habría que imaginarse un *cogito interruptus*, que «primero» siente y nada más, «luego» percibe y nada más, «luego» entiende el juego de fuerzas físicas, etc.). Somos «nosotros», los lectores *reflexivos* y *memoriosos* (incluyendo al propio Hegel, que gentilmente anticipa aquí lo que será la *Lógica)*, los que enlazamos el final de *Pha.* con el principio de *WdL* (¿en qué cabeza –salvo en la de obtusos detractores– cabe que el Saber sea ya, sin más, el Ser?), así como ligaremos la conclusión de *WdL* (la Idea) con el inicio de *PhN* (el espacio), o el tremendo final de ésta (la muerte del individuo) con el principio de *PhG* (el nacimiento del Espíritu; si hubiera transición, eso significaría que habría que morirse «primero» para ser «luego» espíritu, cosa que a Hegel no se le ha pasado por la cabeza, aunque sí haya pasado y siga pasando por la de fanáticos suicidas de sectas religiosas). Naturalmente, en cada inicio está ya *en sí*, virtualmente, el final de la esfera anterior como «motor» latente; si no, no habría desarrollo ni despliegue alguno. ¡Pero sólo en sí, o sea: *para nosotros!* De lo contrario, no habría sino la Ciencia, en la que se vería todo, como en una bola de cristal. Sólo que Hegel no es una pitonisa.

[1223] Cuando, al final de su vida, se vio precisado Hegel de mala gana a revisar *Pha.* para una segunda edición (la revisión, mínima, sólo alcanzó a la primera mitad del Prólogo), escribió una nota (una suerte de *aide-mémoire)* que muestra a las claras su desapego de la obra: «Prólogo / Fenomenología / propiamente, la primera parte (esto es, los caps. I–IV, recogidos en *Enz.*; F.D.) / a) De antemano, llevar a la conciencia a este nivel *(Standpunkt)* de la Ciencia. / b) Determinar de por sí *(für sich)* progresivamente el objeto, / Lógica, *detrás* de la conciencia / c) Típico trabajo temprano, / no reelaborar: referido al tiempo de entonces de la redacción –en el Prólogo: *el Absoluto abstracto*– regía entonces.» (9: 448). Este esclarecedor repudio muestra a la inversa la fidelidad hegeliana a su consigna: la filosofía como captación del propio tiempo.

[1224] De lo contrario no habría ni ciencia de la naturaleza (que prueba cómo ésta se halla sometida a las leyes necesarias del entendimiento) ni filosofía de la naturaleza (que fundamenta y localiza esas leyes en el movimiento dialéctico de las determinidades lógicas; pero son éstas las que se mueven: no hay una «Dialéctica de la Naturaleza» en Hegel, como la habrá en Engels; Hegel no es evolucionista).

[1225] Orig.: *Entlassen semer*. *Entlassen* significa «despedir» (echar a alguien de su puesto de trabajo) y también «expedir» (p.e., una carta). El término reaparecerá al final de *WdL* para indicar figuradamente que la Idea no

dad de su saber de sí.» (9: 432; 472). El gran descubrimiento de la lógica dialéctica hegeliana es, como sabemos por el exhaustivo examen que hemos hecho de los esbozos jenenses, que todo «Sí mismo» incluye dentro de sí, para serlo de verdad, lo «otro de sí».[1226] Ser Espíritu consiste justamente en exteriorizarse, alienando su mera virtualidad abstracta, su «ser en sí» (*Ansichseyn*), para recogerse de ésa su *cadencia* y, dominándola y enseñoreándose de su «alma» (conciencia) y de su «cuerpo» (naturaleza), ser *para sí* cabe lo otro de sí, al que cuida y de lo cual *se* cuida. ¡Esa es precisamente la noción hegeliana de «libertad», que incluye y asume por tanto la «necesidad» de *sujetarse* a aquello que, en verdad, está *sujeto* al Espíritu![1227] Hegel no habría llegado seguramente a esa idea (aunque ya esté implícitamente en Platón; ver nota 1226) sin la experiencia del sacrificio de Cristo en la Cruz[1228], como insinúa este texto, de profundo sabor religioso: «El saber no tiene noticia (*kennt*) solamente de sí (como si se tratara entonces de algo separado y distinto, F.D.), sino también de lo negativo de su sí mismo (*seiner selbst*)[1229], o sea de su [propio] límite. Saber (ya no un mero *kennen*, F.D.) su límite signfica saber sacrificarse.» (9: 433; 472). ¡Pero éste es un sacrificio *absoluto*[1230]! La *via crucis* es pues un camino de reconocimiento de sí hacia sí mismo. Ya no es la *physis* (como en Aristóteles y, en general, en el mundo griego) la que está en camino hacia sí misma,[1231] sino el Espíritu. Y

---

transita o pasa a Naturaleza, sino que se despoja libremente de sí misma: se «expide» para reencontrarse en lo otro de sí. Cf. 12: 253.

[1226] El origen de esta íntima contradicción (contradicción, para el entendimiento) de la identidad ha de buscarse en Platón, cuando en *Sofista* (254d) dice el Extanjero: *«ουκουν αυτων εκαστον τοιν μεν δυοιν ετερρον εστιν, αυτο δ'εαυτω ταυτον»*, «Ciertamente, cada uno de éstos (*sc.*: *στασις* y *κινησις*) es otro que los otros dos, pero *él mismo* [es] *lo mismo con respecto a sí mismo*.» O en términos hegelianos: lo mismo *an sich* es solamente Sí mismo cuando es igualmente *fur sich* (y no respecto a un *tertium quid*; entonces sería a lo sumo una igualdad consigo: una ecuación, y no una identidad). Pero para retornar a sí es obvio que primero ha de salir de sí y verse, no como algo otro en general, sino como *su* propio otro: como lo *distinto de sí*. Ahora bien, el Absoluto, si realmente lo es, no puede ponerse en algo distinto de sí que no sea ya implícitamente (*an sich)* él mismo. Por eso, «conciencia» y «naturaleza» no son «cosas» o «territorios» en los que cae el Espíritu, sino *cadencias* absolutas del Espíritu.– Heidegger recordará también las palabras de Platón (e intentará utilizarlas justamente contra la lógica hegeliana) en *El principio de identidad* (primer ensayo de *Identidad y diferencia*; ed. bilingüe de A. Leyte. Anthropos. Barcelona 1988, pp. 62–63).

[1227] No otra cosa «quiere decir» la «proposición especulativa», que analizaremos brevemente en el siguiente apartado, el último dedicado a *Pha*.

[1228] El «en sí» divino, el Padre, se exterioriza como Hijo en la carne –lo distinto de sí–, y por la muerte de éste se concretan y asumen los dos extremos hasta entonces abstractos (lo «lógico» y lo «natural»), para que advenga el Reino del Espíritu.

[1229] La trad. de Roces, más «normal» (a saber: «que conoce también lo negativo de sí mismo»), se presta sin embargo a malentendidos. Hegel no dice: *das negative von sich selbst*, sino: *seiner selbst*. Si fuera lo primero, habría *dos* cosas: el Sí mismo y lo negativo de éste. Pero lo «negativo» *es del* «sí mismo», le pertenece intrínsecamente. Como dice el texto, es su propio *límite*. Pero como no hay nada «fuera» del Absoluto, ese límite es igualmente absoluto, infinito. No es una limitación exterior, sino externa a sí: una autolimitación, pues, o más exactamente: una *autodeterminación*, que es justamente la definición de la libertad.

[1230] Como en la Cruz. En ella no muere simplemente Jesús de Nazareth. Con él muere «todo el dios» (es decir: la íntegra abstracción de la divinidad, separada y ajena al mundo) y, si se permite la expresión: «todo dios» (es decir: la íntegra abstracción de la carne mortal, vista como separada y hasta enemiga de Dios). El, el Cristo, es el Mediador, el *terminus medius* de dos extremos contrapuestos y hasta entonces en perpetua contradicción. Lo que así queda sacrificado es el abstracto interior (al cual todo lo demás le es lógicamente exterior) y el no menos abstracto exterior (al cual todo lo demás le es naturalmente interior). Queda tan solo la Cruz: el «límite» que espacia y da tiempo al tiempo de las comarcas del mundo.

[1231] Pues la *physis* es en definitiva «ciega»: no se conoce a sí misma, sino que descansa en la *μοιρα* o Destino, al cual está sujeto también en definitiva el humano saber y conocer. Es verdad que el Estagirita tenía conciencia de la debilidad de esta *επιδοσις εις αυτο*, y por eso –saliendo ya de los esquemas tradicionales de la tragedia y la filosofía griegas– hizo depender a la *φυσις* (y al *ουρανος*, metonímicamente: el mundo, en ella enraizado) del *θεος*: «De este primer principio depende el cielo y la naturaleza.» (*Metaph*. XII, 7; 1073b13). Pero el *θεος* (*νους*) sólo se intelige a sí mismo como sí mismo, sin prestar la menor atención a, ni tener la menor

éste es el único movimiento circular –antitético y dialéctico–, consistente en «llegar a ser» (*Werden*) lo que ya de siempre, *esencialmente*, era el Espíritu, o sea: «devenir / convertirse en Espíritu» (*Werden zum Geiste*) (*ibid.*).[1232]

El primer respecto de este *Werden* es entonces un «devenir», o sea un venir de... la Naturaleza (puesta como la *pre*–suposición del Espíritu). Un «monstruo» en contradicción consigo mismo, pues la Naturaleza es un: «*libre acontecer contingente*» (9: 433; 472). Su «libertad» es puramente pasiva: una *libertas ex... spiritu*, un «estar dejada» que es un «dejarse ir» sin trabas ni leyes *propias* (las leyes que «descubrimos» *en* la naturaleza no son *de* la naturaleza: son «nuestro» saber acerca de nuestro estadio sociotécnico *en* la naturaleza)[1233]. Por eso, de suyo considerada, esa «libertad» es puro arbitrio, algo azaroso y *contingente*[1234] (justamente lo contrario de la libertad del Espíritu, que sabe sujetarse a su propia norma). Una libre contingencia o una libertad contingente es desde luego algo impensable. Pero no lo es un «acontecer» (*Geschehen*)[1235], un «dar cuenta de» lo «libre»

---

noticia de, aquello que, sin embargo, depende «eróticamente» de él y que queda, así, abierto a los embates de la τυχη, del azar (otro nombre para el Destino); queda literalmente «dejado de la mano de Dios». De un Dios que no sabe sacrificarse.

1232 Es imposible encontrar un solo término en castellano para *Werden*, ya que él mismo es antitético y significa dos cosas en una. Normalmente se vierte como «devenir», pero esto traduce solo uno de los respectos: el «venir de». Falta el otro: «llegar a». Por eso, el verbo *werden* (del cual es *Werden* la sustantivación del infinitivo) es un auxiliar que indica movimiento: cuando se usa con un participio, denota pasividad y pasado: *die Schlacht wurde gewonnen*, «la batalla fue ganada». En cambio, con un infinitivo denota una acción futura: *es wird gleich regnen*, «va a llover en seguida». Así, el hegeliano *Werden zum Geiste* quiere decir a la vez «*de*venir espíritu», donde el prefijo «de–» apunta a la procedencia: «venir a ser espíritu» *desde* lo otro de sí: desde la Naturaleza, y «llegar a convertirse en (*zum*) espíritu», donde la preposición *zum* denota un movimiento de elevación, un ir de abajo arriba, hacia una meta (gr. *ανα*). De modo que en *Werden zum Geiste* están ya insinuados los dos respectos de ese libre «expedirse» (*sich entlassen*): hacia «atrás», hacia la Naturaleza (lo otro del Espíritu), y hacia «adelante», hacia sí mismo (el Espíritu como Espíritu). En la *Lógica*, que expone puramente *an sich*– ese devenir, no aparecen como tales Naturaleza y Espíritu, sino sólo su *abstracción*: el Ser «natural» del inicio y la Idea «espiritual» del final. De modo que, así leída la «Lógica» (¡no exactamente el libro *Ciencia de la Lógica*, sino una Lógica no escrita, *ágrafa*), ésta se configura como el *centro de irradiación* del sistema: el «des–pedirse» de sí como Saber (el «soltarse de» su procedencia u origen fenomenológico) es un «ex–*pedirse*» como Naturaleza (¡una verdadera y literal *petitio principii!*) para reencontrarse consigo mismo (¡una conversión que es una *re–versión!*), al modo de una carta cuyo remitente y destinatario es el mismo, y que ha de llegar a su destino–origen a través de todos los países del mundo. Pero esa travesía deja sus *huellas*: el *Selbst* (el destinatario) que recoge al fin *su* carta ya no es sin más el remitente original (el Saber), ni tampoco la «carta–lógica» es sin más la misma, tras pasar por los «países–naturaleza». (Para que el símil postal fuera más adecuado, habría que imaginarse que el remitente–destinatario *está respectivamente inscrito* y *escrito* en la carta misma expedida, y que lo que le pasa en la travesía constituye *su* mundo). En suma: el *Selbst qua* Espíritu no es sólo Saber ni sólo Naturaleza (el Saber se da desde un Sujeto que tiene siempre un Objeto, aunque éste sea él mismo; y la Naturaleza es un Objeto sabido como «desde fuera»), sino Historia, y más: *Historia concebida*. Este final de *Phä*. se adecua muy bien, según vemos, al final del Curso de 1805/06 (como es lógico: ¡Hegel escribió ambos textos casi a la vez!), y no en cambio a la conclusión de *Enz*., en donde la Filosofía está «por encima» de la Historia (relegada ésta al final del Espíritu objetivo), en cuanto *comprensión* y *asunción* (*Aufhebung*) no solo del Arte y de la Religión, sino ¡de su propia historia como Historia de la Filosofía!

1233 Dicho brutalmente: porque hay Estado (y Sociedad civil, atenta al beneficio económico y a la explotación de recursos) hay ciencia físico–matemática, no al revés. No existe la «ciencia pura» (la ciencia se ejerce en laboratorios y en centros de investigación subvencionados por el Estado o por empresas). Cuando no había Estado tampoco había «ciencia natural»: a la πολις le correspondía la τεχνη, al igual que a los viejos «Imperios prístinos» les con–venían los grandes metarrelatos cosmoteogónicos y a los pueblos sin Estado los mitos.

1234 *Philosophie der Natur* (= *PhN*): «En su existencia (*Dasein*) la naturaleza no muestra ninguna libertad, sino *necesidad* y *contingencia*.» (*Enz*. § 248; salvo aviso en contrario, citaremos siempre las disciplinas enciclopédicas por la 3ª ed. de 1830).

1235 El término es el infinitivo sustantivado del verbo *geschehen* («acontecer», «suceder», «pasar»), cuyo sustantivo concreto es *Geschichte*: «Historia», que es ya un dar cuenta y razón (λογον διδοναι) de lo que pasa. El «acontecer» de la Naturaleza es ya *en sí* un damos cuenta de lo que nos pasa en ella: no hay Historia separada de la Naturaleza. Pero no hay, para Hegel, Historia *de* la Naturaleza. En la Naturaleza *se da* el tiempo. En la Historia *se recoge* el tiempo como «nuestro» tiempo. Al presente fenomenológico, el tiempo del Espíritu.

como «contingente» y viceversa: dar cuenta de un «doblez» que, en ese *contarlo*, deja de ser tal... hasta cierto punto.[1216] Y ya el primer «dar cuenta» de los acontecimientos de la naturaleza (que aquí no se merece la mayúscula) deja ver una escisión en ésta que es *recuerdo* de su procedencia lógica, por ella olvidada, y a la vez *promesa* del Espíritu; pues éste *intuye* en esa su propia génesis su meta y su inicio, como en un espejo. Intuye: «su puro *sí mismo* como el *tiempo* fuera de él»[1217], y del mismo modo su *ser* como espacio» *(ibid.)*. Espacio y tiempo son ocasiones para el recuerdo, para la *anamnesis* del Espíritu como recogimiento íntegro de la identidad *en sí* (lógicamente, el ser; naturalmente, el espacio) y de la diferencia, gracias a la cual puede llegar a ser *para sí* (lógicamente, el devenir; naturalmente, el tiempo).

Cuando se tiene conciencia de esa identidad propia en y por la diferencia, el «devenir» se torna en «llegar a ser»; se produce una «conversión»: y el «acontecer» *(Geschehen)* de la naturaleza es *comprendido* entonces como Historia *(Geschichte)*, el otro respecto del *Werden*: el devenir «*sapiente*, *mediador* de sí mismo — el Espíritu exteriorizado en el tiempo» *(ibid.)*.[1218] Este no es ya el tiempo como intuición vacía: cada época engloba y asume a las anteriores, siendo así siempre evolutivamente más rica y compleja. Pero, al igual que le sucedía a la conciencia, cada época olvida esa lenta y majestuosa «sucesión de espíritus» y «galería de imágenes», que sólo en *nuestro* recuerdo–interiorización *(Er–Innerung)* se conserva, entendiendo así el despliegue del Espíritu hacia sí mismo, en el cual sabe de sí como absoluta libertad. Y la época de la formación *(Bildung)* del espíritu individual, subjetivo, que identifica ahora su verdad y objeto con la esencia pura del Espíritu, está llegando ahora a su fin. Prueba de ello es la entera *Fenomenología*. Hegel creía pues que su época (¡no la Historia en general!) estaba a punto de culminar, para dejar paso a «un nuevo mundo» *(ibid.)*. La meta de la época hasta 1806 transcurrida

---

[1216] Hegel no es desde luego adepto de un «idealismo» totalitario. Si el sacrificio es, como hemos visto, *absoluto*, entonces el Espíritu (el *infinito* Saber de sí) está «decaído en sus derechos» y entregado al «mal infinito» del espacio y el tiempo, siempre divisibles en potencia. De modo que si el Espíritu puede llegar a Saber de sí (y en probar que ese momento es el presente consiste *Phä.)* eso no significa de ninguna manera que el Espíritu (encarnado en una determinada comunidad histórico–político–religiosa) pueda conocerlo «todo» (conocer las leyes del cosmos, de los átomos, etc.): o sea, reconocerse a sí mismo en todo. La naturaleza es un espejo deformante y caleidoscopico en el que el Espíritu se refracta en infinitas direcciones. Querer ponerse a su nivel es justamente «perderse» en su *oscura silva*, volver a la animalidad y aun a grados más bajos. Las leyes de la ciencia natural no *conocen* los fenómenos (esto debería haber quedado ya claro por el cap. III de *Pha)*, sino las *leyes* de éstos, de cuya variopinta multiplicidad hacen abstracción sometiéndolos en cambio a una férrea «necesidad» que ellos, por definición y «por naturaleza», jamás cumplen (de ahí la elección de variables, el control sobre algunas, los coeficientes de corrección, etc.). Según Hegel, la naturaleza no se puede *conocer (erkennen*, no un mero *kennen)*, pero no porque sea muy rica y profunda, sino al revés: porque es infinitamente pobre y, literalmente, *superficial* (un rasgo de desconfianza éste absolutamente antigriego y, por ende, hondamente cristiano). Ella es en definitiva impotente ante el Concepto: «Esa impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y nada hay más impropio que exigir del concepto que él deba concebir tales contingencias.» *(PhN*; *Enz*. § 250, A.).

[1217] Fuera del Espíritu mismo, o sea: el tiempo es ¡el Sí mismo fuera de sí! Un *Selbst* enajenado, que se busca donde jamás puede encontrarse. Por eso se extiende tediosa y uniformemente *in infinitum*. Y sin embargo, en eso que se desgrana como sucesión de plurales «ahora», y en el hecho mismo de que no podamos *decir* «ahoras», en plural, *nosotros* vemos ya una primera recogida de la dispersión del tiempo, o sea: un primer restablecimiento de la locura del Espíritu.

[1218] Esta es una herencia cartesiano–kantiana, que Hegel no abandonará: la naturaleza (el mundo externo) se presenta bajo las formas de espacio y tiempo; pero la Historia se desarrolla sólo en el tiempo (estando lo «geográfico» sometido a él), de la misma manera que, en Kant, el Yo se conoce a sí mismo sólo en el tiempo, a través del «sentido interno»; y en las escansiones del tiempo construye el Yo sus esquemas (determinación trascendental del tiempo); así también, en Hegel, el Espíritu se reconoce a través de sus «esquemas» o «reinos» histórico–mundiales: «una sucesión en la que cada uno (cada «Espíritu del Pueblo», alzado a «Espíritu del Mundo»; F.D.) disolvía al otro y tomaba del precedente el reino del mundo.» (9: 433; 473).

(una época que encierra en sí a las anteriores) era: «la revelación de la profundidad» *(die Offenbarung der Tiefe)*; y ésta, la profundidad que ahora ha emergido por vez primera, es: *«el Concepto absoluto» (ibid.)*. Él era aquel Absoluto oculto a nuestras espalda, que estaba y quería estar cabe nosotros. Pero ahora, (por el lado interno) tras la Revelación cristiana, consolidada en la Reforma y (por el lado externo) la Revolución, consolidada en las monarquías constitucionales auspiciadas por Napoleón, la historia (representada como un conjunto de acontecimientos cuya «existencia aparece bajo la forma de contingencia») y la Historia (esto es, la experiencia, no sólo vivida sino *escrita*, de esos sucesos: la organización de los mismos como *«Ciencia del saber que aparece»*) coinciden en la «Historia concebida» (9: 434; 473).

Estas postreras palabras de la *Fenomenología* no dejan de producir un sobresalto: hasta este momento, parecía que Hegel estaba hablando del Sistema que habría de seguir a este *kathartikón* de la Ciencia y de las ciencias filosóficas. Así, había colocado a la Lógica en el centro, y de ella habrían de irradiar por el lado externo la *Filosofía de la Naturaleza* y, por el de la interiorización o retorno de esa «alienación», la *Filosofía del Espíritu*. ¡Pero ahora da toda la impresión de que esta última –el colofón del Sistema– ya está escrita, y de que no es otra que la mismísima *Fenomenología*, a saber: la Ciencia del saber que aparece![1239] Como la liebre doble del cuento de Grimm, que ganaba todas las carreras porque, situándose una al inicio, la otra estaba esperando ya en la meta, así también la *Fenomenología* parece presentarse al inicio como «Primera Parte del Sistema» y al final como cierre del mismo. De modo que al cabo nos encontramos con la misma paradoja y la misma pregunta por la que empezamos: ¿es la «Ciencia de la experiencia de la conciencia» lo mismo que la «Ciencia del saber que aparece»? Y este último título, a su vez, ¿dice lo mismo que «Fenomenología del Espíritu»? Cualquier respuesta que se ofrezca tiene sus dificultades. Quizá la más plausible consista en responder –aunque con cierta cautela– afirmativamente a las dos preguntas y defender en cambio que la «Ciencia del saber que aparece» *no es* la filosofía[1240] de la «Historia concebida», la cual habrá de probarse y de «construirse», no en el «territorio» de la conciencia (como la *Fenomenología)*, sino en el vasto campo colectivo y sangriento de la Historia Universal (en coincidencia con el final del Curso de 1805/06), aun con la previsión y la promesa (gracias a Mnemosyne, al recuerdo) de que esta última disciplina (una Filosofía del Espíritu entendida como Filosofía de la Historia)[1241] deberá venir a decir al fin «lo Mismo» (desde el respecto del mundo histórico, no ya desde la conciencia) que la *Fenomenología* (pues la conciencia del tiempo ha de coincidir con el tiempo de la conciencia, asumiéndose de este modo ambos «tiempos», así como habrían de fundirse el Saber que aparece en la conciencia con el Saber ganado en la historia fundada en la naturaleza y fundamentada en la lógica). En apoyo de esta conjetura podemos aducir las últimas palabras de esta controvertida obra. Hegel dice que «ambas conjuntamente» (o sea la historia existente, entregada aparentemente a lo contigente, y esa «Ciencia del saber que aparece», que habrá de compenetrarse con aquella historia

[1239] No es extraño que los defensores de un «fin de la historia» apoyado en concepciones hegelianas (empezando por Alexander Kojève y su famosa *Introducuon a la lecture de Hegel)* hayan sido lectores entusiastas de la *Fenomenología*, postergando las obras «maduras» del período berlinés.

[1240] No puede ser «Ciencia» (sería, a lo sumo, ciencia *filosófica)* porque en ella coinciden (lo cual no significa en absoluto que se identifiquen) una organización conceptual (ella sí, científica) y la historia, entregada a la existencia y, por tanto, a lo contingente.

[1241] Hay que insistir en todo caso en que, aun cuando éste sea el final del Sistema propuesto en 1806, no coincide desde luego con la conclusión enciclopédica de Heidelberg y Berlín. La Filosofía del Espíritu es mucho más que una Filosofía de la Historia.

«externa» y fecundarla desde dentro) constituyen la «historia concebida», y que ambas: «forman (*bilden*) el recuerdo[1242] y el calvario[1243] del Espíritu absoluto, la realidad efectiva[1244], la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el Espíritu absoluto[1245] sería lo solitario carente de vida; solamente:

del cáliz de este reino de espíritus
espumea para él su propia infinitud.»[1246]

Así termina, notoriamente, la *Fenomenología*. Pero aquí no termina en cambio nuestro examen de la obra publicada en 1807, porque no menos notorio es que Hegel escribió *después* de la redacción del libro un Prólogo, al que debemos asomarnos siquiera sea brevemente.

[1242] Según la interpretación propuesta, se aludiría aquí al lado ya ganado del «Saber que aparece».

[1243] Orig.: *Schadelstatte*. Es obvia a resonancia bíblica del término. En la vers. luterana de Mt. 27, 33–34: «Y entonces llegaron al lugar llamado Gólgota, esto es, en alemán calvario (*verdeutschet Schädelstatte*), y le dieron a beber vinagre mezclado con hiel; y como lo gustase, no quiso beberlo.» Esta contextualización del término es de gran importancia para la interpretación aquí propuesta, a saber: que «calvario» sea una metáfora para la «historia existente», reservando el «recuerdo» como alusión al «pasado» ya pensado, pero sólo en la conciencia (tal es la función de la *Fenomenología*) o sólo *in abstracto* y atemporalmente (tal tendría que haber sido la función de esa «Lógica» *pendant* de *Pha*. y no escrita). En efecto, tratando justamente de la historia tal como se le aparece a cada pueblo (y no a la conciencia), dice Hegel: «La vida de un pueblo hace madurar su fruto, pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo: antes al contrario, resulta para él un *trago amargo*. Rechazarlo no puede, porque tiene *infinita sed* de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento — y a la vez empero el oriente de un nuevo principio.» (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* [= *FH*]; trad. J. Gaos. Revista de Occidente. Madrid 1974, p. 74; subr. mío). Además, en un famoso pasaje lleno de melancolía ante la caducidad de todo lo histórico, llama Hegel a la historia: *Schlachtbank* (*Philosophie der Geschichte*. I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. G. Lasson. Meiner. Leipzig 1944, p. 58), o sea: «matadero» (Gaos dulcifica el fuerte término original, vertiendo «ara»; *FH*, p. 80).– Así pues, y según la conjetura aquí avanzada, «calvario» denotaría el lado de la historia existente, todavía por escrutar y ordenar filosóficamente en cuanto tal, y no según su repercusión en la conciencia.

[1244] Pero esta ordenación lógica de la historia en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es justamente algo que aún no ha sido probado ni cimentado filosóficamente, lo cual abona de nuevo la tesis de que la «historia concebida» no está todavía escrita (o sea: no lo está una Filosofía de la Historia que habría de coincidir por el respecto de la *Wirklichkeit* con *Phä*. por el respecto de la conjunción de «verdad y certeza», según las palabras siguientes del texto). ¡Ésta es, parece, la única forma plausible de evitar la paradoja de que la llamada «Primera Parte» del Sistema sea también la última!

[1245] Se entiende que el «Espíritu absoluto» (una expresión no fenomenológica) se intuye a sí mismo en la conciencia (en la que ya están fundidos los respectos de la conciencia «vulgar» y de la «filosófica» o «nosotros») como Saber absoluto. Pero éste, en cuanto *intuición*, es algo inmediato y completamente «vacío» (todo contenido ha sido licuado en esa forma suprema): *para nosotros*, es el «en sí» (*an sich*) de la Lógica: el Ser. El Espíritu absoluto es algo íntegramente pleno: es el Absoluto en y para sí; no solamente sabido, sino efectivamente real, y realizado – O bien, de nuevo: el final de *Phä*. no es el final del proceso fenomenologico (es decir: el Saber absoluto), sino una anticipación del final del entero Sistema.

[1246] Se trata de una reformulación de la conclusión del poema *Die Freundschaft* («La amistad»), de Schiller (*Anthologie auf das Jahr 1782*, p. 151; cf. 9: 523): «Sin amigos existía el gran Amo del mundo, / Y sintió la *carencia* – ¡por eso creó espíritus, / Beatos espejos de su beatitud!– / No encontró el Ser supremo ya ningún igual, / Del cáliz del entero reino de las almas / Espumea *para él* – la infinitud.» Como cabe apreciar, los «retoques» son aquí esenciales. Primero, antes de citar a Schiller, hace que antecedan a los dos versos finales un significativo «*nur*»: «solamente», remachado después al cambiar «del entero reino de las almas» (que bien podría entenderse, en un platonismo cristiano, como «reino celestial», o al menos como «mundo primordial», contrapuesto a este nuestro mundo, natural e histórico) por «*este* reino de los espíritus» (la historia). Nunca ha sido el Absoluto el «solitario carente de vida» (de ahí el uso del potencial *wäre*: «sería»; eso ni siquiera lo es de manera abstracta, implícita o *an sich*, porque la «vida» es una determinación lógica: es la Idea como intuición inmediata). Y el atributo que sólo al Absoluto compete: la infinitud, procede del espumear de ese cáliz (el «matadero» de la historia): esa caducidad y muerte es *su* infinitud. No hay otra, no hay «trasmundos».

[1247] Orig.: *Vorrede*. Literalmente: «Discurso previo».

VI.4.4.4 – Un Prólogo que es un Epílogo.

El famoso y extenso «Prólogo»[1247] *de* la *Fenomenología* no es un prólogo *a* la *Fenomenología*, sino al entero Sistema.[1248] Por ende, está en estrecha conexión con los párrafos finales del capítulo VIII, a los que, por así decir, continúa. La primera sorpresa que nos depara es que éste es un prólogo escrito por lo pronto con la destructora intención de que no se escriban más prólogos de obras filosóficas.[1249] En efecto, un prólogo sirve para adelantar de una manera narrativa y empírica[1250] lo que viene a continuación. Se tiene así la impresión de que, con unas cuantas palabras «abstractas» (nada hay más abstracto para Hegel que presentar resultados sin su desarrollo), ya se ha ganado una visión de conjunto. O bien sirve para que el autor se explaye sobre sus intenciones, cosa que en filosofía a nadie debe interesar. La Cosa de que ésta trata, la Cosa del pensar, no está al final (y menos, adelantada narrativamente al inicio), en su resultado, sino en su *desarrollo*. Cortados de éste, inicio y final son algo «inmediato»,[1251] algo a lo sumo intuido, pero carente de vida: «el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí.» (9: 11; 8).[1252] Naturalmente que toda formación *(Bildung)* se inicia «desde la inmediatez de la vida sustancial» (9: 11; 9), ¡pero para elevarse enseguida sobre ella! Primero hay que adquirir conocimientos generales, a través del estudio de las llamadas «ciencias particulares», que se quedan empero al ras del entendimiento, es decir: presentan leyes necesarias y universales que sirven de sólido *fundamento*. Sólo que estos fundamentos son tan sólidos como rígidos; se olvida a su vez el desarrollo por el cual se ha llegado a ellos, y el entendimiento cae en contradicciones. La filosofía comienza con la *reflexión* sobre esas contradicciones y culmina en el *pensar especulativo*, por la cual son «asumidas» e integradas las contraposiciones de las ciencias en una sola unidad, perfectamente articulada. De acuerdo con ello: «La verdadera figura en la que existe *(existirt)*[1253] la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.» *(ibid.)*.

[1248] El verdadero «prólogo» de la *Phä.* es la «Introducción», en la que se trata en efecto de la relación entre certeza y verdad.

[1249] Algo que, desde luego, el propio Hegel no cumplió.

[1250] Una «*indicación* histórica *(historische)*», dice Hegel (9: 9; 7). Ya al hablar de Kant indicamos que, en la época, *historisch* significaba «empírico»: un «tener noticia» a partir de una acumulación de datos exteriores.

[1251] Toda la filosofía de Hegel es una lucha contra lo «inmediato», contra lo *dado*, como si en él se expresara todo. Al contrario, la filosofía es *mediación*.

[1252] Esto no significa en modo alguno que Hegel desprecie el *resultado*. Al contrario, éste es el fundamento, cuando sabemos retornar con él al inicio, y ver cómo se va ordenando el todo (una máxima que Gadamer ha hecho operativa para la hermenéutica en general y para la lectura en particular). Jugando con el castellano, podemos traducir así un aforismo jenense de Hegel: «El *principio (Grundsatz*; lit.: «proposición fundamental») de un sistema de filosofía es su *resultado*.» Ahora bien, e insistiendo en lo mismo que se dice en nuestro Prólogo, se invierte ahora especulativamente la frase: «así es también el inicio de una filosofía su punto de partida *(Ausgang)*». Aquí se vuelve a jugar con el doble sentido; el término significa también «salida». Hegel quiere decir que en el inicio está ya implícito el final; en este sentido, la filosofía es analítica, porque no acepta nada que venga «de fuera»; pero como la repercusión del final –el resultado– sobre el inicio lo fundamenta y da sentido por vez primera, la filosofía es también sintética, como se ve por lo que sigue: «Pero nadie se va a conformar con este final..., sino que lo que se tiene por esencial es el *movimiento* por el cual ese resultado es llevado a cabo». *Aphorismen aus der Jenenser Periode* (= *Aph.*); recogidos en K. Rosenkranz, G.W.F. *Hegels Leben*, cit., p. 545s.

[1253] Hegel distingue –cosa que en castellano no podemos hacer sin echar mano a barbarismos– entre *existiren* (literalmente: *ex–sistencia*, «tener consistencia *desde*»), o sea: existir de una manera fundada en razón, *esencialmente*, y *daseyn* (literalmente: «ser ahí», que hemos ya vertido, llevados por la necesidad, como: «estar ahí»), o sea: tener una «existencia» puramente óntica, ser con una determinidad o negación (que es sin embargo su razón o fundamento: aquello que delimita y define a la cosa y así la distingue de otras). Las cosas aparecen por lo pronto, ante la conciencia natural, como un mero *Daseyn*, de cuya «existencia» se tiene noticia (adviértase que se trata de un modo de ver, y no de un rango «ontológico»: tan *Daseyn* es una cucaracha o el número π como Dios, cuando se los considera como «cosas» que están ahí fuera, de algún modo presentes, de

Pero, en fin, hasta un Hegel olvida el anterior varapalo contra los autores que adelantan sus intenciones, y avanza en seguida cuál es su propósito: «Colaborar para que la filosofía se acerque a la forma de la Ciencia, a la meta en la que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* para ser *saber realmente efectivo*: eso es lo que yo me he propuesto.» *(ibid.)*. Sólo que antes de saber qué sea eso de la «Ciencia», es preciso –para eso están también y sobre todo los prólogos– destruir las pretensiones de los adversarios. Y éstos, aun púdicamente velados, tienen apellidos poderosos: son ante todo Schelling, Jacobi y Schleiermacher, los cuales pretenden que lo verdadero sólo existe como «eso que ora se llama intuición, ora saber inmediato del Absoluto, religión, el ser –no [lo que existe] en el centro del amor divino, sino el ser mismo de ese centro–.» (9: 12; 10). El ojo sagaz de Hegel advierte que todas esas grandes palabras no esconden sino fines *edificantes*: quieren ser una preparación para la religión (o un sustituto de ésta, pero tan emotivo y sentimental como ella), en vista de la sequedad que la sociedad y la ciencia modernas han introducido en la vida humana. ¡La entera época se muere de sed por lo divino, y ahí están los nuevos filósofos–visionarios, dispuestos a calmar esa sed con sus «revelaciones»! Pero Hegel pone en seguida en guardia contra quienes propalan un «goce indeterminado» de una no menos «indeterminada divinidad»; a quien así procede: «le será fácil engolfarse en sus ensoñaciones y hallar los medios para vanagloriarse con ello. Pero la filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante.» (9: 13s; 11). En esta admonición, estrictamente filosófica, resuena sin embargo la sobria sabiduría teológica de San Pablo.[1254]

De manera que Hegel se vuelve ante todo a ese mundo del presente del que tantos quieren escapar y escudriña en cambio, en el dolor universal postrevolucionario y de las guerras napoleónicas, los signos que anuncian una nueva época: «nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a un nuevo período.» (9: 14; 12).[1255] Hay que tomar aquí

---

inmediato «a la mano» de la conciencia). Cuando se hace descansar en cambio a la cosa en su fundamento y condiciones, ésta es reconocida como algo que «existe esencialmente», *existirt*.

[1254] Cf. 2 Cor. 12, 1: «De nada me vale el gloriarme, y sin embargo hablaré de las visiones y revelaciones del Señor.» Pero atiéndase sobre todo a 12, 7: «Y para que no me exalte sobremanera por la grandeza de las revelaciones me ha sido dada una espina en la carne, el ángel de Satanás, que me golpea para que yo no me vanaglorie».– Esa realista «espina en la carne» que impide las efusiones soñadoras es para Hegel el *presente* en toda su contrapuesta y dolorosa multiplicidad: «La fuerza del Espíritu es sólo tan grande como la manifestación *(Aeusserung)* de esa fuerza, la profundidad del espíritu sólo tan profunda como él, en su exhibición (e interpretación: *Auslegung)*, se atreva a expandirse y a perderse.» (9: 14; 11). De toda esa multiplicidad es pues necesario dar cuenta *racional*, en vez de escaparse a otros «mundos» (aunque sea el mundo del revolucionario, que «adivina» cómo *debe ser* el mundo futuro), so pretexto de que éste no nos gusta.

[1255] Es importante notar que esto ha sido escrito después de las consideraciones finales del cap. VIII sobre la «historia concebida», en las que Kojève y sus seguidores han querido ver el anuncio del «fin de la historia». Pero es evidente que lo que está muriendo es el tiempo «moderno», el tiempo del Sacro Imperio Romano Germánico, barrido por Napoleón; el tiempo también de la escisión entre la religiosidad sentimental y lacrimógena y el mecanicismo de la física matemática; una escisión para la que en vano buscan remedio los ditirambos pseudorrománticos de los *Naturphilosophen* y las ensoñaciones schillerianas de la «grecomanía».[1256] Está a punto de nacer en cambio el tiempo en el que, como también Fichte anunciaba, la filosofía va a dejar de serlo para convertirse en Ciencia. Adviértase con todo la diferente actitud de Hegel a finales de 1806 (en donde el dolor del presente anuncia becquerianamente «en la noche del alma una aurora») y en 1820 (al final de otro Prólogo no menos famoso: el de la *Filosofía del Derecho)*, cuando la filosofía parece limitarse a ser «forense» de un tiempo muerto, sin que le esté permitido avizorar algo nuevo: «Cuando la filosofía pinta en gris su gris, entonces se ha hecho vieja una figura de la vida, y con gris en gris no hay modo de rejuvenecerla, sino sólo de conocerla; la lechuza de Minerva sólo comienza su vuelo cuando irrumpe el crepúsculo.» *(Rechtsphil.*; *W.* 7, 28).

[1256] Ver p.e. el final de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller: «Pero, ¿existe ese Estado de la bella apariencia? ... de hecho bien podríamos hallarlo, al igual que la pura Iglesia y la pura República, en unos pocos círculos escogidos, que no imitan sin espíritu costumbres ajenas, sino que siguen su propia y bella naturaleza.» (En *Kallias – Cartas*... Edic. bilingüe de J. Feijóo. Anthropos. Barcelona 1990, p. 381.

«período» en su sentido literal, griego: como camino que ha dado ya una vuelta completa sobre sí. Por eso lo llama Hegel: «el todo que, de la sucesión así como de su extensión, retorna a sí mismo.» (9: 15; 13). Por eso su manifestación inmediata es la del «*concepto simple*» (homenaje implícito a Fichte y su Doctrina de la Ciencia). Nada se pierde en el nuevo espíritu de la época; pero ahora es necesario atender al modo en que las viejas formaciones culturales, ahora convertidas en *momentos* de este nuevo Todo, se configuran y desarrollan de nuevo. ¡Por eso puede hablarse de otro «período» de *la* Historia, y no de «otra» historia! Y bien, este período ha de ser *democrático*, tanto en política como en las ciencias particulares, sin las cuales no habría filosofía ni, *a fortiori*, Ciencia. De ahí la alabanza de Hegel al *entendimiento*, tan denostado por ese sentimentalismo ambiente que en el fondo encubre una actitud aristocrática, propia de un círculo de «elegidos» que sueñan con tener «un patrimonio esotérico» *(ibid.)*.[1256] En cambio: «La forma, propia del entendimiento,[1257] que tiene la Ciencia es el camino ofrecido a todos y hecho igual para todos, el camino que va hacia ella; y el llegar por el entendimiento al saber racional es la justa exigencia de la conciencia que accede a la Ciencia; pues el entendimiento es el pensar, el Yo puro en general.» (9: 16; 13). Así podemos entender el odio que siente Hegel por los «estetas», y la razón de que desterrara a la belleza de toda consideración lógica. En la contemplación de la belleza, uno se atiene a la intuición inmediata, temiendo que el entendimiento, con sus leyes generales, destruya la inmediatez de esa forma bella (que a su vez encapsula e incomunica a su fruidor): «La belleza, carente de fuerza, odia al entendimiento, porque él exige de ella algo de lo que ella es incapaz. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se preserva, pura, de la desolación, sino la que soporta la muerte y en ella se conserva.» (9: 27; 24).[1258] El entendimiento lleva literalmente la muerte sobre lo inmediato y sensible, puesto que sólo él tiene el poder de «separar» lo confuso y mezclado, distinguiendo en ello *pensamientos* «que son determinaciones notorias *(bekannte)*, fijas y quietas.» Tal es «el poder monstruoso de lo negativo, la energía del pensar, del puro Yo.» (9: 27; 23). Hegel llama «monstruoso» al poder del entendimiento porque es capaz de escindir lo aparentemente concreto, convirtiendo así lo real en irreal. Pero sólo por esa escisión, que vista desde lo «concreto» significa su muerte, comienza éste a moverse, a vincularse con otras determinaciones separadas: en suma, a «entenderse» (nunca mejor dicho) como formando parte de un Todo, el cual es la verdadera vida; una vida superior a la «natural», encapsulada en cosas sueltas. Comienza la vida del Espíritu.

Sin embargo, también del entendimiento y su fuerza negativa puede abusarse, convirtiéndolo en un instrumento omniexplicativo que se aplica sobre un material exterior. Este uso del entendimiento como una «herramienta» se aprecia tanto en el formalismo de la romántica «filosofía de la naturaleza» como en la matemática. Aquélla utiliza

---

[1257] Orig.: *verstandige*. Es muy difícil traducir este término al español. En todo caso, la versión de Roces: «inteligible», lo hace ininteligible, ya que el entendimiento está a cien leguas de toda intelección e inteligencia. El entendimiento es ese modo de ver (sería impropio en Hegel llamarlo «facultad», como si inhiriera en un sujeto; por caso, el «Yo»), típico de las ciencias particulares y finitas, que fija conceptos y leyes, universaliza lo empírico y, así, hace asequible lo «necesario» a cualquier «entendimiento». No es posible acceder a la razón sin pasar por el entendimiento, que es el primero en salir de la inmediata intuición, más propia del bárbaro que del hombre culto: «El bárbaro se maravilla cuando escucha que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los dos catetos. Él opina que bien podría ser de otra manera, se asusta sobre todo ante el entendimiento y se queda en la intuición. La razón sin entendimiento no es nada, pero el entendimiento sí que es algo sin la razón. El entendimiento no puede ser obsequiado.» *(Aph.*, p. 546). Pero quedarse en el entendimiento implicaría perder toda la viveza del mundo y vivir entre abstracciones.

[1258] Tras lo que hemos examinado en el cap. VII, no hace falta insistir en el sabor religioso de esta consideración general: la vida de Dios soporta su propia muerte, la muerte del Hijo; y sólo así es verdadera vida.

un esquema binario y antitético que aplica alegremente por medio de meras analogías a todas las regiones del ser, conectadas *à la diable*. Si tal formalismo: «enseña por caso que el entendimiento es la electricidad o el animal el nitrógeno o es también *igual* al Sur o al Norte, y así, o que es su representante, ... bien puede caer la inexperiencia en un pasmo admirativo y venerar en ello una profunda genialidad a la vista de tamaña fuerza, capaz de juntar cosas en apariencia tan dispares, y ante la violencia que por esta vinculación sufre lo sensible quieto, dando a aquélla la apariencia de concepto; el asunto principal, consistente en expresar el concepto o el significado de la representación sensible, sigue sin ser tocado.» (9: 37; 34). Claramente se aprecia aquí –contra las críticas al uso– hasta qué punto es Hegel defensor de lo empírico contra la mera abstracción, cuyo error consiste justamente en dejar «quieto» a lo sensible, como si éste no estuviera de suyo animado por fuerzas antitéticas que ha de recoger el entendimiento y elevar a contradicción. Ese formalismo acaba por disolver en su seno todo lo diferenciado y determinado, incluso por lo que toca a sus propias leyes, llegando a la «profunda genialidad» de establecer que todo descansa en un Absoluto idéntico a sí e indiferente a toda diferencia (el ataque a Schelling y su «punto de Indiferencia» es aquí palmario): «A = A». Y esta «monotonía y abstracta universalidad» es lo que se intenta establecer como el Absoluto: «Contraponer este único saber, según el cual en el Absoluto todo da igual, al conocimiento distintivo y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *Absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.» (9: 17; 15).

El otro rival de la verdadera filosofía, la matemática, es a la vez más peligroso y más honesto. Más peligroso, porque sus indudables éxitos en la teoría y en su aplicación a casos prácticos, así como el rigor y exactitud de sus demostraciones, pueden hacer que se considere a la filosofía como un estorbo inútil (y más, cuando se toma como filosofía al monótono formalismo de la *Naturphilosophie)*, o bien pueden llevar a una «matematización» de la filosofía.[1259] Más honesto, en cambio, porque procede a cara descubierta, sin pretender hacerse pasar por filosofía y limitándose a la magnitud y lo cuantitativo, cuya evidencia descansa exclusivamente en la *igualdad*, no en la interna contraposición y en la identidad de las diferencias. Al respecto, Hegel formula dos acusaciones contra la matemática (ya de algún modo presentes en el *De orbitis planetarum)*. Primero, el rigor de la demostración es exterior a la cosa misma considerada, y descansa exclusivamente en el movimiento del sujeto calculador y constructor. Hegel reconoce que en el conocimiento matemático: «el medio, construcción y prueba contiene desde luego proposiciones verdaderas; pero también hay que decir que el contenido es falso.» (9: 32; 29). Y lo es porque para demostrar algo (p.e. el teorema de Pitágoras) se «desmonta» el objeto (p.e. el triángulo) y se hace que sus elementos formen parte de otras figuras, adosadas *ad hoc*; sólo al final se reconstruye el objeto, desmantelando el andamiaje anterior, ahora inservible.[1260] La necesidad de la operación es pasada por alto; basta con que el resultado «funcione» y sirva de base segura para otros cálculos. La segunda crítica es más bien un *caveat* contra las pretensiones de expansión de la matemática a ámbitos más

---

[1259] Al menos en su *ordo exponendi*, como en el caso de Spinoza, de Wolff o del propio Kant en sus *Metaphysische Anfangsgründe*. Sólo que si la filosofía aspira a presentarse como Ciencia, en su único método dialéctico–especulativo deberán coincidir análisis y síntesis, *ordo inveniendi* y *ordo exponendi*.

[1260] Es evidente que en esta crítica tiene presente Hegel sólo el método «arquimédico» de construcción de modelos mecánicos, construidos con ayuda de hipótesis *ad hoc* que luego se desechan, «redondeando» el resultado. Hegel tomará mucho más en serio a la matemática (y especialmente al cálculo: la matemática del infinito) en *WdL*.

elevados y complejos. El conocimiento matemático se jacta de ser exacto y *evidente*, cosa que Hegel concede con gusto... para erigir en seguida un «muro de contención». Esa evidencia, dice: «se basa exclusivamente en la pobreza de su *fin* y en lo defectuoso de su *materia*[1261], siendo por tanto de un tipo que la filosofía ha de desdeñar.– Su *fin* o concepto es la *magnitud*. Ésta es justamente la relación inesencial, carente de concepto.» Y: «La *materia* acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro regocijante de verdades es el *espacio* y lo *uno*.» (9: 33; 30).[1262] Así «enjaulada» la fiera matemática, bien puede dejársela que siga tranquilamente con sus tareas, útiles en su limitación. Hegel *opinaría* pues que el filósofo podría decirle al matemático entrometido lo que Apeles al zapatero empeñado en instruir al pintor sobre el mejor modo de pintar una sandalia: *Ne sutor ultra crepidam*.

Y bien, ésta es por así decir la *pars destruens* del Prólogo. ¿Qué tiene en cambio que decirnos éste de la verdadera filosofía que aspira a presentarse como Ciencia? Ya conocemos la famosa frase, consigna y estandarte de toda la filosofía hegeliana: *aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia*[1263] *sino precisamente en el mismo sentido y respecto (eben so sehr) como sujeto*[1264] (cf. 9: 18; 15). Ahora bien, ¿qué es lo verdadero?: «Lo verdadero es el Todo *(Das Wahre ist das Ganze)*[1265]. Pero el Todo es solamente la esencia

---

Orig. *Stoffs*. Aquí sí que podría decir Hegel que la matemática es «de baja estofa».

[1262] Es bien significativo que Hegel «expulse» al tiempo de la matemática (el modelo que tiene aquí siempre en vista es el de la geometría euclídea), cuando la *nuova scienza* ha insistido desde Galileo en la primacía del tiempo. Hegel «necesita» que la matemática no se ocupe del tiempo (o que reduzca a éste a espacio), ya que el tiempo es el «motor» interno de la naturaleza, que pone a ésta en movimiento, y que procede del «recuerdo» del Saber, alcanzado en *Pha*. Así, despacha de un plumazo la posible objeción: «Por lo que hace al *tiempo*, del que cabría opinar *(meynen*; la tr. de Roces: «podría pensarse», es a todas luces incorrecta y confundente; ED.) que en cuanto contrafigura del espacio constituiría la materia de la otra parte de la matemática pura, él es el concepto mismo, que está ahí. El principio de la *magnitud*, de la diferencia carente de concepto (en Roces, por errata: «diferencia conceptual»; ED.), y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta y sin vida, son incapaces de ocuparse de esa pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación.» (9: 34; 31). Obsérvese que la definición del tiempo coincide con la ofrecida al final de *Pha*. (cf. 9: 429; 468). La división aquí ofrecida por Hegel (el espacio para la matemática y el tiempo para la filosofía y la historia) es harto esquemática y poco convincente. En *WdL* hilará mucho más fino, al enfrentarse con el cálculo infinitesimal.

[1263] La sustancia, por sí sola tomada como alfa y omega filosófico, tal como lo hicieran Spinoza y, a pesar de sus protestas, el Schelling de la *Identitatsphilosophie*, no es lo verdadero, porque en ella se disuelven *necesariamente* toda diferencia y determinación, extendidas abigarradamente por su superficie como si fueran excrecencias, o mejor: «heridas» de la sustancia (y efectivamente, así llama Spinoza a los modos: *affectiones substantiae)*. En la sustancia no ha lugar diferenciación y, por ende, *libertad*. Ella es el destino ciego, que aborrece la luz, y por eso vale muy bien para poner bajo su égida al mundo griego, tal como se muestra en la tragedia (potencias éticas, enfrentadas dentro de una misma sustancia).– De modo que es incorrecto forzar la frase hegeliana y pretender «leer» que lo verdadero se aprehenda y exprese *no sólo* como sustancia, sino también como sujeto: como si se tratara de una gradación (algo así como opinar que la sustancia es algo verdadero pero que el sujeto es aún *más* verdadero). La verdad, en Hegel, no admite grados. Por eso, él no utiliza el adjetivo *wahr* («verdadero») como calificativo de una determinación o definición, sino *wahrhaft* o *wahrhaftig* («de veras», «conforme a verdad»).

[1264] Otra mala lectura (impedida por el *eben so sehr)* sería la de creer que la sustancia no es verdadera y que en cambio el sujeto sí lo es, como si el sujeto no tuviera nada que ver con la sustancia (o *mutatis mutandis*, la libertad con la necesidad). Así como la razón no puede existir sin el entendimiento, así tampoco el sujeto sin sustancia. El sujeto es la *comprensión conceptual* de la sustancia, el libre saber de su necesidad. Justamente por reconocerse a sí mismo como sustancia (algo de lo que ésta, por sí sola considerada, es incapaz), el sujeto está libre de su sustancia sólo al atenerse, al *sujetarse* a ella. De la misma manera, *Phä*. nos ha mostrado que el saberse como perteneciente al propio tiempo (la sustancia histórica de la conciencia), o sea, la aprehensión pensante del pasado como base (articulada y comprendida) del presente, es lo único que deja libre a éste, e impide soñar con trasmundos o con «mundos» como la «infatuación del corazón» se imagina que deberían ser.

[1265] Adviértase que *das Ganze* significa algo así como: «lo íntegro» (it.: «l'Intero»), al igual que se habla de un «número entero» porque, siendo único (el 4 es el 4, y nada más), contiene en su interior la ley y el proceso de su formación. Por eso es importante distinguir ordenadamente (cosa poco hacedera en castellano) por lo

que se consuma *(sich vollendende)* por su desarrollo. Acerca del Absoluto hay que decir que él es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es él lo que él es en verdad; y en esto justamente estriba su naturaleza: en ser realmente efectivo, sujeto, o sea en llegar a ser sí mismo.» (9: 19; 16).[1266] Ahora bien, nada sería más erróneo que creer, por ello, que es

---

menos entre *das All* («todo», «el universo todo»), *die Allheit* («la omnitud o suma total»), *die Totalität* («la totalidad») y *das Ganze* («el Todo»). Cuando hablamos de «todo» mentamos una generalidad distributiva, un conjunto o montón de cosas sueltas. Por consiguiente, si lo verdadero (el Absoluto) es el Todo, entonces no hay nada «suelto» (no hay ningún elemento del conjunto «todo») que sea verdadero (desde «Dios» entendido como Ser Supremo hasta la más ínfima partícula subatómica). Y tampoco la suma de «todo» (la «omnitud», como cuando Eddington opinaba que el universo constaba de no sé cuántos millones de átomos) es algo verdadero. Pero tampoco falso. Radicalmente hablando, la falsedad no existe en el sistema hegeliano, porque la verdad no admite contrario (la primera oposición ingenua de *WdL*: ser *versus* nada, se disuelve al punto, en cuanto «nosotros» reflexionamos sobre esa presunta oposición). Con Spinoza, Hegel podría decir: *veritas sygillum sui et falsi*. Hegel no usa la expresión *falsch*, sino el muy pintoresco término: *schief* («torcido», «fallido»: algo que no responde a sus expectativas por no estar donde y como debe; así, en alemán se dice: *der schiefe Turm von Pisa*, «la Torre inclinada de Pisa). Cuando a algo *schief* –algo «sacado de quicio»– se lo hace «entrar en sus casillas», esto es: se lo ordena y articula dentro de unidades cada vez más complejas, entonces se torna en algo «de veras», «de verdad» (*wahrhaft*. «conforme o sujeto a verdad»). La articulación completa de todo cuanto es «de verdad» constituye la «totalidad»: la generalidad colectiva, cuya abstracción lógica es la *Allgemeinheit* o «universalidad». Pero tampoco la totalidad y su correlato, la universalidad, es verdadera, porque en ella queda oculto el movimiento de retorno –a través de las particularidades– a lo singular. El silogismo o concatenación de lo universal–particular–singular (eso que llama Hegel el «universal concreto») es la expresión *lógica* de la verdad pero, por ende, tampoco es la verdad *tout court*. Lo verdadero es lo íntegro, el Todo. Sólo que entonces surge la gran paradoja (que ya podía irse adivinando): lo verdadero, como tal, no se puede decir ni *definir* (entonces no sería lo Absoluto, pues «existirían» al menos tres «cosas»: lo definido, el que define, y el medio o elemento de la definición; no es posible «decir la verdad», sino a lo sumo: «hablar con verdad o de veras»). De ahí la *dialéctica* hegeliana: ésta muestra (en *Phä.)* que lo verdadero no es el conocer sensible, ni el hacer moral, ni el sentimiento religioso, ni... nada parecido. El Saber absoluto consiste en saber que nada de esto es lo verdadero y *a la vez* que lo verdadero es el *movimiento* de autonegación de cada una de estas figuras y momentos. ¿No queda entonces nada? Opinar tal cosa sería *schief*, «torcido»: lo que queda es el movimiento mismo, que por ende no se puede *decir:* solamente se *intuye*; uno cae en la cuenta, *súbitamente*, de que la verdad no estaba en cada figura, ni tampoco siquiera en todas ellas tomadas como «totalidad», sino en el «paso» y «retorno», en la articulación móvil. Lo único que sabe a ciencia cierta el Saber absoluto es, negativamente, que cada una de sus figuras o momentos es a lo sumo «de verdad»; y positivamente, que ese Saber de sí es capaz de enfrentarse ahora con las determinaciones del pensar, con la seguridad de que sabrá sacar de ellas lo que ellas son «de veras», tomadas en dialéctico conjunto, y no lo que «se piensan» al empeñarse en permanecer en su nivel.– Veremos que lo mismo ocurre en *WdL:* todas sus definiciones apuntan al Absoluto pero, tomadas por sí solas, todas son «fallidas» (es fallido incluso decir que: «la Idea absoluta es el Absoluto», a menos que en la Idea pensemos *a la vez* –o sea, *intuyamos*– la entera destrucción de las determinaciones lógicas, finitas, *y al mismo tiempo* aquello de lo que ellas abstraen: el mundo natural e histórico). La razón es clara: ni el lenguaje ni el pensar son lo verdadero, aunque sean más «de veras» que la intuición empírica o que lo pensado como «independiente» del pensar. Y sin embargo (nueva paradoja) «todo» es verdadero... según se mire. Pues en cada cosa está el Absoluto, íntegramente (¿dónde había de estar, si no?; no hace falta insistir en la deuda que el buen luterano Hegel tiene con una religión *espiritualmente* bien *concebida* para llegar a esa conclusión). Claro que, para eso, cada «cosa» ha de reconocer *su* propio límite como algo que le pertenece íntimamente: ha de saber *sacrificarse*... al Todo que ella misma en verdad es (algo que se aprecia, p.e., en *cada* nivel fenomenológico –pues en Hegel todos los niveles son *coextensivos*– pero que es advertido y concebido por un «Yo» que ya es «Nosotros» en el perdón mutuo de los pecados, y por una «Esencia» que es ya «Autoconciencia» en el sacrificio de la Cruz).– En suma, *nada de lo dicho y escrito en la obra hegeliana es verdadero*. Lo único verdadero de ella es el movimiento dialéctico–especulativo que el lector atento *intuye* (tampoco lo puede decir él, ni comunicar) al hacer la experiencia del paso de un tema a otro, y siempre que se dé cuenta de que ese «ritmo» (transición, reflexión, desarrollo) es *también* de la cosa misma, y no algo que él añade para entenderla (entonces no sería un lector filosófico, sino un «matemático»).– En el fondo, esta paradoja estaba ya presente en la doble consideración aristotélica de la *ousía* como *tòde ti (individuum ineffabile)* y como *enérgeia*, como *kínesis teleia*.

[1266] Orig.: *sich selbst Werden*. Atiéndase de nuevo a la «doblez» del *Werden*, nunca enteramente captable en castellano. La expresión es antitética; significa a la vez: «el llegar a ser (se trata de un infinitivo sustantivado; F.D.) sí mismo» (o sea: el sujeto –*an sich* o implícito–, a través de un movimiento en el que se exterioriza y se hace «objeto», llega a ser por fin sujeto de verdad). Y también: «el devenir de sí mismo» (o sea: el sujeto se va «haciendo» según va haciendo la experiencia de que lo que le «pasa» –que es de donde él viene– es su pro-

necesario esperar entonces al «final», o sea a que el Todo (Dios, el Mundo, el Bien, la Sociedad sin Clases, etc.) se realice de una buena vez.[1267] Recuérdese: el Absoluto está ya y quiere estar «cabe nosotros». Ahora hace falta que esta presencia latente (la *parousía)* se manifieste *(epifanía)*. Y esta epifanía no es sólo algo que venga de las «cosas», ni tampoco una mera construcción nuestra, como en la matemática: es *nuestra* experiencia de la *verdad* de las cosas. Como dice certeramente Heidegger comentando el cuarto párrafo de la «Introducción»: «El paso a la parousía del Absoluto no nos lo concede el Absoluto mientras dormimos.» Si ese «estar en la presencia» parece tan difícil es porque «es preciso, dentro de la parousía y por tanto desde ella, sacar a la luz *(hervor... bringen)* nuestra referencia a ella y ponerla ante ella.»[1268] En cada experiencia, en cada pensamiento de verdad se da ya el Absoluto: enterrar al hermano difunto es un acto de piedad accesible a cualquiera; pero burlar por ello las leyes de la *pólis* e ir conscientemente a la muerte en nombre de esa piedad, negándose a cualquier componenda, es una acción trágica que adquiere un valor absoluto. O con menos dramatismo: demostrar que un cociente diferencial se expresa aritméticamente como 0/0 es algo que está en las ingeniosas manos de Euler; pero hacer ver que esa *ultima ratio* supone un salto de lo cuantitativo a lo cualitativo es ya un pensamiento especulativo, no matemático, por el que esa insignificante fracción se despoja de su figura finita para alcanzar un estatuto *infinito*. También en el cálculo «brilla» el Absoluto. Éste no se halla en ninguna parte distinguida, y está empero en todas: su consideración altera nuestro modo de pensar y el mundo vivido y pensado: «A quien mira racionalmente el mundo también el mundo lo mira (o se le enfrenta, F.D.) racionalmente, ambas cosas en recíproca determinación.»[1269] La verdad no estriba ni en el aspecto (gr.: *eîdos*, lat.: *ad–spectum*; al.: *Aus–sehen)* que nos dan a ver las cosas desde ellas mismas –como pensaba el griego–, ni en el respecto o *rectitudo* de la mirada que va hacia ellas y se las *re–presenta*, como piensa el moderno: la verdad se da en la perfecta copertenencia de aspecto y respecto en un único movimiento dialéctico. Tal es la *experiencia*.

Y esa experiencia de verdad y de la Verdad se expresa (pero no se dice; veremos por qué) en la *proposición especulativa*, cuya exposición constituye el núcleo cordial del Prólogo.[1270] ¿Qué es eso de «proposición» o frase «especulativa»? Ante todo, no es un

---

pia *pasión* como resultado de su acción, de modo que sólo al final es de verdad «sí mismo»: cuando todo *está consumado*, por seguir con el símil religioso, el más alto que puede emplearse sin forzar al lenguaje a «decir» el Absoluto: Cristo es sola y primeramente, *erst*, Dios de Verdad en la Cruz: cuando al silencio del Padre sobre la razón del abandono le sigue un consciente: *consummatum est)*.

[1267] Como el cuento del niño que envejeció esperando al borde de la calle a que pasara el último coche para cruzar, o el más cruel y profundo cuento «Ante la ley», de Kafka.

[1268] *Hegels Begriff der Erfahrung* (en: *Holzwege*; G.A. 5, 138).

[1269] FH p. 45 (tr. modif. de: «Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung.» *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. W. 12, 23). Gaos malentiende la segunda cláusula y convierte la entera frase en una tautología.

[1270] Sin embargo, es preciso advertir que esta celebrada concepción de la proposición especulativa (párs. 57–66 del Prólogo) sólo de paso es mentada ulteriormente, y en tono crítico. Por un lado, habría que decir que al menos en las grandes obras publicadas (*Phä.* y *WdL)*, y salvando prólogos y escolios (las llamadas «Notas» de *WdL*, a veces extensas), la filosofía hegeliana está toda ella expuesta en proposiciones especulativas (acabamos de citar una sobre la *Wechselbestimmung* de la razón, en la que «se dan» de consuno mundo y hombre). Y sin embargo, Hegel seguramente temía –y con razón– que se tomaran dichas frases al pie de la letra, casi oracularmente (o sea: al nivel del entendimiento), en lugar de «desmontarlas» (desmontando con ello los propios prejuicios y maneras corrientes de ver) para *intuir* su meollo racional (algo que –ya hemos insistido en ello– no puede a su vez ser *expresado* ni escrito). En suma, se corría el peligro de atender al resultado desnudo (la letra «muerta») y obviar el movimiento por el que llegaron a «cuajar» esas frases. Por eso prefirió Hegel poner el acento en la concatenación *silogística*, en la que la proposición queda lógicamente depurada y desmembrada, aunque sigue existiendo obviamente el peligro –el entendimiento es obstinado– de ver en los silo-

juicio –aunque éste constituya su armazón lógica, abstracta–[1271], sino una frase con sentido y contenido: una frase en la que se *quiere* decir absoluta y definitivamente algo de algo. Por caso, la muy cristiana (y filosófica) frase: «El Lógos es la Vida». Veamos su forma lógica. Al pronto, el sujeto está volcado en el predicado: éste es la expresión de *su esencia*. Llamamos *subsunción* a esta acción de englobar un concepto de menor intensión o comprensión bajo otro mayor. Esto es lo que nos dice la «lógica» tradicional. Pero, ¿realmente tiene aquí menor comprensión «Lógos» que «Vida»? ¿Acaso podemos decir también: «El elefante es la vida»? A lo sumo, diríamos que «tiene» vida, no que lo sea. Esa Vida, entonces, en cuanto «esencia» del Lógos, no es ya vida en general, sino una vida concreta, determinada y «recortada» por el sujeto (a esto lo llama Hegel: «negación determinada»: 9: 42; 40).[1272] ¿Qué tipo de vida? Obviamente, la que corresponde absolutamente al sujeto, al Lógos. De modo que el predicado «sale» de su lugar y se vuelca en el sujeto (llamamos a ese «vuelco» de una determinación en busca de su fundamento o determinidad: *inhesión*).

---

gismos tres proposiciones, en lugar de atender al único movimiento: el del *terminus medius*, latente en la conclusión como su fundamento y verdad; también en la religión revelada se corre el riesgo de ver, ora tres dioses (la Trinidad), ora uno solo (la abstracta Divinidad), en vez de atender al único *movimiento:* el del Espíritu (no es casual que se hable mucho del Padre y del Hijo –sobre todo de éste, porque parece que «se ve y se toca»– y bien poco del Espíritu Santo).– Sobre la proposición especulativa ver mi: *Propuesta de lectura* (traducción, interpretación y notas), en: *Hegel. La Especulación de la Indigencia*. Granica. Barcelona 1990, pp. 13–109.

[1271] Todavía corre por ahí un manual de *Lógica* de Irving Copi (EUDEBA. Buenos Aires), en el que el autor se entretiene en formalizar algunas celebradas deducciones de Sherlock Holmes para mostrar la «verdad» de la argumentación (dando de paso algunos varapalos por no ser ésta todo lo estricta que debiera). El resultado es un esqueleto *prêt–à–porter*, válido tanto para descubrir a un criminal como para desentrañar el recibo de la luz. Uno, modestamente, prefiere a Conan Doyle. «Quien ve el mundo de manera abstracta es considerado por el mundo como una abstracción». Esto es también una proposición especulativa.

[1272] La «vida» sin más, analizada esta noción en sus notas, no incluye al lógos (visto igualmente de modo aislado, como si tuviera un sentido propio). Así que habría que decir: «El Lógos *no* es la Vida» y viceversa. Pues es notorio que «lógos» es un término griego que signfica: «discurso», sea en general o desmenuzado en palabras. Y «vida», por su parte, significa: «desarrollo», crecimiento desde un centro de dentro a fuera, por asimilación orgánica del entorno. Esa negación total es una negación *abstracta*. Cada cosa es cada cosa, y no las demás. Eso es lo que «creemos», no lo que «pensamos» de verdad (el mundo no es un cementerio ni una tienda de ultramarinos: cada muerto y cada mercancía con su epitafio y su etiqueta; e incluso en estos casos el epitafio alude a un apellido familiar y a unas fechas que ya no son exclusivos obviamente del difunto, y las etiquetas a un precio según medida que sirve para valorar también muchas otras cosas). ¿Qué ocurre en cambio cuando ligamos ambos extremos? Cada uno va «tiñéndose» entonces del significado de su contrapuesto, va teniendo en él su verdad, licuando su «costra» de sentido propio. Pues es cierto que la *organización* íntima del lenguaje (y no sus productos muertos) se va haciendo de dentro a fuera, por asimilación del entorno (por caso: lo «sensible»), «absorbiendo» por así decir su sentido y, al negarlo (al negar que sea verdad la presencia mostrenca e inmediata de algo), lo va *determinando*, va «diciendo» lo que eso de verdad es (recuérdese sin ir más lejos la dialéctica del «aquí» y «ahora» de *Phä*. I). Y no menos cierto es que la «vida» no es sólo un proceso que tiene lugar ahí fuera (para Hegel, la vida fitozoológica es un ejemplo bien pobre de «vida»), sino una articulación de sentido que se expresa enteramente en los miembros (como ocurre exactamente en el lenguaje: cada palabra es, en escorzo, todas las demás: pura remisión y entrelazamiento de signos) y que nunca se da aparte, por separado. ¿Significa esto acaso que *da igual* decir «Lógos» que «Vida»? En absoluto. No da en modo alguno igual (contra el formalismo schellingiano). Y sin embargo, *es lo mismo*. Ahora bien, eso que es «lo mismo» no es ni Lógos ni Vida, sino su conexión e interacción: su copertenencia, la motilidad que niega la consistencia de ambos extremos. Comprendemos un miembro por el otro porque hemos concebido *su* identidad precisamente en su mutua «negación determinada»: en su contradicción dialéctica. Concebir eso es *pensar especulativamente*. ¿Podríamos haber llegado a ello sin el ejemplo cristiano, que identifica en Cristo al Lógos, a la Verdad y a la Vida? Desde luego que no. Tampoco podríamos pensar especulativamente, en el sentido hegeliano, sin la filosofía griega, que «anima» al Lógos de una vivacidad insólita, casi perdida bajo el armazón de la lógica del entendimiento. Sólo que eso no es ningún desdoro, sino confirmación de que la filosofía hegeliana no es un pensamiento abstracto, separado del mundo y del tiempo, sino que pretende ser el propio tiempo del mundo, captado en pensamientos. Por eso se expresa ese pensar en «frases», y no en juicios o silogismos. Con esa filosofía no se ofrece tan sólo todo el Saber del mundo, sino también la «carne» del mundo. Una carne mortal.

El sujeto, a su vez, no se limita a recibir al predicado como si nada le fuera en ello, al modo de una base inmóvil sobre la que corren y se afanan, como «accidentes» suyos, las determinaciones que se predican de él. Al contrario, el sujeto mismo *reflexiona*, reniega de su presunto sentido exclusivo y se disemina por y en su contenido (ésta es la verdad de la famosa proposición: *omnimoda determinatio est existentia)*, para buscar su verdad en él. Entonces: «el sujeto ha pasado al predicado» (9: 43; 41). Pero no como al inicio (en la mera lógica de subsunción), sino que ahora su verdad está íntegramente en aquello que él no es, y que se le contrapone. Ahora bien, este «vuelco» o *Umschlag*, ¿es de la «cosa» misma, o algo que ponemos «nosotros» para entenderla? Si se tratara de lo primero, estaríamos ante una concepción pseudoempirista: las cosas se mueven, reniegan de sí y van a buscar a otras como su verdad, mientras que nosotros, inmóviles *tanquam tabula rasa*, nos limitamos a anotar los resultados. Y si fuera cierto lo segundo, se trataría entonces de una construcción «matemática». La verdad es que lo único que hay *de verdad* aquí es el movimiento de «vuelco» *(Umschlag)* y «contravuelco» *(Gegenschlag)*, porque *de verdad* no hay *dos* mundos: el subjetivo y el «externo», objetivo. Comprender que el predicado (la «sustancia» de la proposición) retorna al sujeto (que tampoco se estaba por su parte quieto, a la expectativa, sino que ya se había volcado en *su* predicado) no es algo que le pase ni a la cosa ni al cognoscente, sino algo que le ocurre a la estructura: «comprensión–de–la–cosa».

De este modo queda destruido el contenido puramente (o sea: abstractamente) empírico de la proposición,[1273] porque el propio pensar raciocinante (el entendimiento) ha traducido ya ese contenido en una forma lógica (lógica de subsunción por un lado, de inhesión por otro). ¡Pero también la forma lógica (la traducción de la proposición en juicio) ha quedado destruida, cayendo así por tierra la habitual contraposición entre sujeto y objeto! En efecto, el examen de la proposición ha puesto de relieve el conflicto o contragolpe (*Gegenstoss*; 9: 43; 41)[1274] entre la forma lógica de la proposición: la *diferencia*[1275], y la unidad del *concepto* propuesto, el cual afirma la *identidad*, a saber: que el Lógos *es* la Vida.[1276] De este conflicto sólo se sale reconociendo lo que la proposición

---

[1273] Por caso: es verdad que «El Lógos es la Vida»; pero eso sólo vale para Jesucristo, no para la gente de a pie.

[1274] El término ha sido elegido cuidadosamente por Hegel para dar un «golpe» al famoso *Anstoss* de Fichte: ese impulso que viene de «fuera» y que saca de sus casillas lógicas a la absoluta y abstracta proposición de identidad: «Yo = Yo», obligando así a pasar al Segundo Principio, y cayendo así en el «mal infinito» del «deber ser» (reléase lo dicho al hablar de Fichte).

[1275] «Lógos» no significa lo mismo que «Vida»; es más, no tienen nada que ver entre sí: se trata pues de un juicio infinito negativo, con dos esferas absolutamente disyuntas.

[1276] Adviértase que en las proposiciones especulativas no tenemos a dónde ir, fuera de los términos propuestos. No hay modo de *verificar* ni de *falsar* la proposición acudiendo a la «experiencia» o a supuestos «metalenguajes», porque los términos han sido tomados *absolutamente*. Tan ridículo sería «verificar» nuestra proposición enseñando un boniato con un precio encima como harto fácil sería «falsarla» (al estilo popperiano, antes tan en boga), aduciendo que no hay ejemplos de tan excelsas entidades, pues un boniato no es la Vida, sino un ser viviente (más o menos) y un precio no es el Lógos, sino a lo sumo una expresión «lógica» (lingüística o aritmética). Y sin embargo, más ridículo sería aún darle a la proposición un sentido «metafísico» y empeñarse en buscarle un referente a cada uno de los términos, para luego ligarlos abstractamente (p e.: el Lógos es el Hijo; la Vida, el Padre; y el «es» que los liga, el Espíritu Santo). En lo más bajo y en lo más alto, seguimos empeñados en la «representación», es decir: empeñados en buscar *referentes* externos, «cosas existentes» aunque nada se dijera de ellas ni nadie dijera nada de ellas. En lo que hay que parar mientes en cambio es en que, cuando *yo digo*: «El boniato tiene tal precio en el mercado», esa prosaica frase (con independencia de su «verdad» o «falsedad» empírica) sólo tiene *sentido* presuponiendo que: «El Lógos es la Vida», es decir: escrutando su articulación dialéctica y entresacando la *mismidad* del movimiento de su contraposición: la vida sólo se ex–pone y ex–siste en y como el lenguaje, que saca a la luz sus articulaciones; y el lenguaje tiene su base y fundamento, su esencia, en la vida. Esta inversión quiasmática (que Hegel llama *Gegenschlag*: «contragolpe») no está expuesta a la objeción de que todos los seres lingüísticos son vivientes, mas no a la inversa (esa obje-

dice palmariamente: no que el concepto propuesto sea –como tendemos abstractamente a pensar– el «Lógos vivo» (como si «vivo» fuera un accidente de la quieta sustancia «Lógos»), o al revés: el concepto «Vida lógica»; sino lisa y llanamente que: «El Lógos *es* la Vida» (esta concreta proposición no es aducida por lo demás en el Prólogo): «Dado que el concepto–dice Hegel– es el propio sí–mismo del objeto, [un sí mismo] que se expone como *su devenir*, no es él un sujeto en reposo que, inmóvil, portase los accidentes, sino el concepto que se mueve a sí mismo y que recoge sus determinaciones dentro de sí.» (9: 42; 40). Esto es por otra parte lo que quería decir la proposición especulativa: «la sustancia es sujeto». No que ambos términos sean idénticos y que el juicio correspondiente sea una tautología; tampoco que sean diferentes (juicio negativo infinito), sino que *la verdad de la sustancia consiste en llegar a ser, y a ser concebida (für sich), como lo que ella, implícitamente (an sich) ya es: sujeto, Sí–mismo.*

Sin embargo, ya en el Prólogo mismo adelanta Hegel objeciones críticas a la proposición especulativa, como temiendo los malentendidos que iban a producirse.[1277] Ante el conflicto entre la forma de la proposición y el concepto que en ella se propone, lo «normal» es quedarse con uno de los contendientes: la «lógica» del pensar raciocinante (propio del entendimiento, empeñado en que si la proposición no dice lo que su forma lógica expresa es porque está mal formulada) o la *intuición interior* (tal como él piensa que hace Schelling), que abandona esa forma como una cáscara inadecuada y se queda con un contenido tan «sentido» como incomunicable: «En cuanto proposición (o frase: *Satz)*, lo especulativo no es más que una retención *interior* y el retorno *no existente (nicht daseyende)* de la esencia a sí. Por eso nos vemos remitidos a menudo por las exposiciones filosóficas a este intuir *interno*[1278], ahorrándose de este modo la exposición del movi-

---

ción sigue obsesionada por buscar ejemplos fuera de la relación entre los términos): también los libros y las máquinas «hablan» y no están vivos. Lo que la proposición dice es, ni más ni menos, que para comprender qué sea «Lógos» (y no el mero uso o reproducción de signos lingüísticos) es necesario comprender qué sea «Vida» (sin echar mano de ejemplos de seres vivos), y viceversa; y además (y esto es lo decisivo): que el significado de lo primero *sólo* se da en lo segundo, negando así que tenga un significado propio, de suyo, y viceversa.– Para profundizar en el tema no queda más remedio que acudir a *WdL*, en donde se pasa efectivamente de la «Idea de la Vida» a la «Idea del Conocer» (ver espec. 12: 191–192).

[1277] Y en gran abundancia; normalmente giran en torno a lo mismo, de Schelling a Heidegger: que Hegel ha escamoteado la existencia «desnuda» o el «ser», y lo ha traducido sin resto en un pensar abstracto: ¿no reconoce él mismo que la sustancia es sujeto, o sea: que el ser *es pensar?* Sólo que Hegel no dice eso; a lo sumo, «repite» la sentencia auroral de la filosofía (en un bucle hermenéutico y especulativo; comprendemos a Hegel desde y en Parménides, y viceversa): *το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι* (DK 28B3). Aquí no dice: «pues lo mismo es el pensar y el ser», sino –como traduce correctamente Jaap Mansfeld–: «dass man es erkennt, ist dasselbe, wie dass es ist.» *(Die Vorsokratiker*. Reclam. Stuttgart 1983; I, 317): «que se conozca [algo] es lo mismo que el que [algo] sea.» O bien, reconociendo el valor de dativo del infinitivo conjugado con el verbo «ser» (típico del griego y del latín), verteríamos: «En efecto, lo mismo hay para el pensar (o mejor: para el *intuir* de verdad, *νοειν*) y para el ser.» Ese «lo mismo» (*το αυτο*) –lo único que hay de verdad: *das Ganze*– es exactamente el «Sí–mismo» *(Selbst)* hegeliano: no el ser ni el pensar, sino el movimiento dialéctico de los dos. El verdadero «sujeto» y «concepto» es el «Sí–mismo», que no es sin más el «Yo» (y menos, un «Yo» asoluto), pues lo «mismo» conviene a «yo» *mismo* que a la «cosa» *misma*. Por lo demás, del *Selbst* no se puede decir nada (es él el que hace que todo sea y se diga), salvo la proposición especulativa: «El Sí mismo es el Absoluto». Que esto sea verdad depende en definitiva de una *intuición*: sólo que ésta viene preparada por toda la obra de Hegel, en vez de ser cosa aceptada de inmediato, *aus der Pistole*.

[1278] Cf. Schelling, *Fernere Darstellung aus der System der Philosophie* (1802): «para el filósofo, en la construcción rigurosamente científica es la intuición intelectual o racional algo decidido, sobre la cual no cabe ninguna duda ni es preciso encontrar explicación. Ella es algo que sin más y sin ningún otro requisito viene presupuesto, y en este respecto no puede decirse siquiera de ella que sea un postulado de la filosofía.» (S.W. 1/4, 361). Y también: «Hay pues un conocimiento inmediato del Absoluto..., que es el primer conocimiento especulativo, el principio y el fundamento de posibilidad de toda filosofía. Llamamos a ese conocimiento: intuición intelectual. Intuición: pues toda intuición es equiparación *(Gleichsetzen)* de pensar y ser, y sólo en la



Batalla de Jena y Auerstedt 1806

miento dialéctico de la proposición, que es lo que nosotros exigimos.– La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero esencialmente lo verdadero es sujeto; como tal, éste es sólo el movimiento dialéctico, este curso que se engendra a sí mismo, que se lleva a sí mismo hacia delante y que retorna a sí.» (9: 45; 43). Adviértase empero el apuro de Hegel, patente en ese «*debe* expresar».[1279] Aunque se exponga el entero movimiento, éste se enunciará también en proposiciones (¿en qué, si no?; el lenguaje no da más de sí). De modo que el Todo (lo único verdadero) tendrá que ser al fin *intuido*, y no expresado. Si esto es así, entonces ¡no sólo el Prólogo advierte contra la escritura en general de prólogos; la entera filosofía hegeliana advierte contra la escritura y lectura en general de exposiciones filosóficas! O más bien: advierte contra la tentación de tomar al pie de la letra lo que allí se dice, en lugar de *pensar* el movimiento entre las frases, o literalmente: en lugar de *inteligir* («leer entre líneas»). Este sería, en verdad, el «secreto» y el «misterio» de Hegel: *que todo (Alles) se puede decir no a pesar, sino gracias a que el Todo (das Ganze) no se puede decir: Absolutum ineffabile*.

Si esta interpretación es plausible: ¿qué más se puede decir? Bien, se puede y debe decir que todo lo decible sólo lo es cuando es remitido a «algo» (el Todo) que consiste en la negación determinada, dialéctica, de toda pretensión de decir definitivamente la verdad. Ésa es la verdad. Y a decir esa verdad «socrática», a probar que el Saber absoluto sólo sabe (pero eso lo sabe muy bien) que es imposible saber *en absoluto* nada determinado, se encamina Hegel mientras huye presuroso de Jena ante el avance irresistible del «Alma del mundo a caballo», de aquel «gran hombre» que iba a destruir con el hie-

---

intuición en general hay realidad... La llamamos intelectual porque ella es intuición–de–razón y, *en cuanto* conocimiento, es a la vez absolutamente una misma cosa con el objeto del conocimiento.» (S.W. 1/4, 368s).– Es preciso reconocer la extrema cercanía aquí de Schelling a Hegel. Lo que éste rechaza es que tal intuición sea un presupuesto absoluto (¡ni siquiera un postulado!), en vez de ser el resultado de la consideración del movimiento dialéctico. Por lo demás es una pequeña «maldad» de Hegel el tildar a esa intuición de «interna» (como acabamos de leer, Schelling insiste en que sólo en la intuición hay realidad; claro que Hegel protestará ante el amigo ¡que no se estaba refiriendo a él, sino a sus mediocres secuaces!). Que el propio Hegel acepta la intuición al inicio (¡pero como algo vacío!) lo prueba *WdL*. Tratando del «ser sin más», dice: «No hay *nada* en él que intuir, si es que cabe hablar aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro y vacío intuir mismo.» (21: 69). Y que acepta al final la intuición (pero plena de la negación determinada de todas las determinaciones lógicas) lo prueba *Enz*. Hablando de la Idea, dice Hegel de ella que: «es el eterno intuir de ella misma en lo otro.» (*Enz*. § 214, A.). La expresión final («en lo otro») es lo que parece olvidar Schelling, con su Punto de Indiferencia. No hay «equiparación» («poner como iguales», «igualar») del pensar y el ser en Hegel (ver la nota anterior).

[1279] Y ya sabemos que toda la enemiga de Hegel contra la filosofía de Kant y Fichte se basa en el «deber ser» que éstos sostienen: un «quiero y no puedo».

rro y el fuego un mundo decrépito, coadyuvando así al parto de ese nuevo y flamante período del que el pensamiento hegeliano sería la «salida del sol» (*Aufgang*): «un rayo que de golpe saca a la luz la figura del mundo nuevo.» (9: 15; 12). Esa «maravillosa esperanza» (por decirlo con Platón) pasará pronto, por desdicha. Pero la luz de ese rayo sigue animando las páginas de la *Fenomenología*: una obra rechazada por Hegel que nunca será rechazada ni olvidada por «nosotros», los lectores de Hegel. Una y otra vez seguiremos intentando ser por un instante «inmortales» en la experiencia del Saber olvidando en lo posible las egoístas exigencias de nuestra singularidad, si es que queremos ponernos a la altura de las palabras finales del Prólogo al Sistema de la Ciencia:

> «el individuo, según lo implica ya la naturaleza de la Ciencia, tiene que olvidarse tanto más de sí y, ciertamente, llegar a ser y a hacer lo que él pueda, pero del mismo modo ha de exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí, ni exigirlo para sí.» (9: 49; 48).

VI.5.– EN CAMINO AL REINO DE LAS SOMBRAS (NUREMBERG 1808/1816).

La gran prueba del olvido de sí mismo (¡no del «Sí mismo»!), así como de la experiencia, aparece en ese monumento de la filosofía moderna que es la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, su gestación fue lenta y dolorosa, tanto por la dificultad intrínseca de la «Cosa del pensar» como por los acontecimientos externos, decididamente poco favorables a que la «aurora» se convirtiese en el claro día del presente. La experiencia en la que estaba sumido nuestro profesor extraordinario de Jena (fue nombrado para este puesto, junto con el odiado Fries, sólo en 1805, a instancias de Goethe) no permitió al individuo Georg Wilhelm Friedrich Hegel su engolfamiento en el puro *éter* lógico al que libremente se había expedido el Saber absoluto. El mismo recuerda, en la famosa carta a Schelling en la que anuncia a éste la conclusión de la ardua tarea de la *Fenomenología*, que había terminado de escribir la obra «en la medianoche anterior a la batalla de Jena»[1280] (13 de octubre de 1806, principio del fin del Sacro Imperio Romano Germánico). Al día siguiente, la calle principal de Jena (Johannisstrasse) fue incendiada por las tropas napoleónicas. La humilde habitación de Hegel fue saqueada, mientras éste escapaba a toda prisa.

VI.5.1.– El periodista Hegel, galeote en Bamberg.

Todavía de preceptor en Frankfurt, cuando buscaba Hegel desesperadamente comenzar una carrera académica, le había pedido al amigo Schelling consejo y ayuda acerca de a dónde encaminar sus pasos. Así, le escribe: «yo preferiría una ciudad católica a una protestante; quiero ver por una vez de cerca esa religión.»[1281] Siete años después vería colmados con creces sus deseos. Y la experiencia no le gustó nada. Del apuro de Jena (con la Universidad cerrada y la ciudad tomada y saqueada) le vino a sacar (la «Providencia» particular de Hegel) el fiel amigo Niethammer, nombrado desde 1806 algo así como Secretario Comarcal de Educación (*Landesdirektionsrat für Schul- und Kirchenwesen*) del flamante reino de Baviera, creado bajo el «protectorado» de Napoleón. Sin embargo, el puesto conseguido no era nada extraordinario, y menos para un profesor extraordinario (aunque eso significaba ser mucho menos que un *Ordinarius*) que acababa de terminar una obra extraordinaria. Se trataba del cargo de redactor del

---

[1280] Br. 1, 161s. La carta está fechada ya en Bamberg, 1 de mayo de 1807.
[1281] Carta de 2 de noviembre de 1800. Br. 1, 59.



Iglesia e Instituto de San Gil en Nuremberg.

Bamberger Zeitung, un modesto periódico de una vieja, hermosa y archicatólica ciudad... irremediablemente provinciana. Y allá se fue nuestro buen Hegel. Al fin, tenía experiencia sobrada en la edición de publicaciones periódicas. ¡Claro que el *Bamberger Zeitung* no era el *Kritisches Journal der Philosophie*! No sólo era un periódico de información general, bien alejado pues de las altas esferas científicas, sino que estaba sometido a una férrea censura (directamente por parte de las autoridades bávaras e indirectamente por las fuerzas francesas de ocupación), y limitado por lo común a la reprodución de noticias ya aparecidas en otros medios más poderosos (notoriamente en el oficial *Moniteur*). ¡Y aun así tendrá nuestro periodista problemas con la censura![1282]

[1282] Hegel se hizo cargo de la redacción en marzo de 1807. Y ya en septiembre se le acusó de haber desvelado secretos militares por dar noticia de la ubicación de tres campamentos de tropas bávaras. Salió del apuro demostrando que él se había limitado a copiar lo aparecido en otros periódicos alemanes (por cierto, a partir de esas «copias» elaborará Hegel informes ligeramente comentados sobre la Guerra de la Independencia española). Pero en otoño de 1808 tropezaría con una dificultad aún más grave: casi un delito de lesa majestad. Y sin embargo, él se había limitado –maliciosamente, eso sí– a yuxtaponer dos breves informes, sin más comentario. Con ocasión del llamado «Congreso de los Monarcas Europeos», presidido en Erfurt por Napoleón, da cuenta Hegel (núm. 300 del *Bamberger Zeitung*, 26 de octubre de 1808), primero, de la imposición a Goethe y Wieland por parte del Emperador de la Gran Cruz de la Legión de Honor. Y a renglón seguido se informa de la «imposición» por parte del Rey de Baviera de «un vaso de oro, adornado con perlas» a un comerciante y de «un muy bonito collar» para la esposa y otro para la hija de éste, así como del obsequio por parte del Rey de Württemberg de una «apreciable suma de dinero y de un valioso adorno» a la mujer de uno de sus consejeros áulicos. La reacción de la Corte de Baviera fue fulminante. Se exige al periódico que publique «solamente noticias oficiales de fuentes oficiales, que han de ser indicadas en todo caso al final del artículo». La cosa fue



G. W. F. Hegel.
(Dibujo a carboncillo).

Los veinte meses que pasó Hegel en Bamberg no figuran desde luego entre los más hermosos de su vida, aunque fue allí done se publicó, en octubre de 1807, la *Fenomenología.*[1283] Para no asfixiarse acepta la invitación de Creuzer de colaborar como recensor en los *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (*Br.* 1, 234; sin embargo, no escribiría por entonces ninguna recensión[1284]), y pide constantemente auxilio a Niethammer para que lo lleve a una «Universidad más o menos protestante», pues en Bamberg no hay nada que hacer: él no es ni «uno de aquí» (*Hiesiger*) ni «un católico» (*Katholik*): «¡Acuérdese de mí –le pide en la misma carta– en ese su Reino! No me deje aquí, y encima en el perió-

---

a mayores: a pesar del absoluto sometimiento de la redacción del periódico, todavía el 4 de enero de 1809 se recibiría la orden de publicar sólo artículos ya censurados y aparecidos en periódicos de ciudades principales, y eso siempre «que no pongan en entredicho las relaciones políticas» (fuentes cits. en *Br.* 1, 487). Afortunadamente, Hegel había abandonado ya por entonces Bamberg. Así que a dos de los mayores pensadores de Occidente, Kant y Hegel, les cabe el «honor» de haber sido amenazados por la censura. Sólo que a un ya celebérrimo y anciano Kant se le censuró por dictar concepciones abstrusamente filosóficas en materia de religión, y en cambio un pobre redactor de un oscuro periódico de provincias estuvo a pique de ser encarcelado por hacer comparaciones (y veladas insinuaciones sobre posibles amantes) de regias personas; y ya se sabe lo odiosas que son las comparaciones.

[1283] Y la ciudad bien que ha colocado –para el turismo fino– una bella lápida recordatoria en la casa en que vivió Hegel. En la inscripción no se dice empero nada de qué tal lo pasó en su estancia en la «pequeña Venecia».

[1284] Sí lo haría después, en su estancia en Heidelberg; y con dos trabajos importantes: una recensión del tercer volumen de las *Obras* de Jacobi (de tono y valoración bien diferentes de las belicosas críticas de Jena), y un extenso enjuiciamiento sobre las negociaciones de la Convención de Württemberg en 1815, de gran interés para la historia política del momento (resp. *W.* 4, 429–461 y 462–597).

dico.» (*Br.* 1, 204). Se figura incluso estar preso en una galera («remando» entre galeradas): «Tanto más ansío verme finalmente libre de mi *Zeitungs–Galeere*, cuanto que recientemente volví a sufrir una *Inquisition* que me hizo recordar con mayor precisión la situación en que me encuentro.» (Carta a Niethammer de 15 de septiembre de 1808; *Br.* 1, 240). Y en fin, poco después (el 1 de octubre): «cada minuto de mi existencia de periodista (*Zeitungswesen*) es vida perdida y malgastada, de la cual Dios y Vd. tendrán que rendirme cuentas, y procurar satisfacción.» (*Br.* 1, 245).

Por fortuna, el buen Dios y el fiel Niethammer se la procurarían enseguida, proporcionando a Hegel un puesto quizá no muy honroso, pero con un sueldo sustancialmente más alto (¡incluyendo vivienda!) que el de la Universidad y el periódico. No obstante, sin recurrir a la Divinidad y por lo que toca a Niethammer,[1285] hay que decir que en su oferta habrá tanta generosidad como cálculo político (al que se avenía de grado Hegel). La protestante y fabril Franconia había sido incorporada *manu militari* al muy católico y agrario Reino de Baviera.[1286] Y su Secretario de Educación estaba decidido a «inyectar» en el cuerpo bávaro una buena dosis de protestantismo y de humanismo (fomento de los estudios clásicos; por eso es conocida la reforma educativa de Niethammer como «Neohumanismo bávaro»), en doble lucha contra la tradición «papista» y rural, y contra el moderno «filantropinismo» proveniente de Rousseau y Pestalozzi (convertido a la sazón en un ferviente utilitarismo que ensalzaba las enseñanzas prácticas y eso que hoy llamaríamos «altas tecnologías», siguiendo el ejemplo de la *Ecole politechnique* napoleónica). En este delicado juego de ajedrez (que terminaría en jaque mate para Niethammer), el puesto de Rector del *Aegydius–Gymnasium* de Nuremberg suponía una buena «torre», ocupada por el ariete Hegel. No dejaba de tratarse de algo parecido a nuestros Institutos de Bachillerato,[1287] y Hegel sufriría por ello (las clases debieron de ser una dura experiencia: para el profesor y sobre todo para los sufridos alumnos). Pero seguramente sin el relativo desahogo y sosiego[1288] de Nuremberg nunca habría podido escribir la enorme *Ciencia de la Lógica*.

VI.5.2 – En la «Torre» de Nuremberg: la *Propedéutica filosofica*.

Y a Nuremberg se fue Hegel, trotamundos a su pesar (bien distinto en esto a Kant, su gran predecesor). Impartir clases de enseñanza media fue algo desde luego muy favorable para el desarrollo de su carrera como profesor: no hay más que echar un vistazo comparativo a los apuntes de estos cursos y a los de Jena, por no hablar de la *Fenomenología*. El estilo «salvaje» de los años mozos, a veces críptico y otras erizado de exabruptos y

---

[1285] Ascendido en 1808 a lo que hoy llamaríamos «Ministro de Educación» en Munich (*Zentralschul— und Oberkirchenrat*), justo a tiempo para echar una mano al amigo. Adviértase que la organización educativa incluía la inspección de la enseñanza eclesiástica, mucho más poderosa y extendida que la estatal. Y ello no podía dejar de plantear graves dificultades (Baviera era católica; y la Iglesia –y sus enseñanzas– habían de seguir las directrices de Roma). El poder e influencia de Niethammer durarían, significativamente, el tiempo que duró el «protectorado» de Napoleón. En 1816, los ambiciosos planes de reforma educativa propiciados por Niethammer fueron rechazados y sustituidos por los de Kajetan von Weiller, sacerdote católico (desde 1823, a la muerte de Jacobi, Secretario General de la Academia de Ciencias de Munich) y defensor de una tardía y aguada Ilustración contra la nueva filosofía (incluyendo en ella al otro enemigo de Niethammer y Hegel: el filantropinismo pestalozziano). ¡Pero el Espíritu Absoluto seguía velando por Hegel! Justo cuando se eclipsaba la estrella de Niethammer recibiría la *Ruf* para ir a Heidelberg de Profesor Ordinario de Filosofía. ¡Por fin!

[1286] Todavía hoy pueden verse pintadas por las ciudades franconas exigiendo una «Franconia libre».

[1287] Sólo había dos grandes universidades en Baviera: Erlangen (ciudad francona y hugonote) y Würzburg (católica); en ambas enseñó durante un tiempo Schelling. La capital, Munich, no tenía aún Universidad.

[1288] En un triple frente: el sueldo era satisfactorio, Hegel se casó con Maria von Tucher, de rancia estirpe patricial nuremburguesa, y desde 1811 dejó de impartir materia nueva a sus alumnos, repitiendo apuntes confeccionados entre 1809 y 1810.



Friedrich Immanuel Niethammer
(1766-1848)

crueles y certeros ataques rayanos en la grosería, adquiere la vestidura solemne, lenta y un punto pedante del *Herr Professor*. Todo está aquí en el mejor orden, al menos desde el punto de vista de la exposición externa. El 5 de diciembre de 1808 tomó posesión Hegel del cargo, y una semana después comenzaron las clases. El *Aegydius–Gymnasium* (o en buen castellano: el Instituto de San Gil) era un establecimiento que comprendía no sólo la enseñanza media, sino también la inferior, y estaba dividido en tres niveles (cosa pintiparada para el «triádico» Hegel): el nivel elemental (para alumnos de 10 a 13 años), el *Progymnasium* (para alumnos de 13 a 15 años), y por fin el *Gymnasium* en cuanto tal (Hegel sólo impartió clases en este nivel, destinado a jóvenes de entre 15 y 20 años), dividido en Curso *(Klasse)* Inferior, Medio y Superior. En el *Progymnasium* y el *Gymnasium* se llevaba la parte del león la enseñanza del griego. De acuerdo con las directrices de Niethammer, se intentaba proporcionar al alumno una visión completa, una *Propedéutica* de la cultura, entendida ésta en un sentido «clásico»: algo que se adecuaba perfectamente a Hegel, no sólo desde el punto de vista pedagógico–político, sino también y sobre todo porque fue allí donde comenzó a pergeñar lo que sería después la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

De todas formas, Hegel se centró como es natural en los cursos lógicos, preparando –aunque fuera a un nivel sencillo y esquemático– el gran salto a la *Ciencia de la Lógica*. Pero aparte de los cuadernos dedicados a la lógica (véase la nota 1220), se conservan gracias a los desvelos de Karl Rosenkranz[1289] los apuntes –relativamente completos– de

[1289] Rosenkranz es una suerte de San Pablo del hegelianismo, o si se quiere: hizo por Hegel un servicio análogo al de Reinhold por Kant, pero con más inteligencia y rigor; Rosenkranz es mucho más que un divulgador. Reinhold hizo accesible el kantismo al público culto, y aguó sus aristas para que obtuviera un *nihil obstat*

una *Enciclopedia filosófica para el Curso Superior* (1808 s.; *W.* 4, 9–69), que puede considerarse el embrión de la primera *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Heidelberg, 1817). En esa primera y rudimentaria *Enciclopedia* se comienza ya, tras una breve «Introducción», por la «Lógica», y no por la «Fenomenología». La segunda parte está constituida por una breve (poco más de ocho páginas: *W.* 4, 33–41) «Ciencia de la Naturaleza», dividida en «Matemática», «Física» («Mecánica» y «Física de lo inorgánico») y «Física de lo orgánico». La tercera parte: «Ciencia del Espíritu»[1290], es mucho más pormenorizada, y aparece –no podía ser otra cosa– como un interesante estadio medio entre el Curso jenense de 1805/06 y la futura *Enciclopedia*. Se divide en tres secciones: 1) «El Espíritu en su concepto» («Sentimiento», «Representación»[1291] y «El pensar», subdividido a su vez en: «Entendimiento», «El juzgar» y «Pensar racional»);[1292] 2) El

---

político y religioso; Rosenkranz se empeñará en demostrar que Hegel no es ni mucho menos incompatible con el progreso científico y técnico, retocando y actualizando su pensamiento con ideas propias. Por eso, y a pesar de no haber seguido cursos con Hegel, puede ser considerado como su mejor «discípulo» (y por serlo, heterodoxo). Baste mencionar aquí su *Wissenschaft der logischen Idee*, en dos gruesos vols. (Königsberg 1858–1859; ver al respecto mi «La recepción de la *Lógica* de Hegel (1823–1859)», en el ya cit.: *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, pp. 163–217). Añádase a ello el haber escrito una biografía seguramente insuperable (la ya cit. *Hegels Leben*, de 1844), y el hecho (relevante para el tema que nos ocupa) de que a Rosenkranz se deba la publicación de los cursos de Nuremberg. No sin sortear múltiples problemas. Por un lado, él no formaba en principio parte de la *Verein*, de modo que no era considerado por sus miembros como uno «de casa» (*ein Hiesiger*, por usar la expresión de Hegel en Bamberg); por otro, los editores de la *Verein*, empeñados en hacer de esa obra un *κτημα εις αει*, un «monumento para la eternidad», no estaban dispuestos a que el buen nombre del Maestro se viese «contaminado» por sacar a la luz pública su pasado como profesor de *Gymnasium*. Sólo los buenos y discretos oficios de la inteligente viuda lograron torcer la voluntad de los despectivamente llamados *Hegelingen*. Así, en 1840 pudo salir por fin a la luz la *Propedéutica filosófica*, que tan buenos servicios ha prestado y sigue prestando al estudioso incipiente para el siempre difícil acceso a Hegel. En español contamos con dos buenas traducciones, incompletas pero complementarias: *Propedéutica filosófica*, tr. de E. Vásquez. Equinoccio (Univ. S. Bolívar) Caracas 1980; y *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el Curso Elemental* (ed. bil.), tr. de J. Navarro *et al.* Universidad de Murcia, 1993. Ambas cubren muy bien el respecto didáctico de iniciación. Pero es de lamentar que no haya una edición más completa –p.e., conjuntando las eds. cits. de Hoffmeister (*Nürnberger Schriften*) y de *W.* 4, ya que así se proporcionaría una clara visión del «taller» de Hegel y de la trabajosa evolución del contenido y forma sistemática de sus ideas hasta alcanzar el estatuto (en todo caso provisional) de *WdL* y de la 1ª ed. de *Enz.* (1817)–.

1290 Es interesante hacer notar la inversión de rango que se producirá ulteriormente: la sola Ciencia será la «Ciencia de la Lógica» (aquí simplemente: «Lógica», y con cierta razón, ya que falta por completo la exposición del desarrollo dialéctico de las determinaciones: algo que exigiría un arduo esfuerzo de comprensión y que el buen Profesor Hegel ahorró a sus alumnos), y en cambio las ahora tildadas como «Ciencia» serán rebajadas a «Filosofía» (y también con razón, ya que la irrupción –¿o recuperación?– de la naturaleza no sólo en su ámbito propio, sino en el espiritual, hará imposible –e indeseable– considerar a esas disciplinas «reales» como autorreferenciales, exhaustivas y metódica e internamente demostrables).– Ello no quita para que haya otras razones más a ras de tierra: quizás quería inculcar el Rector a sus alumnos (la mayoría de los cuales no iban a dedicarse luego a la filosofía, como sigue pasando hoy en el Bachillerato) que sus enseñanzas tenían una dignidad especial, equiparable y aun superior a la de las matemáticas o la ciencia natural.

1291 Apartado subdividido en «Recuerdo», «Imaginación» y «Memoria».– Sobre todo es importante el examen de la imaginación, porque aquí aparece por vez primera el embrión de la *Antropología*, con breves pero esclarecedores parágrafos sobre los sueños, el sonambulismo, la locura y la fantasía poética (§§ 151–154).

1292 ¡Esto es lo único ligeramente parecido a los temas de *Pha.*! Hegel parece no saber muy bien cuál es el lugar sistemático de su obra, una vez «apeada» de su carácter de introducción al Sistema. Como ya vimos en nota 1220, en los demás Cursos intentará integrarla en la Lógica, como preparación a ésta. Rosenkranz nos ha transmitido ciertamente dos cursos sobre «Doctrina de la conciencia para el Curso Medio» (1808/09 y 1809 s.): un extracto de los caps. I–IV de *Pha.*, que constituye por ello el embrión de la futura parte central de la Filosofía del Espíritu subjetivo; pero en 1808/09 esa Doctrina viene entendida como «Introducción a la Filosofía» en general (¡no a la Lógica!), mientras que en 1809s. está suelta como un fragmento errante, sin conexión con otras disciplinas. De todas formas, hasta la edición académica (G.W. 10) de estos cursos (de los cuales se conservan cuadernos corregidos por el propio Hegel) es difícil hacer conjeturas precisas sobre la evolución de su pensamiento. Es incluso posible que Hegel no tratase de «Fenomenología» en la «Enciclopedia Filosófica» (para el Curso Superior) por la sencilla razón de que ya la habían estudiado los alumnos pormenorizadamen-

Espíritu práctico» («El derecho», «La moralidad» y «El Estado como Espíritu real).»[1293] La tercera sección, en fin, sigue todavía las huellas de la ordenación de Jena: «Arte», «Religión» y «Ciencia».[1294]

También es interesante señalar que, al menos según la cronología ofrecida en las distintas ediciones de los apuntes, a partir de 1810 cesan las distintas versiones de cursos dedicados a la lógica (como si Hegel hubiera establecido ya las líneas generales sobre las que trazar el esquema de la *Ciencia de la Lógica)* y aparecen temas de filosofía práctica extensa y prolijamente tratados: la «Doctrina del derecho, de los deberes y de la religión para el Curso inferior» (*W.* 4, 204–274) y una breve pero densa «Doctrina de la religión para los Cursos Medio y Superior» (1811–1813; *W.* 4, 275–290). Redactada en algunas de sus partes como un borrador en estado fragmentario, es con todo muy valiosa: se trata de un manuscrito con notas marginales del propio Hegel, editado por vez primera por Hoffmeister y conservado en Harvard. La «Introducción» de este curso apunta ya claramente a temas que serán recogidos y desarrollados en dos importantes manuscritos berlineses: el de *Filosofía de la religión*, de 1821 (G.W. 17)[1295] y el de las *Pruebas de la existencia de Dios* (G.W. 18: 215–336).[1296] El punto decisivo –e incisivo– de la «Introducción» estriba en su rechazo del carácter formal y abstracto de las famosas «pruebas», las cuales –contra lo ya firmemente establecido en la doctrina «especulativa»

---

te en el Curso Medio (al que corresponde la *Bewusstseinlehre)*, en cuanto «Introducción» general.– En el Prólogo a la 1ª ed. de *WdL* (1812) todavía defiende Hegel –algo artificiosamente, a la verdad– la función «propedéutica» de *Pha* como primera parte del Sistema de la Ciencia (11: 8). Pero ese pasaje es corregido en la 2ª ed. (21: 9); allí desecha Hegel definitivamente la división del Sistema en dos partes, por así decir (de un lado *Pha.* y del otro *WdL–PhN–PhG):* la función propedéutica de *Pha.* queda sustituida por el *Vorbegriff zur Logik* de *Enz.* (1827 y 1830) y el sueño de escribir un entero *Sistema* se ve rebajado a la prosaica realidad de un mero Compendio para uso de los estudiantes (tampoco *Rechtsphil.* deja de ser un extenso Compendio de Derecho Político, en el que se exponen solamente sus *Grundlinien*: sus lineamientos básicos).– La primera aparición «pública» de la «defenestración» de *Pha.* se encuentra en 1816, en la *Lógica subjetiva*: el objeto de aquélla encuentra su localización lógica dentro de la «Idea del Conocer». La conciencia es –se dice allí– el concepto libre en cuanto *«Yo esente para sí»*, enfrentado aún a la *«inmediatez* del *ser»*, de modo que «lo objetual tiene aún la forma de un *ser que es en sí*. Este nivel es el objeto de la *Fenomenología del Espíritu:* una ciencia intermedia entre la ciencia del espíritu natural (el alma, objeto de la *Antropología*, F.D.) y el Espíritu en cuanto tal (la inteligencia, objeto de la *Psicología*, F.D.).» (12: 197s). Los editores avisan *ad loc.* (12: 351) de la existencia de un cuaderno de Nuremberg (no publicado en las distintas eds. de *Prop.)*, dedicado al *System der besondern Wissenschaften* (1810/11); al margen del § 65 de este apunte ha anotado Hegel la ubicación de *Phä.*, desde entonces definitiva. Pero no es posible saber la fecha exacta de esa anotación; sabemos en cambio que en el cuaderno (también conservado) de la *Enz.* propedéutica de 1812/13 no aparece aún esa articulación, por lo que ésta ha de ser posterior (además, Hegel no iba a dar a la luz pública en 1812 algo en lo que él ya no creía). El cambio (y por tanto el rechazo definitivo de *Pha.* como primera parte del Sistema) debe haberse dado en el «gran silencio» entre 1813 y 1816 (entre la aparición de la *Lógica de la esencia* y la del *Concepto)*; durante ese misterioso período, el por lo demás prolífico y activo Hegel no escribió nada (salvo cartas, claro).

· El orden seguido corresponde ya al de la futura *Enz.*, mientras que en *Phä.* VI la moralidad (moderna e individualista) seguía a la eticidad (griega). Ahora, desechado ya definitivamente el ideal griego de la *πολις* como una ilusión, el orden no será fenomenológico –y en aquel capítulo, también cronológico–, sino lógico: al derecho (universalmente abstracto) le sigue la moralidad (singularmente abstracta), para culminar en la concreta eticidad del Estado (el Individuo, implícitamente universal pero existente como particular).

[1294] El último pár. de esta «Enciclopedia filosófica», destinado a la definición de la Ciencia, muestra, junto con un explícito retorno a la Lógica del inicio, una curiosa oscilación entre la doctrina fenomenológica del Saber absoluto y el final «clásico» de *Enz.*, con su alusión a la *νοησις νοησεως* aristotélica: «La Ciencia es el conocimiento concipiente del Espíritu absoluto. En cuanto que éste es aprehendido en *forma conceptual*, todo ser ajeno queda suprimido *(aufgehoben)* en el Saber, y éste ha alcanzado la perfecta igualdad consigo mismo. El Saber es el Concepto que se tiene a sí mismo como contenido y que se concibe a sí mismo.» (§ 208; *W.* 4, 69).

[1295] Hay trad. esp., incluida en la ya cit. ed. de Ricardo Ferrara.

[1296] En su casi totalidad, el Ms. había sido ya editado por Lasson; hay tr. esp. de esta ed., a cargo de G. Rodríguez de Echandía. Aguilar. Madrid 1970.

del Prólogo de la *Fenomenología*– parecen dejar intactos al objeto de la prueba (Dios), al medio por el cual se llega a ese objeto (el mundo) y al hombre que hace la prueba.[1297] Hegel insiste en cambio en que la verdadera «prueba» implica una «elevación» (*Erhebung*; *W*. 4, 276) del hombre (*negativa:* desaparecen las penalidades del mundo, y *positiva:* ascenso a Dios a través de la gratitud) y a la vez una «degradación» del mundo, que pierde todo su encanto y hechizo –prestados de todas maneras por la fatuidad y los intereses humanos–, para volver a ser lo que él es de suyo: naturaleza «fuera de sí».[1298] En cambio, la *Religionslehre* propiamente dicha está claramente ordenada en breves parágrafos sin numerar[1299]. Se examina primero el concepto de Dios.[1300] Luego el de la reli-

[1297] En una anotación marginal queda muy claro este punto: «Se intenta probar, en el sentido habitual de Dios, a *un ser* (*Ein Sein*: un ser individual, suelto y separado; F.D.), como el que tienen las otras cosas del mundo.» (*W*. 4, 278). Por eso acusará Hegel más tarde a la refutación kantiana del argumento ontológico de *Barbarei* («barbaridad»): por comparar la existencia de Dios con la de cien táleros (al respecto, da igual que se afirme o niegue esa existencia; lo único relevante es que ella es tomada como una «cosa» más, sólo que «más alta» o en un «sentido eminente», cosa que sirve de contraseña pero que nadie sabe a ciencia cierta qué quiere decir).

[1298] Este tema, de resonancias hondamente luteranas y casi místicas (desprecio del mundo) es relevante para comprender la doctrina puramente *lógica* de la autodestrucción de lo finito, cuya comprehensión constituye *eo ipso* la verdadera infinitud. Traduzco literalmente, respetando el carácter fragmentario del Ms.: «La verdad del mundo no [es] esta inmediata aparición, no esta inmediata existencia, sino que ella es el desaparecer, el suprimirse (*sich Aufheben*) y retornar a su esencia; dentro de la naturaleza externa, dentro de la naturaleza interna del hombre. ... *Dios* [es la] esencia (*Wesen*) infinita, e.d. que la *finitud* no permanece estancada más allá como un mundo verdadero; sino que lo finito le desaparece al Espíritu como verdad, [dado] que él [el Espíritu] solo considera como lo realmente efectivo a la esencia.– Platón. Idea [lo] Suprasensible» (*W*. 4, 277). Con todo, esta última consideración no deja de resultar abstracta (como si por su parte la Esencia: Dios como Ser Supremo o *Höchstes Wesen* pudiera existir aparte y con independencia de esa caducidad y pérdida de verdad por parte del mundo). De ahí seguramente la alusión a Platón. Una nota al margen de ese texto es mucho más precisa: «*α*) Todo existente finito perece en (in con dativo: denota quietud, F.D.) *otro* existente finito; y todo existente finito surge de otro existente finito (éste es el «mal infinito»: el infinito en potencia, F.D.). *β*) Pero este movimiento es al mismo tiempo el retorno del existente *finito* a (in con acus.: denota movimiento y dirección; F.D.) su esencia. Esta esencia (este ser, diríamos en castellano aquí; F.D.) es la unidad de la existencia finita, el término medio (*Mitte*) de los extremos (o sea: de los existentes que van mutuamente pereciendo, el uno en el otro; F.D.). Lo que perece es el hecho *mismo* de ser otro (*Das Andere selbst vergeht*) Infinitud» (*ibid.*).– Por lo demás, es lamentable que ni Hegel tuviera noticia por entonces del *Freiheitsschrift* de Schelling ni éste (con mayor motivo; se trata de fragmentos manuscritos) de los esfuerzos de Hegel por pensar la relación entre Dios y la Naturaleza. Se trata sólo de una anotación al margen; pero leída desde Schelling alcanza todo su valor... para mejor entender al propio Hegel: «Realidad efectiva de Dios en (*an ihm*) él mismo – La naturaleza de las cosas mismas.» (*W*. 4, 278; el guión equivale normalmente a dos puntos; recuérdese que, en Schelling, el Fondo o *Grund* es la naturaleza... en Dios).

[1299] Tan breves y densos son que, o bien presuponen ya un prolijo conocimiento de la doctrina de Hegel, o bien pueden ser tomados como exposición ortodoxamente luterana de la religión (posiblemente el astuto y prudente Hegel quería apuntar a las dos cosas a la vez; en todo caso, es obvio que estos parágrafos debían ser comentados y explicitados con detalle en clase; no es tan obvio que fueran comprendidos más allá de lo notoriamente «sabido» por los alumnos, a saber: más allá del catecismo luterano).

[1300] En los primeros §§ se expone muy apretadamente el núcleo de la *lógica objetiva*, que ahora resumo todavía más (para su plena comprensión es conveniente acudir al apartado siguiente de este Tratado): Dios es «el *ser* en todo ser»; pero eso es una abstracción inmóvil. Dios es esencia: «negativa referencia a sí; *reflexión* que se determina a sí misma.» En cuanto que parece o brilla (*scheint*) dentro de sí, la esencia se toma en «*fundamento* de la existencia y *aparece*; se *manifiesta* como *sustancia* absoluta» (al margen, una importante anotación hegeliana, que indica lo insatisfactorio de esta concepción spinozista–schellingiana: «[lo] interior [es] lo mismo que lo exterior»; recuérdese la distinción entre «interior / exterior» e «interno / externo»: sólo la última es una relación esencial). Así, cuanto aparece –sea pensamiento o existencia– como separado de esa sustancia es «sólo un momento sin ipseidad (*selbstloses*) o un accidente de la sustancia *única*.» Por eso es ella «poder» y «necesidad». Pero (comienza ahora el retorno al Sujeto, al Sí–mismo; teológicamente hablando, paso de los atributos entitativos a los atributos operativos) en cuanto reflexión sobre ello, la sustancia se diferencia de sí misma y es la consistencia de las cosas: «*el bien absoluto*» (todavía abstracto). Toda cosa es perecedera, por estar «separada del Todo (*vom Ganzen*)»; recuérdese nuestro examen sobre «lo verdadero es el Todo», en el Pról. de *Phä*.: «Pero su consistencia es el Todo», en el que ella tiene su necesidad, y en el que se disuelve: «*absoluta justicia*». Pero, sigue Hegel, mientras siga sien-

gión en general[1301] (con breves alusiones a la religión natural y a la del arte), para pasar en fin a la «religión espiritual».[1302] El parágrafo de transición a esta última parte es capital para entender el concepto del Dios hegeliano en su relación con el hombre (o sea: el concepto *religioso* de Dios); y pocas veces ha sido expuesto con tanta claridad como aquí: «La religión espiritual, en fin, contiene la reconciliación del mundo con Dios y la exposición de éste en una figura humana, a saber: la conciencia de que *Dios no es algo ajeno al hombre, sino que en el interior de éste se da Dios a sí mismo la intuición de sí.*» (*W.* 4, 284; subr. mío). El resto se dispersa en cambio en apuntes para lo que después será el estudio de la «religión determinada» (o sea, para las concepciones precristianas). Y se concluye con la Historia Universal (una herencia jenense de la que Hegel tardará en desprenderse) y su doble interpretación: si representada aconceptualmente, sólo se verá en ella el *destino* o la *necesidad*. Si en cambio se cree que a la Historia subyace una finalidad, se tendrá: «fe en la *Providencia*» (*W.* 4, 289). Un final, éste, bien ortodoxo, pero poco lucido, que será matizado como veremos en las *Lecciones* berlinesas *sobre la Historia Universal*.

A pesar de este apretado y parco resumen, cabe esperar se haya advertido a su través la profundización de Hegel en temas para él obsesivos al menos desde Tubinga, así como el enorme esfuerzo de sistematización, el ahínco por alcanzar una presentación «clara y distinta» del ingente caudal de materiales que el filósofo venía manejando desde Jena: ahora, con más cuidado y matización que en la *celeberrima Salana*. Y sin embargo, la meticulosa ordenación y la admirable concisión se pagan[1303] o bien con un aplanamiento de la doctrina (en un loable intento didáctico por hacer comprender a adolescentes nuremburgueses algo a lo que todavía hoy seguimos dándole vueltas) o bien –al contrario– con un hermetismo casi insoportable (para sus alumnos, se supone; para nosotros, seguro). Y lo más distintivo y paradójico de la *Propedéutica* es que, en muchos casos,

---

do captado Dios como sustancia, no veremos en él sino «ciega necesidad sin finalidad ni voluntad.».– De ahí el «salto» a la *lógica subjetiva:* «Dios es Sujeto».– O sea, sin dejar de ser sustancia (recuérdese la «consigna» hegeliana: expresar lo verdadero no como sustancia, sino en el mismo respecto como sujeto): «tiene una existencia (*Existenz*) propia, libre de la accidentalidad sustancial; y en ella es él en y para sí Espíritu.» (Hegel no da aquí más explicaciones acerca de este punto crucial, despachado con harta facilidad). «Dios es el Espíritu absoluto». En este sentido, el mundo ya no es simplemente aparición suya (ésa es todavía una doctrina griega, incrustada en el cristianismo por Pablo en su Epístola a los Romanos I, 20), sino: «*Creación.* Que Dios sea Espíritu y Creador es lo que constituye su concepto fundamental.» Los últimos pasos en fin (que no dejan de recordar al último Schelling; véase el cap. final de este Tratado) son: 1) que Dios sea Creador significa que: «en (*an*) su sustancia tiene la materia como lo negativo de sí, que determina a ésta como lo exterior y que se relaciona consigo mismo como Sujeto absoluto frente a ella.» Y 2) que ese respecto puramente negativo implica a su vez una «referencia negativa (o sea: esencial; F.D.) a este su propio otro y (por ende, F.D.) la eterna reconciliación de éste consigo (o sea de la esencia –cuya naturaleza es la consistencia de lo finito y por tanto lo «otro» de Dios como Sí mismo– con el Sujeto, F.D.), la intuición de éste como de algo suyo, o sea el *amor eterno.*» Pero este amor es sólo eso: intuición. Dios debe aún ser «probado» (en un sentido experiencial y casi gustativo, ya no lógico o argumentativo) en y por la libertad del hombre. «Dios puede amar al mundo sólo en el mundo de los espíritus (recuérdese el final «schilleriano» de *Pha.*, F.D.), que por propia determinación se vuelve a él.» (*W.* 4, 280–281).

[1301] Con una espectacular anotación de Hegel, subrayada por mí: «[La religión] es una relación del hombre para con Dios; pero también en el mismo sentido de Dios para con el hombre. La existencia (*Dasein*) de Dios: *Dios tiene existencia solamente en la religión* – religión objetiva.» (*W.* 4, 282). El último inciso forma parte de la lucha enconada de Hegel contra el sentimentalismo y la religiosidad interior, «del alma». Toda verdadera religión (también pues la religión precristiana) tiene un contenido, y un contenido absoluto, expresado a nivel de representación por el *credo* de cada confesión.

[1302] Hegel ha dado múltiples nombres al Cristianismo, una vez elevado a consideración filosófica. Así, lo llama religión *manifiesta (offenbare)*, *revelada (geoffenbarte)*, *absoluta* o, como aquí: «espiritual» (para insistir obviamente en que el concepto viviente y auténtico de Dios es el de «Espíritu»).

[1303] Salvando esos destellos que hemos ido recogiendo y que saltan aquí y allá, sobre todo en las anotaciones marginales.

ambas cosas (la aparente trivialidad y el aparente hermetismo) se dan a la vez en el mismo texto, lo que no deja de ser tan «dialéctico» como desesperante.

Es evidente que, para explicarse medianamente, necesitaba Hegel muchas más hojas que las ocupadas por estos apuntes. Tantas hojas, al menos, como las que forman una de los obras más voluminosas y a la vez enjundiosas jamás escritas por un pensador:[1304] la *Ciencia de la Lógica*, a cuya redacción se dedica ahora, atareado e incansable, el medianamente feliz esposo de una dama principal y respetado Rector Magnífico del Instituto de San Gil: el viejo topo Hegel.

VI.5.3.– Pensar el pensamiento consignado al lenguaje: la *Ciencia de la Lógica*.

La primera dificultad con que nos encontramos ante esa magna obra está en su misma estructura, reflejada ya en los títulos y subtítulos: la *Ciencia de la Lógica* está dividida en *dos* partes: la *Lógica objetiva* y la *Lógica subjetiva* pero aparece en *tres* libros, cada uno de ellos dedicado a una «doctrina»: la *Doctrina del ser*[1305], la *Doctrina de la esencia*[1306] (ambas, comprendidas en la lógica objetiva) y –tras tres largos años de silencio– la *Ciencia de la lógica subjetiva o la Doctrina del Concepto*.[1307] *Grosso modo* y *mutatis mutandis* cabría pensar quizá que a la lógica objetiva le corresponde la «metafísica» (o más bien sustituye a ésta) y a la subjetiva la antigua «lógica».[1308] Pero las comparaciones no valen aquí de mucho[1309]: algunos de los temas tratados en la lógica subjetiva habrían sido considerados tradicionalmente como metafísicos (la teleología, la Idea de la vida, o del bien, etc.), mientras que la «ontológica categorial», propia de la lógica del ser, había sido ya considerada en el Curso jenense de 1804/05 como «Lógica» *tout court*. Por eso es preferible atenerse por lo pronto a la división externa (secciones y capítulos, respectivamente), tal como aparece sin más en los índices de los tres libros[1310]:

[1304] Me refiero obviamente a una obra filosófica *de verdad*; no, por caso, a un manual de historia de la filosofía, como el presente. Pues de este tipo los hay mucho más extensos, y en muchos volúmenes, aunque cueste creerlo.

[1305] Nuremberg 1812 (ed. acad.: G.W. 11; citaremos: *SL*). Ya hemos advertido que, a poco de morir Hegel, apareció una segunda edición en la famosa editorial Cotta (la misma en la que aparecerían las obras de Schelling), muy corregida y aumentada (Stuttgart y Tubinga 1832; ed. acad.: G.W. 21; citaremos: *SL²*). Para complicar aún más las cosas, al título general: *Wissenschaft der Logik* corresponde en la página opuesta el más restringido de: *System der objectiven Logik*, como si Hegel hubiera querido resaltar la neta separación interior de dos «sistemas»: el de la lógica objetiva y el de la subjetiva.– Por lo demás, *WdL* será citada exclusivamente por la ed. acad., ya que la de A. y R. Mondolfo (Solar. Buenos Aires 1976⁴) es desaliñada e incompleta, y por otra parte he terminado una trad. esp. íntegra (de próxima aparición en este mismo sello editorial), en cuyos márgenes se reproduce la paginación académica.

[1306] Nuremberg, 1813 (incluida en G.W. 11; citaremos: *WL*).

[1307] Nuremberg, 1816 (en G.W. 12; citaremos: *BL*).

[1308] De hecho, Hegel siguió impartiendo cursos bajo el nombre tradicional de «Lógica y Metafísica». Sin ir más lejos, la primera lección de Heidelberg (semestre de verano de 1817) se dictó bajo el título: *Logik und Metaphysik* (ver el *Mitschrift* de F.A. Good, ed. por K. Gloy; Meiner. Hamburgo 1992).– La primera sección de *BL* («Subjetividad») es un examen dialéctico de la lógica habitual: concepto, juicio y silogismo. Esta sección es pues *externamente* la más parecida a doctrinas tradicionales (aunque quizá internamente sea la más alejada de ellas).

[1309] Aunque cabe reconocer un remoto «aire de familia» con la división wolffiana en «metafísica general» u «ontología» (en Hegel, la lógica objetiva) y «metafísica especial» (la lógica subjetiva, sobre todo en su segunda sección: la «Doctrina de la objetividad»: una suerte de «cosmología» a la que subyace una muy extraña «teología»). Tampoco es desdeñable el parangón con la lógica trascendental kantiana de *KrV*; sólo que, como es «lógico», desaparece la «Estética» y la «Dialéctica» es interna a la entera «Analítica», constituyendo su motor. Con todas las precauciones necesarias, cabría decir entonces que *SL* corresponde a la «Deducción de las categorías», *WL* a la «Analítica de los principios», y que al menos la tercera sección de *BL* (la «Idea») toca temas expuestos por Kant en la «Doctrina trascendental del método»: una suerte de *logica major*.

[1310] En 1832, la división que sigue está precedida por los dos Prólogos a la 1ª y 2ª edición, y una Introducción.– Además, *WdL* está «tachonada» de «Notas» u «Observaciones» (*Anmerkungen*) que funcionan a modo de esco-

1) *Lógica del ser*[1311]

DETERMINIDAD (CUALIDAD)	SER ESTAR AHÍ (*Daseyn*) SER PARA SÍ
MAGNITUD (CANTIDAD)	CANTIDAD CUANTO RELACIÓN CUANTITATIVA
MEDIDA	CANTIDAD ESPECÍFICA RELACIÓN DE MASAS SUBSISTENTES[1312] DEVENIR DE LA ESENCIA

2) *Lógica de la esencia*

ESENCIA COMO REFLEXIÓN EN ELLA MISMA	APARIENCIA ESENCIALIDADES O DETERMINACIONES DE REFLEXIÓN FUNDAMENTO
APARICIÓN (*Erscheinung*)	EXISTENCIA (*Existenz*) APARICIÓN RELACIÓN ESENCIAL
REALIDAD EFECTIVA	LO ABSOLUTO[1313] REALIDAD EFECTIVA RELACIÓN ABSOLUTA

3) *Lógica del Concepto*[1314]

SUBJETIVIDAD	CONCEPTO JUICIO[1315] SILOGISMO

---

lios con un lenguaje cercano al «representativo», y que sirven normalmente de «ayudas» para precisar términos o doctrinas, o para comparar éstas con otras concepciones. Tienen por así decir una función inversa a la del «nosotros» fenomenológico: en *Pha.*, los *Wir–Stücke* eran apariciones del *λογος*, ya comprometido con el Saber, que daban continuidad a las experiencias de la conciencia vulgar; en *WdL*, en cambio, las Notas son «obsequios» del piadoso Hegel, que se rebaja a «desconectarse» algunos momentos del lenguaje dialéctico–especulativo para, utilizando el lenguaje «normal» de los estudiosos de filosofía, hacer ver a éstos que «aquello de lo que se trata» ya había sido barruntado por otros, aunque de manera esquinada y «torcida» *(schief)*. Por eso, las «Notas» son algo así como «descansillos» de la «escalera» lógica, y van desapareciendo paulatinamente según avanza *WdL* (o sea: según desaparece la «reflexión» exterior del lector y se va fundiendo con el curso de la «Cosa misma»). Por ello abundan en *SL*² (31 notas, incluyendo las tres famosas «Observaciones» dedicadas al cálculo infinitesimal, que constituyen de por sí un extenso tratado de «filosofía de las matemáticas»; cf. 21: 236–309), decrecen en *WL* (17 notas; la 3ª sec.: «Realidad efectiva», sólo tiene una, al final del cap. 1º: «Lo Absoluto»), y casi desaparecen en BL (con una sola y breve nota –casi al inicio– al «Concepto particular»; cf. 12: 43–48).

[1311] Tras el título general ubica Hegel un importante apartado introductorio: «¿Por dónde tiene que hacerse el inicio de la Ciencia?», y una «División general del ser».

[1312] En *SL*²: «Medida real».

[1313] Utilizamos en este caso el neutro «lo» porque *este* Absoluto no es por así decir «el Absoluto *verdadero*» (o sea: el «Todo», de suyo inefable, como ya hemos advertido; aunque en *WdL* se «aluda» a él como «Idea absoluta»), sino *lo* Absoluto tal como él «aparece» en el nivel de la esencia. Si queremos, el capítulo expone y critica dialécticamente la «sustancia» spinozista, como se aprecia ya en los títulos de los apartados: A. «La exhibición de lo Absoluto». B. «El *atributo* absoluto». C. «El *modo (Modus)* de lo Absoluto». (subr. mío).

[1314] Tras el título aparece un breve «Informe previo» *(Vorbericht)* seguido del índice; tras éste, un importante apartado introductorio: «Del Concepto en general», y una «División».

[1315] En el cap. dedicado al «juicio» se altera el ritmo triádico. Hegel distingue *cuatro* tipos de juicio: A. «Juicio del estar ahí» B. «Juicio de reflexión». C. «Juicio de necesidad». D. «Juicio del Concepto».– No es el único caso dentro de *WdL* (ver nota siguiente).

OBJETIVIDAD { MECANISMO
QUIMISMO
TELEOLOGÍA

IDEA { VIDA
CONOCER[1316]
IDEA ABSOLUTA.

Y bien, ahora se trata de adentrarse ordenadamente en este «Reino de las sombras», siguiendo el consejo de Aristóteles, y del propio Hegel[1317]: procederemos de lo más abstracto y general (los títulos de la obra, de las dos partes, y de los tres libros), a través de lo particular (las secciones de cada libro), hasta acceder a lo más concreto e intenso (la Idea absoluta, en la que confluyen título, partes, libros, secciones y capítulos).

VI.5.3.1.– ¿Por qué la *Lógica* es la Ciencia, y además la única «Ciencia»?

Con seguridad, ésta es la primera y única vez que en la entera historia de la filosofía se tilda a la lógica no solamente de «ciencia», sino que se afirma además que ella es la *única Ciencia (Wissenschaft)* de verdad (las otras partes del Sistema son «filosofía»: de la naturaleza, o del Espíritu; y sólo por su basamento lógico merecen ser llamadas «ciencias filosóficas»).[1318] Tradicionalmente ha sido considerada la lógica como *organon*, o sea

---

[1316] Este capítulo es el menos «regular» de *WdL*. Está dividido en *dos* apartados: A. «La Idea de lo verdadero» (¡no lo verdadero en cuanto tal, sino sólo su «idea»!), subdividida en dos puntos: a. «El conocer analítico» y b. «El conocer sintético»; y B. «La Idea del bien» (sin subdivisiones). Es como si *WdL* se fuera «aguzando» al acercarse a la conclusión; en efecto, el cap. siguiente (y último de *BL*): «La Idea absoluta», no presenta ya divisiones.

[1317] Toda presentación rigurosa está, para Hegel, expuesta en y como un silogismo (el cual, como veremos, no es un armazón externo a lo tratado: ¡las «cosas» mismas son, en su verdad, un «silogismo»!). Y la figura principal de éste es: A – B – E (universalidad – particularidad – singularidad).

[1318] Ya hemos visto que, en períodos anteriores, tendía Hegel a llamar «Ciencia» –con demasiada generosidad– a las diferentes disciplinas filosóficas, empezando por la «Ciencia de la experiencia de la conciencia». La distinción actual, según la cual la lógica es ciencia, y sólo la Lógica es la Ciencia, tiene raíces profundas que han ido madurando paulatinamente en Hegel: ningún saber que trate de un objeto particular puede ser de verdad «Ciencia» porque, en esos «saberes», no sólo el «significado» es considerado como externo al «referente» (tal es el caso del lenguaje «representativo», con el que operan las llamadas «ciencias particulares», estancadas en el nivel del entendimiento; un lenguaje y un nivel que en la filosofía hegeliana está explícitamente superado y asumido: *aufgehoben)*, sino que tampoco el «sujeto» (el conocimiento, si queremos; no Dios, ni el hombre, ni el «yo»: ya nos advirtió Hegel al final de *Pha*. que no nos hiciéramos ilusiones sobre nuestra individualidad) llega nunca a identificarse plenamente con su «objeto» (en términos escolásticos: el «objeto formal» *a quo* no coincide con el «objeto material» *quod)*. Dicho breve y abruptamente: en Hegel, ciertamente, la realidad conocida es igual al conocimiento de la realidad (eso es lo menos que, según su concepción, puede decirse de una verdadera filosofía, aunque no haya en rigor una filosofía *verdadera*: ¡ni siquiera la propia!). O dicho de otro modo, célebre: «Lo que es racional, es realmente efectivo; y lo que es realmente efectivo, es racional.» *(Rechtsphil. W.* 7, 24). ¡Pero adviértase que se trata en ambos casos de neutros adjetivos sustantivados! ¡Hegel no dice que la Razón *sea* la Realidad efectiva! (En términos lógicos: el Concepto no es sin más la Esencia, sino la *verdad* de ésta, oculta para ella misma). O más llanamente, en el lenguaje de la representación: ¡Hegel no dice que Dios sea el Mundo! (lo que dice es más bien que el *ser* de «Dios» consiste en el *no–ser* del «Mundo»). A Hegel se le puede acusar de cualquier cosa, menos de *panteísta*. Hablando positivamente, una disciplina puede ser considerada como Ciencia si y sólo si es *autorreferencial*. Y eso lo cumple únicamente la *Lógica*: ¡pero no su exposición escrita, u oral!; ya sabemos que todo cuanto se diga puede ser «de verdad» pero que no puede ser la Verdad; la *Ciencia de la Lógica* se expone –y nunca mejor dicho– en el libro así titulado, ¡pero no se identifica con él! ¿Dónde está entonces la Ciencia? En el mejor de los casos, y siempre puntualmente, en la vívida comprensión del lector o intérprete, y no en las palabras de Hegel. Y es que, para ser absolutamente autorreferencial, «científica», la *Lógica* ha de ser considerada no sólo como el Pensar (un acto subjetivo) del Pensamiento (un «hecho» objetivo), ni como el Pensamiento del Pensamiento (así es como ella se presenta, objetivamente y de «cuerpo presente», en el libro *WdL)*. Pero tampoco puede ser vista como la misteriosa *νοησις νοησεως* que *es* el dios aristotélico: un subjetivo Pensar del Pensar que, por ende, no piensa *nada*. Eso lo sería a lo sumo el Saber absoluto, que efectivamente sólo sabe que no sabe nada, pues él es puro Saber, no la Sabiduría. La *Lógica verdadera*, esa Ciencia que

como instrumento formal y preparación para la ciencia, mas no como una ciencia propiamente dicha (*epistéme*)[1319], sino como una *téchne* o un *ars*[1320]: una suerte de «técnica de la mente», captada ésta indirectamente en una *intentio obliqua* y reflexiva, ya que es notorio (Hegel diría: *bekannt*, y por eso no *erkannt*: no conocido) que el conocimiento humano está primariamente dirigido «hacia fuera».[1321] Ciertamente, Kant daría pasos

---

no puede ser escrita pero que está *inscrita* en las páginas de *WdL* y que un lector ideal debería *intuir* cuando acaba la lectura de la obra, habría de ser algo así como (y perdón por lo bárbaro de la expresión): «Pensar-el-Pensamiento del Pensamiento-de-Pensar». Cosa parecida entrevio Fichte. Pero, fiel al planteamiento trascendental, se limitó a enunciar y desarrollar la paradoja contenida en el término *Thathandlung* («acción-de-hecho»). Y por eso no escribió una *Ciencia de la Lógica*, sino muchas versiones de la *Doctrina de la Ciencia*. Schelling, por su parte (de creer a Hegel), «saltó» directamente con su *intuición intelectual* a la «Ciencia», y desde ese presupuesto inefable (el «Punto de Indiferencia») pensó que podía descender luego con seguridad a las particularidades – Ahora bien, después de todo esto, hay que afirmar que la *Lógica* paga bien caro su estatuto exclusivo de ser la Ciencia: pues ella se mueve entre abstracciones (incluso la Idea no es sino la suprema *concreción* de la abstracción del ser). Para dejarlo en lo posible claro: el «ser» no es (o bien: lo que él «es» de hecho es... nada). El «estar ahí» no está ahí. La «existencia» no existe. La «identidad» no es una cosa idéntica (no «hay» cosas idénticas). La «realidad efectiva» no es una realidad efectiva. El «Yo» no soy yo. Y la «Idea» no es una idea (y menos, la idea que nosotros nos hacemos de Dios; la Idea es la clara expresión lógica del confuso nombre «Dios»). Todo esto son trivialidades (tautologías negativas, reductibles a la huera verdad de que la *Lógica* no es una «cosa», sino la Ciencia), pero necesarias a la vista de tantas interpretaciones al uso, que despachan de un plumazo a Hegel por ser un «idealista absoluto». Ahora bien (y éste es el punto decisivo para «entrar» en Hegel y poder criticarlo luego si es preciso): si lo entrecomillado denota «nociones» que no se adecúan con su «referente» (lo no entrecomillado), sino que sólo lo hacen entre sí, remitiendo unas a otras *coherentemente*, ello no significa que la *Lógica* no dé más de sí. ¡Es la llamada «realidad» –la «naturaleza» o el «mundo», como un conjunto de referentes o «cosas»– la que no da literalmente de *sí*, la que no es «Sí mismo»! ¡Pretender que Hegel haya dicho que el «ser» *es* (o cualquiera de los demás ejemplos) significa seguir preso del lenguaje de la representación, que separa «significado» y «referente», mundo interior (pensamiento o lenguaje, o sentimiento, o lo que sea) y mundo exterior! Pero la Verdad no es ni deja de ser el Mundo: la Verdad es *del* Mundo y «se da» en él; y el Mundo es *para* la Verdad y «está» en ella. Hablar de Verdad «suelta» o aparte del Mundo (o al contrario: creer que el Mundo, bien mirado, es ya la Verdad) tiene para Hegel tan poco sentido como quienes afirman que Dios es el Mundo (o más «técnicamente»: que es inmanente al Mundo), o, al contrario, que Dios no es el Mundo (o sea: que es trascendente al Mundo). Tanto da lo uno como lo otro; se trata de una «querella de familia»: de la «familia» del «sentimiento inmediato» o del «entendimiento representador», presos ambos de una identidad rígida y absoluta o de una no menos fija diferencia absoluta.– Después de tanta explicación, sólo cabe aducir un hecho, evidente: si Hegel hubiera pensado que la Ciencia es algo así como la «realidad efectiva» o el «Mundo» no se habría tomado la molestia de escribir, antes, *Pha.*; y después, *PhN* y *PhG*. ¡Con *WdL* le habría bastado! Significativamente, eso es lo que le «reprochará» Schelling (a fin de que «su Hegel» cuadre con Hegel, pudiendo así vapulearlo a placer por haberse «olvidado» del Existente): ¡que haya seguido escribiendo, en lugar de detenerse en la *WdL*!

[1319] Cf. Aristóteles, *Anal. prior.* I, 1; 24a10. La lógica es una investigación (σκεψις) que trata de la demostración y sus elementos, pero que no es a su vez demostrable, y por ende no es ciencia. Además, sus elementos no son «entes» sino abstracciones, puras relaciones de orden: no es p.e. lo mismo el conocimiento de los principios del silogismo (objeto de la «filosofía primera») que el de su forma (objeto de los «Analíticos»). Cf. *Metaph.* IV, 3; 1005b3 s.

[1320] Los estoicos, primeros en utilizar el término «lógica», lo entendieron como la cualificación de un arte determinado: λογικη τεχνη. Santo Tomás fijaría este sentido: «Logica non est pars principalis scientiae speculativae: sed reducitur ad eam ut adminiculum sive ut instrumentum ejus.» (*In Expositione super Boetium de Trinitate* q.5, 1, 2m). De todas formas, el Santo no es tan riguroso en su terminología como sería de desear y utiliza *scientia* en el sentido lato de «disciplina» justamente cuando está definiendo a la lógica como *ars*. Ver la *Expos. in Ar. lib. Post. Analyticorum. Proemium.* n. 1: «ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis»; n. 2: «Et haec ars est *Logica*, idest rationalis scientia; n. 3: «Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.»

[1321] Santo Tomás, *Quaest. disp. de anima*, q.un., a.3, 4m: «Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.» Hegel, por lo demás, no negaría en principio esta concepción, reflejada en *Pha.* como paso de la conciencia a la autoconciencia. Lo que niega es que el «objeto» quede entonces abandonado –incólume e intacto antes y después– y que en la *cognitio sui ipsius* (e.d. en el conocimiento del «Sí mismo») se entregue una pura forma abstracta (perteneciente a un «yo-sustancia» al que también le daría igual conocer o no, conocer una cosa o conocerse a sí mismo); en esa experiencia se entrega en cambio algo más «conforme a verdad».

decisivos en la dirección hegeliana, al distinguir entre lógica formal (cf. *KrV* B XXIII) y lógica trascendental. Sin embargo (y dejando aparte el confundente lenguaje «psicologista» y de «facultades» usado por Kant), ya sabemos que esa lógica (correspondiente al uso espontáneo de la razón, *sensu lato)* precisa de la intuición para que alcance validez objetiva la construcción o exposición *(Darstellung)* de las determinaciones. No es necesario insistir en que la *Estética* y la *Lógica* constituyen las dos partes elementales del conocimiento; pero éste se expone como *Crítica de la razón pura* (entendiendo por tal: que hace abstracción de un contenido sensible), no como *Sistema de la razón pura* (entendiendo por tal: que se da a sí misma su propio contenido, ya que la vacía intuición inicial en que desemboca el Saber re–flexiona sobre sus presupuestos para formarla y conformarla).[1322] Fichte, en fin, será quien más se acerque a la concepción hegeliana, al hacer coincidir en la Doctrina de la ciencia la forma del pensar con *su* contenido.[1323] Y sin embargo, esa coincidencia, expresada en la «acción–de–hecho» *(Thathandlung)*, exige un «choque» o impulso originario (*Anstoss:* algo así como la «X» kantiana) que sirva de obstáculo y a la vez de estímulo a la espontaneidad del «Yo».[1324] De manera que en Fichte sigue dándose un doble hiato: entre la Doctrina de la ciencia y la lógica formal por un lado; y entre el «Yo» y el «choque» de «X» –que lo afecta y «despierta»– por otro. El primer miembro fundamenta y da validez y sentido al segundo, ciertamente: pero lo hace como «desde fuera», mediante una aplicación o *Anwendung* (por usar el término usual en Kant, y denostado por Hegel). Sin embargo, fue Fichte el primero que se atrevió a exigir la conversión de la filosofía en Ciencia, y en identificar a ésta con un Todo íntegro de conocimientos *(Ganzes)*.[1325]

Estas aproximaciones históricas no deben entenderse como una mera ayuda didáctica o un ascendente hilo conductor que nos lleva a través de tanteos hasta la «verdad» de Hegel. Éste se halla convencido –una convicción tan seductora como difícil de probar en detalle– de que el curso lógico se desarrolla paralelamente al progresivo descubrimiento histórico–filosófico de las determinaciones lógicas y su entrelazamiento, de modo

[1322] Kant se acercó a esta «intuición interna» o *autoafección*, al considerar al tiempo como «forma del sentido interno» (*KrV* B 153). Y literalmente en A 33/B 49: «El tiempo... en cuanto la forma del sentido interno, esto es, de la intuición de nosotros mismos *(des Anschauens unseres selbst)*.» Hegel argüiría que la forma de una intuición interna no es a su vez una intuición, sino la expresión lógica y reflexiva de y sobre ésta: el *devenir*, y no el tiempo.

[1323] *Gehalt:* «contenido genuino»; no *Inhalt:* «contenido» en general, con aparente independencia de la forma. Ver *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* § 6: «la lógica debe dar a toda ciencia posible mera y simplemente la forma; en cambio, la Doctrina de la ciencia debe dar no sólo la fonna, sino también el contenido genuino.» (*W.* I, 66). Este *Gehalt* (como si dijéramos: lo *ob–tenido* por un proceder formal; por eso significa el término, también: «sueldo, salario») proporciona a su vez los principios de las ciencias particulares, de un modo *inseparable* de la forma de éstas: «ella misma (la Doctrina de la ciencia, F.D.) ha de instaurar para todas las otras ciencias no sólo principios y, por su medio, su interno contenido genuino (aquello que ellas tienen de ley y valor, F.D.), sino también la forma y, por su medio, la posibilidad de combinar múltiples proposiciones en ellas. Por tanto, ha de tener esa forma en sí misma, y fundamentarla por sí misma.» (§ 2; I, 49).

[1324] «El Yo debe estar en tal relación con un cierto X –el cual, en cuanto tal, ha de ser necesariamente un No Yo– que sólo por el [hecho de] no estar puesto el otro deba ser puesto él, y viceversa.» (*Grundlage*; *W.* I, 188).

[1325] *Ueber den Begriff*... § 1 (*W.* I, 38): «La filosofía es *una ciencia*». Es más, Fichte reconoce que el concepto de «ciencia» no se limita a la fonna sistemática (conexión de todas sus proposiciones en un único principio, como pedía Kant en la *Arquitectónica* de *KrV*). Además: «Una ciencia debe ser Una, un Todo.» (I, 40). Pero, preso del ideal *deductivo*, entiende que esa unificación, latente en toda ciencia y debida a un primer principio *suyo*, descansa en una Ciencia suprema cuyo primer principio es incondicionado en su *certeza* y en su *contenido genuino*, de manera tal que sea posible *«inferir de él, de una manera determinada, la certeza de las otras proposiciones* » (, 43); esa Ciencia sería entonces: *«la ciencia de la ciencia en general.»* *(ibid.)*. Se aprecia muy bien la impronta *cartesiana* de esta concepción: las demás ciencias se relacionan con la «Ciencia de la ciencia» sólo en cuanto a su *certeza*, dejando intocado su contenido

que la historia de la filosofía (y de las ciencias) sería algo así como la «aparición» (*Erscheinung*) de la «esencia» lógica. Ciertamente, esas determinaciones deben considerarse *en sí*, implícitamente, como atemporales (no intemporales, según hemos ya señalado). Pero sólo se hacen explícitas en el tiempo.[1326] Por eso señala Hegel (y la analogía no es casual) que, al igual que para aprender el propio idioma es conveniente estar familiarizado con otras lenguas, así también la persona que ha entrado en estrecho contacto con las ciencias particulares (y *a fortiori*, con las concepciones filosóficas que las soportan y dan sentido) podrá entender con mayor facilidad la *Lógica* que quien se acerque sin otros conocimientos –digamos, libre de prejuicios– a ella.[1327] La Ciencia de la Lógica vive de la *negación determinada* de las ciencias particulares, las cuales, a su vez, no se limitan a descansar en el lenguaje cotidiano (como si éste fuera una base inerte, inmóvil), sino que lo modifican y depuran en profundidad (convierten, diríamos, su contenido en «valor de ley»: *Gehalt*). Nada más «lógico» pues que los términos básicos de las ciencias –dialécticamente contrastados y elevados a unidad– reaparezcan en el curso lógico. Bastaría echar una ojeada superficial a la *Ciencia de la Lógica* para darse cuenta de que ella es el *estado de la ciecia* (y no sólo de ella, sino también de la *praxis*).[1328]

De ahí lo inane de la crítica que acusa a Hegel de haberlo sacado todo del concepto. Si por tal se quiere dar a entender lo que Hegel llama «el Concepto», no hay objeción alguna. Eso es lo que explícitamente defiende Hegel. Pero mediante ese término –dejado sin definición ni aclaración– se pretende hacer un guiño al cómplice lector: ya se sabe que «concepto» es lo que sale «de la cabeza», etc. (naturalmente, el crítico no explica qué quiere decir exactamente con eso). Ahora bien, y para empezar: Hegel extrae todo del Concepto, de forma pura, sólo en la *Ciencia de la Lógica*.[1329] Pero si puede hacer tal cosa es porque el elemento del Concepto (que Hegel llama: *das Logische*, «lo Lógico») es la abstracción *determinada* de todos los ámbitos del saber (no en sus peculiaridades, sino en sus leyes y principios) constituidos en una determinada época (el *presente*), enraizados en un pueblo histórico en estrecha conexión con otros y con el pasado común (la Historia Universal), y expresados en un lenguaje evolucionado y cultivado. Y a la inversa. podemos hablar de ámbito científico, de época, de pueblo, de Historia y de lenguaje porque hemos articulado esta totalidad (*Totalitat*) de sentido en un Todo (*Ganzes*) de

---

Se trata de una especie de regla hermenéutica de *retroducción*: el investigador lógico ha de proceder *como si* en todo momento se hubiera pensado de acuerdo a las determinaciones contenidas en *WdL*; aunque de hecho éstas hayan aparecido en el tiempo, no podrían ser ordenadas sistemática y metódicamente sin la presuposición de que, dándose *en* el tiempo, no son un producto *del* tiempo (sustituyase «tiempo» por «experiencia», y se apreciará hasta qué punto sigue fiel Hegel al planteamiento kantiano). Y ello porque, aunque surgen en el tiempo, lo explican y *condensan*: por eso es el pensamiento el «pasado» del tiempo: el tiempo como íntegramente pasado, remansado... hasta ahora. Hegel intenta así escapar a la vez del relativismo o historicismo y del deductivismo atemporal.

WdL 11: 28: «Sólo a partir del profundo conocimiento (*Kenntniss*) de otras ciencias se eleva para el espíritu subjetivo lo Lógico, y no sólo como algo abstractamente universal, sino como lo universal que engloba dentro de sí la riqueza de lo particular.»

Uno de los más fáciles criterios para identificar una determinación lógica consiste en probar si ella es aplicable tanto al ámbito de las ciencias naturales como a la política o la religión. Aparte de los habituales términos lógicos u ontológicos, repárese en nociones como «mecanismo» (la maquinaria del Estado *no* es una metáfora tomada de la mecánica; muy bien podría defenderse lo contrario, p.e. en Hobbes), «finalidad» (tan finalístico es un sistema algebraico como el culto religioso, p.e), «vida» (de nuevo: la vida del Espíritu *no* es una metáfora tomada del *analogatum princeps* de la vida animal), «bien» (no es ningún mero símil hablar de la «bondad» de un teorema matemático, si éste es *bien* entendido), etc.

Pha. implica un objeto concreto: la conciencia común, que ha de ser socráticamente educada, para que saque a la luz, para que sepa y haga la experiencia de eso que la constituye esencialmente; y la filosofía real (*PhN* y *PhG*) presupone tanto el elemento lógico como el contenido de las ciencias de la naturaleza y de la acción práctica y espiritual.

verdad. De ahí la paradójica *intemporalidad móvil* de la lógica: el método se va robusteciendo y estrechando, refinándose cada vez más, según se suceden conocimientos y acontecimientos sociopolíticos y religiosos. La *Lógica* es una abstracción que rezuma vida.[1110]

Pero en fin, ¿qué significa «Ciencia»? Reinhold, Fichte y Bardili habían insistido en la necesidad de hallar para cada ciencia un Primer Principio del cual, por riguroso análisis, pudieran deducirse todas las consecuencias (tal el tradicional *ordo exponendi*, sistemático). Ahora bien, mientras que las ciencias (particulares) exigen un contenido concreto, mientras que su forma adquiere solidez y certeza sólo a través de una ciencia suprema, el Primer Principio de ésta no ha de ser sólo formal, sino que ha de estar dotado de un «valor de ley» o *Gehalt* que él mismo, en su desarrollo, va descubriendo *(ordo inveniendi)*. Hegel acepta esta idea; más aún, la toma en su radical alteridad. Es el Principio mismo el que ha de convertirse en Ciencia, por análisis retroductivo y cuestionamiento de los presupuestos en él implícitos: en ello consiste justamente la *dialéctica*. Por eso, y contra los autores antes mencionados, sólo al inicio es el Principio tal. El no permanece inmutable, en cabeza, dirigiendo desde arriba todo el movimiento. Al contrario, se entrega a él, de manera que el análisis de las nociones en él implícitas *(an sich)* supone a la vez la síntesis de su propia noción, al pronto vacía: pura intuición. Así, el Principio se va haciendo resultado de sí mismo (y del «Sí mismo») hasta que al final retorna exhaustivamente sobre sí, fundamentando, *dando razón* de sí en cuanto presupuesto ahora, por fin, absolutamente *puesto* o asentado.

Sólo que, si esto es así, entonces la Ciencia, sin dejar en ningún momento de ser «lógica», ciencia del pensar en cuanto tal, es a la vez y en el mismo sentido «metafísica», o sea: la ciencia de los principios objetivos del ser. De manera que los «materiales» de la Ciencia son los ya acumulados en el cuerpo del saber de la época. Pero, como ocurre en todo conocer (aun el más bajo), la reflexión y especulación sobre ellos no los deja incólumes (ni a ellos, ni al cognoscente), sino que saca por vez primera a la luz la verdad del Todo de su articulación y trabazón; o sin más adjetivos: la *Verdad simpliciter*.[1111] Hegel reconoce al respecto que de hecho: «la filosofía crítica convirtió ya a la *metafísica* en *lógica*» *(WdL* 11: 22).[1112] Y sin embargo, siguió otorgando una significación puramente

---

[1110] La mayoría de las incomprensiones que suscita *WdL* son debidas justamente a que uno se acerca a ella «sin prejuicios», como si fuera a leer una novela. Claro está: cuando empiezan a saltar entonces términos como «afinidad electiva», «línea nodal», «juicio apodíctico» o «quimismo», el lector piensa entonces que eso es un galimatías. Debería probar más bien a familiarizarse con el estado de las ciencias y de la política (incluso en el presente, aunque sería más conveniente, como es natural, poseer conocimientos de la historia de la ciencia, la política, la religión y la filosofía de la época), y vería hasta qué punto esa contextualización permite por lo menos el «entendimiento» de la obra. Con toda razón se queja Hegel de que hasta el zapatero impide opinar sobre la confección de un zapato a aquél que, sin embargo, tiene la horma de éste en su propio pie, y sin embargo todo el mundo cree tener derecho a decir lo que «él piensa» en y de la filosofía y a entender de un vistazo lo que a profundos pensadores ha costado años entrever trabajosamente. De lo contrario, se irrita o se chancea. (cf. *Enz.* § 5, A).

[1111] *Enz.* § 9, A. (*W.* 8, 53): «La lógica especulativa contiene a la lógica y la metafísica precedentes y conserva las mismas nociones *(Gedankenformen)*, leyes y objetos, pero configurándolos ulteriormente y reformulándolos a la vez con categorías ulteriores.» Puede decirse analógicamente que las categorías tradicionales de la lógica y la metafísica son a las nuevas determinaciones lógico–especulativas como las figuras de la conciencia a los momentos fenomenológicos del Espíritu.

[1112] La afirmación hegeliana es correcta siempre que por «metafísica» entendamos *ontología*, sustituida en Kant, en efecto, explícitamente por la «Analítica» (cf. *KrV* A 247/B 303), o sea por la parte de la lógica trascendental que entrega y explicita el concepto de la verdad. Es evidente en cambio que Kant rechaza la *metaphysica specialis* wolffiana, aunque no menos evidente es que acepta una «metafísica» (de la naturaleza y de las costumbres), pero al precio de *aplicar* las categorías y principios de la lógica a un «material» externo; respectivamente: la libertad y la materia. Como sabemos, los postkantianos arguyeron con razón que ese «material» no era tan externo como Kant pretendía, ya que la libertad es la mismísima razón pura *in actu exercito* y la

subjetiva a las determinaciones del pensar, de modo que, por miedo a asimilar un objeto que constituía sin embargo la propia esencia de esas determinaciones, dejó «como resto y como un más allá una cosa en sí, un impulso inicial infinito (obvia alusión a Fichte, F.D.).» *(ibid.)*. Por eso, sólo en la «lógica especulativa» coinciden al final, sin resto, contenido y forma. ¡Pero sólo al final! Es justamente la escisión inicial entre un contenido que aparece como absolutamente extensivo a todo (el *ser)* y una forma que aparece como absolutamente vacía (la *intuición* misma del ser como... nada) lo que pone en marcha todo este «viaje de descubrimiento», esta *experiencia* que el Saber hace consigo mismo.[131] Ahora bien, esa íntima fusión no deja de ser abstracta: lo que para la Idea –el punto culminante, indivisible, de la lógica– es ya en sí y para sí constituye solamente el basamento, el *en sí (an sich)* de la naturaleza; y el conocimiento de la necesidad lógica del proceso natural (no hay por definición una necesidad *de* la naturaleza, propia y exclusiva de ella) será a su vez el *en sí* del Espíritu.

---

materia puede «construirse» de acuerdo a un juego de *fuerzas* (atracción y repulsión) que el propio Kant había contado entre los *predicables*, los cuales eran funciones intercategoriales de enlace. El «glotón» Hegel engullirá todo este proceso: la «Estética» es subsumida en la «Lógica» al mostrar –con la inapreciable ayuda de la *intuición intelectual* de Fichte y Schelling– que el inicio está ya implícitamente contenido en la noción del Concepto, y le sirve pues de *intuición formal* (como exigía el propio Kant para la *Darstellung* o construcción de conceptos) y «plataforma de lanzamiento» hacia sí mismo. Y la «metafísica general» es a su vez considerada como *base* y *contenido*, o sea (escolásticamente hablando): como el «objeto material» de la Ciencia (la *lógica objetiva)* en la cual se reconoce el «objeto formal» como sujeto (la *lógica subjetiva)*, tomando de este modo el «Sí mismo» entera posesión de sí. Ahora bien, ese «objeto formal» *a quo* es a su vez la *verdad* (reformulada en términos lógicos) de la vieja «metafísica especial». No hace falta mucha penetración para darse cuenta cómo –en la lógica subjetiva o del Concepto– convierte Hegel en funciones de unificación y cierre sistemático las tres Ideas de la razón pura: «Alma» (en Hegel: «Subjetividad»), «Mundo» («Objetividad») y «Dios» («Idea absoluta»).

[131] De todas formas, en *WdL* –en cuanto Ciencia– queda salvada desde luego toda escisión *externa*, pues el contenido se va dando forma a sí mismo reflexionando sobre sus propias contradicciones iniciales. En el *libro WdL*, en cambio (según hemos insistido ya en varias ocasiones), es en definitiva insalvable la escisión entre la *Darstellung* (o «construcción») que en esa obra se expone y lo que Hegel llama (con un término habitual, pero bien difícil de verter en español) el *Vortrag*, o sea: la exposición escrita u oral, hecha por un individuo (el hombre Hegel) y recibida por otros. Dos semanas antes de morir, al final del Prólogo a *SL*², se hace en efecto Hegel eco de la leyenda según la cual Platón habría reelaborado el *Vortrag* de su *Πολιτεία* «siete veces». Ahora en cambio, y tratándose de una obra propia del mundo moderno, que por ende tiene que elaborar «un principio más profundo (el del Cristianismo, F.D.), un objeto más difícil (el Espíritu, F.D.) y un material más rico» (la expansión en el mundo –y como mundo– de las obras del Espíritu, en el múltiple respecto tecnocientífico, sociopolítico y religioso, F.D.), piensa Hegel que *WdL* habría de haber sido reescrita «setenta veces siete» y se lamenta de no haber podido hacerlo: «por la necesidad exterior y por la irremediable dispersión ocasionada por la magnitud y las muchas facetas de los intereses de la época» (*WdL* 21: 20). De todas formas, estas excusas «externas» pretenden disimular una *aporía* de principio, a saber: que, en comparación con la certeza sensible –de la que da cuenta y a la que «asume»–, el lenguaje es «más de verdad» *(das wahrhaftere; Phä.* 9: 65); pero, lógicamente hablando, el lenguaje es radicalmente incapaz de expresar la Verdad (a lo sumo, prepara para la intuición final de ésta). Prueba de ello es la localización *lógica* del lenguaje en el *quimismo* (un buen ejemplo por lo demás del criterio antes aducido: un término tomado de las ciencias de la naturaleza, al ser *redefinido* lógicamente, sirve para fundamentar tanto fenómenos naturales como espirituales). En efecto, en el *quimismo* (segundo momento de la «Objetividad») se da ya la *comunicación* entre extremos enfrentados; pero esta «*comunidad*» *(Gemeinschaft)* sigue siendo externa a ambos: «Dado que la diferencia real pertenece a los extremos (pensemos en una combinación química, p.e.; F.D.), el término medio *(Mitte)* no es entonces sino la neutralidad abstracta, la posibilidad real de aquéllos.» Y a continuación pasa Hegel a señalar la ubicación de ese *medium* o elemento en los dos ámbitos de la filosofía real: «en lo corpóreo es el *agua* quien ejerce la función de este medio; en lo espiritual... el *signo* en general y, con mayor precisión, el *lenguaje*.» *(WdL* 12: 150). Más alta que el lenguaje está la Vida (en lo espiritual: la vida del Estado y de la *Gemeinde* cristiana); y más altos que la Vida están el Conocer y la Idea (en lo espiritual: el conocimiento filosófico dialéctico y el científico especulativo). Y sin embargo, ¡todo ello ha de ser expresado en el lenguaje! Esta contradicción es pues insalvable (adviértase por último que si quisiéramos paliarla sometiendo al lenguaje lógico-especulativo a *formalización* lógico-matemática, como a veces se ha intentado hacer con *WdL*, el remedio sería peor que esta incurable enfermedad, pues ello supondría para Hegel un regreso a relaciones cuantitativas y, a lo sumo, de orden y medida, propias de *SL*; en el sentido literal del término griego, eso sería una *καταστροφή*).

Esta necesidad absoluta de *complemento* de la Lógica por parte de la Filosofía es lo que llevó a Hegel a formular un aserto, peligroso si es tomado abstractamente y aun al pie de la letra (o sea, fuera de contexto). Hegel se expresa primero al respecto de un modo claro y estricto[1334]: «Este pensar objetivo es pues el contenido de la ciencia pura. Por consiguiente, ésta es tan escasamente formal ... que su contenido es más bien lo único verdadero absoluto o, si se quisiera servir uno aún de la palabra materia, es la materia de verdad... esta materia es más bien el pensamiento puro, y con ello la forma absoluta misma. Según esto, la lógica ha de ser captada como el Sistema de la razón pura (¡ya no como una mera Crítica! F.D.), como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma». Hegel escribe ahora un punto y coma e introduce la frase, tan célebre como mal entendida (a pesar de hacerla preceder explícita y cautamente por la indicación de que se trata de un símil): «cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.» (*WdL* 11: 21). Nosotros, tras todo lo aducido, apenas necesitamos molestarnos en explicar lo que ya sabemos. Para disipar a pesar de todo las dudas diremos, primero, que en palabras del propio Hegel: «puede ser conveniente evitar el nombre: *Dios*, porque esta palabra no es de inmediato al mismo tiempo concepto, sino nombre propio, fija quietud del sujeto subyacente» (*Pha.* 9: 46)[1335]; que por la voz «exposición» (*Darstellung*) hay que entender una meridiana alusión al problema kantiano de construcción de conceptos en una intuición, que Hegel cree poder resolver con su Lógica; que en todo caso «esencia» designa un estadio intermedio del curso de la Ciencia, y no desde luego su final y culminación; que «eterna» ha de entenderse aquí como «atemporal» y no como «intemporal» y mucho menos como «previa al tiempo» (lo cual es una *contradictio in terminis* resuelta justamente por la dialéctica) y que, por ende, no ha de ser entendido ese «antes» en sentido cronológico sino ontológico, como el *an sich* de la realidad; que el término «creación» vierte *Erschaffung* y no *Erschöpfung*[1336]; que pocas líneas más adelante critica Hegel *expressis verbis* el *chorismós* pseudoplatónico[1337]; y en fin, que la denostada e «idealista» frase se da en la «Introducción» y no dentro del curso lógico, el cual prescinde por fortuna de símiles y comparaciones.

Según vamos viendo, pues, lejos de ser la Ciencia un sistema aislado de la «naturaleza» (o mejor: de lo que las ciencias dicen de ésta) y del «espíritu finito» (los hombres y sus obras, encarnadas en instituciones), al modo de un Reino aislado que se cerniera sobre esos ámbitos reales como el espíritu sobre las aguas, la Ciencia vive y bebe

[1334] Y es un hecho que, por descuido o malicia, esta primera parte del texto no es citada habitualmente; se conoce que no es suficientemente «espectacular».

[1335] Es el famoso pasaje del Prólogo en el que denuncia Hegel la incapacidad del entendimiento representativo para captar lo especulativo de sus propias proposiciones.

[1336] *Erschaffung* (de *erschaffen* y *schaffen*: «hacer, lograr») corresponde con bastante exactitud al griego *ποιησις*: hacer o conformar algo con un material dado (en el caso de la «filosofía real»: con el conocimiento epocal del estado de las ciencias y del momento histórico y «espiritual»). *Erschöpfung* en cambio (una expresión para la cual no hay equivalente estricto en griego, como es natural) corresponde a la creación en el sentido cristiano: *creatio ex nihilo*. El tantas veces citado Diccionario etimológico DUDEN advierte expresamente que *schöpfen* (lit.: «vaciar un líquido») «apenas *(kaum)* puede ser identificado con... "erschaffen", sino que pertenece más bien como antiguo abl. a –> *Schaff* en su significado "Schöpgefass".» (p. 620, *sub voce*). *Schöpgefäss* es la vasija para contener o vaciar un líquido. De ahí sólo hay un paso para entender figuradamente que la «vasija» del mundo es a su vez algo vacío, lleno por la acción creadora.

[1337] *WdL* 11: 21: «Hay que abandonar también, por ejemplo, la extraña manera de captar las ideas platónicas que están en el pensar de Dios, a saber: como si fueran cosas existentes, pero en otro mundo o región, fuera de la cual se encontrase el mundo de la realidad efectiva con una sustancialidad distinta de aquellas ideas.»

por así decir de esas aguas.[1338] Si llamamos entonces, con Hegel: «lo Lógico» *(das Logische)*[1339] al elemento en que se mueven y «son» las determinaciones,[1340] cabe decir que: «lo Lógico tiene según esto tres respectos: 1. el abstracto, o propio del entendimiento *(verstandige)*, 2. el dialéctico o negativamente racional, 3. el especulativo o positivamente racional.»[1341] Esta división de respectos corre por la entera *Lógica*, sin limitarse a un libro determinado: 1) la presentación de los temas y los términos usados corresponden al acervo cultural de la lógica y la ontología de la época (son por así decir el *definiendum*, aunque su «definición» implicará su transformación); 2) el momento negativo, dialéctico, corresponde a la «experiencia» que las determinaciones hacen sobre su propio significado, según ha sido éste fijado por el entendimiento: y tal reflexión está

[1338] Lo cual no significa que se deba a ellas y sea su criada (como una filosofía de la ciencia que se limitase a ser divulgación científica o una filosofía social que dijera en general de un modo «corriente» lo que la sociología expresa con rigor y exactitud). He aquí en cambio un ejemplo de la mordacidad de Hegel: «no es que se diga mucho cuando se afirma que la filosofía agradece a la experiencia (lo *aposteriórico)* su primer surgimiento *(Entstehung)*: de hecho, el pensar es esencialmente la negación de algo presente de inmediato; es como si se dijera que el comer le está agradecido a los medios de alimentación, pues sin éstos no se podría comer; ciertamente, el comer es representado en esta relación como un desagradecido, pues él consiste en devorar aquello a lo que, según se dice, está agradecido. En este sentido, el pensar no es menos desagradecido.» *(Enz -L* § 12, A.; *W.* 8, 57).

[1339] Dada la autorreferencialidad de la Ciencia, lo Lógico puede identificarse en definitiva con la Idea absoluta: una sola «entidad» purísima que engloba dentro de sí a todas las determinaciones lógicas por autoanulación dialéctica de éstas; de este modo queda solventado el problema de la metafísica tradicional, que atribuía a uno y el mismo Ser la perfecta unidad *(ens necessarium)* y a la vez la universalidad *(ens realissimum sive perfectissimum)*: cuando se las comprende (y se las comprehende), las *realitates* no siguen existiendo por separado, rígidas y con sentido propio, sino que se van asumiendo *(Aufhebung)* unas a otras *(SL)*, en otras *(WL)* y por otras *(BL)*, hasta que sólo la Idea, y la sola Idea, es de nuevo el Ser del inicio: pero ahora un ser pleno, articulado y exhaustivo (justamente porque las determinaciones quedan en la Idea *exhaustas)*. Hegel distingue con todo los términos «lo Lógico» y «la Idea», y lo hace casi en el sentido mencionado: lo Lógico equivale al *universo del discurso* lógico (el antiguo *ens realissimum*, que habría de ser denominado más bien *ens idealissimum*, ya que toda *realitas* queda determinadamente negada, o sea: *idealizada*, en él); y la Idea remite a un «ser» que ya no es solamente «necesario», sino libérrimo, pues que rebasa con creces la definición spinozista de sustancia; la Idea no sólo no necesita de otra cosa para ser y ser concebida (como si fuera concebida contradictoriamente «desde fuera»), sino que su «ser» consiste en concebirse a sí misma... como negación del «resto» (¡un resto que es la totalidad de las determinaciones lógicas!).

[1340] «Determinación» *(Bestimmung)* es un término constantemente empleado por Hegel para evitar el uso (que aquí sería ya claramente impropio) del término «concepto», y más aún el de «representación» (cuyo conjunto constituye el «material» bruto de las determinaciones). El término está definido con bastante claridad en el Kant precrítico (que intentó sustituir además, sin éxito aunque con razón, el uso de *principium rationis sufficientis* por el de *principium rationis determinantis)*: «*Determinare* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur *ratio*.» *(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*; Ak. I, 391). Ya se aprecian en la definición kantiana dos respectos: por el lado del predicado, determinar es poner una nota y excluir la opuesta; por el lado del sujeto, determinar es delimitar o «recortar» a éste al ligarlo a un predicado: su *ratio*. Hegel llama a lo primero «determinidad» *(Bestimmtheit)*, a saber: el «límite» de «algo», pero entendido de modo tal que ese límite –que al pronto *parece ser* negación de él (p.e.: «el agua es potable», donde parece que al agua le da igual que animales u hombres la beban o no)– expresa justamente el único respecto interesante de la proposición (que el agua sea un elemento potable es lo único relevante del agua; todos los demás significados –incluyendo su fórmula química– gravitan en torno a este interés; el agua no potable no es agua «de verdad», sino sólo figuradamente, y por eso ha de ser adjetivada: «agua salada», «agua destilada», etc.). La *determinidad* es exactamente el límite que constituye el ser de algo, de manera que ese algo incluye su propia negación (cf. *WdL* 11: 69); (la noción «agua» incluye la de «potabilidad», al principio distinta de la primera y negación de ésta). Por eso llama Hegel a la negación dialéctica: «negación determinada». La «determinación» *(Bestimmung)* en cambio (la kantiana *ratio essendi subiecti)* es el retorno de esa referencia, la determinidad, a sí: «ella es lo determinado como refiriéndose solamente a sí» (11: 70); (pues, pareciendo el no ser de otro –del sujeto– en realidad es *su* ser; o mejor: lo que éste *debe ser)*. La determinación es la «huella» que en *BL* ha dejado el Concepto.

[1341] *Philos. Enz. für die Oberklasse* § 12 (1808s; *W.* 4, 12). Cf. también *WdL* 11: 7 y el *Discurso de Ingreso en la Universidad de Berlín (1818)*, *W.* 10, 414–416.

a su vez guiada por el respecto 3) la captación racional, en cada caso, de la unidad de las articulaciones contrapuestas, en la que se disuelve toda creencia en una ordenación externa de un conjunto de entidades abstractas (justamente, de «entes de razón»). La *Lógica* es un tejido móvil y vivo, el *flujo* de una melodía armónicamente escandida.[1342]

VI.5.3.2 – El lenguaje de la *Lógica* y la lógica del lenguaje.

La mera indicación de los respectos del «elemento lógico» alude ya a una suerte de *metalenguaje* ínsito en el propio desarrollo de la obra. A primera vista, la *Lógica* (especialmente en su parte «objetiva») se ocupa de los términos más usados en el lenguaje cotidiano; nada menos «técnico» y «científico» que hablar de devenir, determinación, algo, ser en sí y para sí[1343], ser para otro, *Aufhebung*[1344], igualdad, negación, referencia[1345],

---

[1342] En el Prólogo de *Pha.* encontramos un ejemplo muy claro de este flujo: las formas se conducen entre sí, dice Hegel, como en una planta el capullo, la flor y el fruto. Parece que se tratase de momentos distintos y sucesivos, cuando en realidad se dan tan sólo como movimientos en contraposición: el capullo lo es «de veras» cuando desaparece en la floración (no en la flor, como si se tratara de cambiar una pieza mecánica por otra); y la flor lo es cuando el fruto en su «fructificar»: «define a la floración como una falsa existencia de la planta». La planta en su integridad es ese movimiento, en el que las «formas no se limitan a diferenciarse entre sí, sino que se expulsan (*verdrängen*; el mismo verbo utilizado luego por Freud para designar la represión; F.D.) también unas a otras como incompatibles entre sí. Pero su naturaleza fluida las convierte al mismo tiempo en momentos de la unidad orgánica, en donde no sólo no están ya en conflicto, sino que la una es tan necesaria como la otra, de modo que esta igual necesidad constituye por vez primera la vida del Todo.» (9: 10; 8).– De la misma manera, entendimiento, razón dialéctica y razón especulativa no son tres «facultades del alma», que puedan darse por separado, y aun como distintas por un lado del presunto sujeto «sustancial» en el que ellas inhieren y por otro de las «cosas» (sensibles para el entendimiento, suprasensibles para la razón). Sin embargo, según Hegel hasta las ciencias particulares muestran en las contradicciones de sus resultados que en ellas hay más *pensamiento* del que se pretende –digamos, a pesar del científico– cuando se toma a sus nociones por meras abstracciones de una realidad «externa»; en verdad, esos «científicos» no son sino malos metafísicos «realistas». Pero: «ni siquiera los animales son tan tontos como estos metafísicos; pues ellos van hacia las cosas, las echan mano, las cogen (*erfassen*; en contextos «teóricos», el verbo significa también «captar»; y Hegel juega aquí obviamente con esa resonancia; F.D.) y las devoran.» (*Enz.–PhN.* § 246, Z.; *W.* 9, 19). Al igual que ocurre con este flujo de vida y muerte, también esos tres respectos de lo *Lógico* forman un solo movimiento: en él se conoce al Espíritu; y en él, el Espíritu se reconoce: «en su verdad es la razón *Espíritu*, que es más alto que ambos: razón que entiende o entendimiento que razona. El Espíritu es lo negativo, y constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma media la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que justamente de este modo es allí positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal.» (*WdL* 11: 7s). Por seguir con el ejemplo: no existe la planta y *además* el capullo y la flor y el fruto, sino que este último es el resultado de la negación del primero por la acción de la segunda; y, en este sentido (especulativo), el fruto es la verdad de la planta o, lo que es lo mismo, la planta *en su verdad*.

[1343] Estas últimas expresiones parecen extrañas sólo en su versión española (al igual que «estar ahí», que vierte el vulgarísimo término *Daseyn*: «existencia» en general, sin más determinación). Al margen de que enseguida revista tácitamente Hegel las voces «*an sich*» y «*für sich*» con significados aristotélicos (*δυναμις* y *ενεργεια*, respectivamente), escolástico–spinozistas (*in se* y *per se*) y kantianos (baste pensar en la «cosa en sí»), esos términos son empleados en el lenguaje coloquial (y especialmente en el *Württemberg*) para designar en cada caso algo que es «de suyo» y «de por sí».

[1344] De nuevo, el término es bien normal en alemán: según contextos, significa «suprimir», «superar», «levantar» (y de ahí, por extensión: «conservar en un lugar más alto»). Aquí será vertido (cuando el término tenga peso y valor especulativo) por «asumir» (en el doble sentido de «tomar a cargo» y de «ser elevado», mas no por el propio poder, sino al contrario, por inmorar en lo así elevado algo que, una vez reconocido, conserva a lo elevado, mas transfigurándolo de acuerdo con el nuevo nivel; piénsese en la «Asunción» de la Virgen, en contraposición a la «Ascensión» del Señor).

[1345] *Beziehung* («referencia» o, más técnicamente: «respectividad») es bien corriente en alemán: designa una relación de dirección tal, que aquello que se dirige a algo no puede ser o existir (en ese respecto) sin él, aunque no al contrario. Por eso, *Beziehungen* significa «relaciones», en el sentido de «influencias», «amigos poderosos», etc. (el «enchufe» –que también se da en Alemania– es llamado vulgarmente «Vitamin B», o sea: «vitamina de *Beziehungen*»). Para la escolástica tomista, las creaturas existen en referencia a Dios, pero no a la inversa: Dios podría pasarse muy bien sin ellas.

etc. (términos, todos ellos, propios de la *lógica del ser*); y luego, apariencia y esencia[1146], identidad y diferencia, positivo y negativo, aparición[1147] y fundamento, relación[1148], etc. (términos de la *lógica de la esencia*); por último, repárese en expresiones como concepto, «yo», universalidad[1149], particularidad, singularidad, vida, y hasta idea (términos de la *lógica del Concepto*). Por lo demás, todo lector primerizo de la *Ciencia de la Lógica*, por docto que fuere, ha pasado por la humillante experiencia de tener que decir (que decirse a sí mismo, claro está) que él comprende muy bien una a una todas las palabras escritas por Hegel (rezongando quizá *sotto voce* que son demasiado triviales como para dárselas de «científicas»), y hasta que comprende cada una de las *frases*: pero que no entiende en absoluto el paso de unas a otras, ni comprende qué se propone tan enrevesado autor, ni qué desea probar con ello (salvo quizá la paciencia del lector). Y las más de las veces proclama (esta vez en voz alta) que, por consiguiente, la entera obra es un galimatías, el producto de una mente febril: cosas bien sólidamente establecidas (¿qué más sólido, por caso, que la sustancia o el fundamento?) que al punto se disuelven, idas y venidas de sus «lados» o «respectos», posiciones y anulaciones, identificación al final de un pasaje de términos que palmariamente designan cosas contrapuestas: todo ello no puede significar sino una cosa, a saber: que eso no es ni ciencia ni mucho menos lógica, y que así le va a la filosofía. O lo que es *para él lo mismo*: que puesto que Él no lo entiende de primeras, es que no *no hay nada que entender*.

¿Qué puede significar todo esto? Para empezar con los términos usados en esa obra, hay que decir que la Ciencia especulativa se niega a abandonar el terreno de lo empírico, comenzando en consecuencia por exponer algo así como una «lógica del lenguaje ordinario». ¡Pero no tan ingenua como algunas corrientes de la filosofía analítica de nuestros años sesenta, con su apelación al «diccionario» para la resolución de problemas filosóficos! En esos términos reverberan además significados que la lógica habitual, las ciencias, el derecho, la política o la religión han ido allí consignando y depositando; y la Lógica tiene buen cuidado en evitar la sustitución de esos términos ya evolucionados y «crecidos», «adultos», por otros supuestamente más exactos, negándose así a mayor abundamiento a llegar al extremo de un perfecto lenguaje formal (se dice: «bien formado», como si el lenguaje ordinario no lo estuviera); un lenguaje «artificial» que,

---

[1146] En español, «esencia» parece más erudito y culto que en alemán (aunque se habla de la «esencia» o *quid* del asunto, y hasta de las «esencias» de la raza (¡¡) o de las «esencias», para referirse a extractos de perfume). *Wesen* vierte desde luego el término escolástico *essentia*, pero también se usa vulgarmente para referirse a «seres» en general, sin mayor especificación (*das Hochste Wesen* es el «Ser supremo»), y como sufijo sirve para englobar conjuntos de cosas (*Krankenwesen*: la «dotación» de pacientes de un hospital, *Lebewesen*: los «seres vivos», o *Bauwesen*: todo lo relativo a la construccón, sea de máquinas o de obras públicas).

[1147] *Erscheinung*. Otra vez se trata de un término vulgar (se habla de la *Erscheinung* o «aparición» de un libro, cuando éste se publica; o cuando alguien o algo se presenta inopinadamente y sobre todo de una forma rara, se dice: «Was für eine Erscheinung!», como quien dice: «¡Vaya facha!»). El término queda enseguida, claro está, revestido *también* por el significado kantiano de «fenómeno», aunque rebasa por todos lados ese rígido valor del entendimiento.

[1148] *Verhaltniss* (lat. *sese habere*) indica una relación tal que, en ella, los dos extremos se copertenecen: no pueden ser sin el otro; la relación puede ser externa (p.e. contrarios que tienen su base común en un tercero: el blanco y el negro son un color, y éste una longitud de onda), y en este caso son tratados en la *lógica del ser*, o interna o *esencial*, de modo que los extremos contrapuestos tienen su verdad en el otro, siendo su verdad la relación misma (p.e. el todo y las partes, lo interno y lo externo). Aparte de ello, la expresión es tan normal en alemán como en castellano (*sich verhalten* significa además: «comportarse»).

[1149] Sea permitido una vez más insistir en el hecho de que nos vemos obligados a elegir términos en castellano que fijan en demasía el sentido (lo rigidifica como una noción del entendimiento) para verter expresiones alemanes que, además de tener ese significado, son bien normales y por ende plurívocas: *Allgemeinheit* significa por lo común «generalidad» (*im Allgemeinen*: «en general»); y *gemein* significa justamente «común, ordinario» y, por extensión, «vulgar».

en la univocidad de sus significados, olvida su carácter de muerta abstracción cuantitativa u ordinal; olvida que su exacta armazón se debe a una injusta y unilateral castración del lenguaje vivo; olvida en suma lo que él es: un lenguaje «mecánico» que convierte a su usuario en parte de la maquinaria general.[1150] De manera que la tarea del investigador en lógica dialéctico–especulativa tiene que empezar por desmontar todo ese gigantesco tinglado (las más de las veces atrincherado en los reductos académicos) y atender tanto al variopinto lenguaje común como al realmente utilizado en las ciencias particulares. Ahora bien, esos dos niveles válidos (el empírico y el «científico») son a su vez asumidos por el de la historia de la filosofía, a través de la cual se ha ido sedimentando también un rico acervo terminológico, no sin fecundas huellas dejadas por la constante traducción de términos entre los idiomas cultos (y por ende vivos) y las grandes lenguas clásicas, así como por la traslación, transacciones y transiciones de nociones entre épocas, escuelas y disciplinas; huellas que se rastrean y a la vez incitan a proseguir, inesperadas ayudas al doblar un recodo poco frecuentado, términos de hace dos mil quinientos años que súbitamente nos resultan indispensables para pensar, hoy. Todo esto configura un panorama bien opuesto a lo pretendido por el «lógico» de oficio; eso supone un continuo emplazamiento, desplazamiento y reemplazo de significados; algo que para el «lógico–matemático» no es sino una desenfrenada bacanal. ¡Y todo este movimiento al parecer desenfrenado está contenido las más de las veces en un mismo término! (véanse ejemplos de ello en las notas anteriores).

Pues bien, este gigantesco y efervescente acervo (fundamentalmente, compuesto de *nombres*; y ya sabemos de la desconfianza de Hegel hacia los nombres y su fijación como *sustantivos*) constituye justamente el material con el que está elaborada la *Lógica*. Y sin embargo, todo ello se presenta al pronto como estancado en el nivel del entendimiento. Ese lenguaje, ese léxico está *en* la Lógica: pero no es el lenguaje *de* la Lógica. ¿Dónde está entonces el verdadero «lenguaje» lógico? Obviamente, en las *partículas*. En su proceder, Hegel invierte la jerárquica distinción aristotélica entre términos categoremáticos (los que expresan una categoría y, por ende, tienen «categoría»: nombres y verbos) y sincategoremáticos (los «parásitos», que sólo tienen un valor de prestado, por estar «pegados» a los primeros). Hegel *hace* otra cosa bien distinta (no digo que él enuncie claramente eso que está haciendo «de verdad»): dialécticamente hablando, los nombres que nos han sido legados al presente han de ser resueltos y disueltos en sus articulaciones a través de preposiciones, adverbios, prefijos y sufijos y, sobre todo (algo que no se dice explícitamente, pero que se «intuye»), mediante una cuidadosa y medida *gradación* de las partículas y los verbos.[1151] Es este empleo constante y *fijo* de partículas –y lo que es

[1150] Karl Rosenkranz lo dice muy bien: «¿Qué es la lógica para tantos lógicos? No un Hades, por el que se mueven almas deseosas de vida, sino un cementerio, en el cual están confusamente esparcidos los huesos de los cadáveres de los conceptos.» (*Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (1870). Darmstadt 1965, p. 125).

[1151] Tomemos como ejemplo el Pról. de *SL*². Hegel comienza por lo común utilizando verbos que expresan reflexiones *exteriores* (*rechnen*: «contar», *vorschweben*: «echarse algo de ver», *vorfinden*, «toparse con algo», etc.). Se trata pues de la manipulación inmediata de lo dado. Un segundo paso se alcanza mediante verbos con valor de anticipación (como corresponde justamente a un prólogo, que avanza lo que se va a examinar a continuación); en especial, el verbo *angeben* («indicar»), en donde el énfasis recae en el prefijo *an*–, que denota exterioridad; en este caso, *angeben* es literalmente: «dar a... (entender algo)». Y la experiencia dialéctica transforma ese verbo en *sich ergeben* («resultar»), donde el prefijo *er*– indica reflexión (reforzada por el pronombre). En estos casos (y solamente en ellos) hace su aparición lo especulativo: por así decir, se identifica en lo dicho o escrito el *Vortrag* (la exposición externa, la escritura) y la *Darstellung* (la exposición o construcción: la «síntesis» de la cosa resultante). Normalmente, entre *angeben* y *sich ergeben* se intercala *sich zeigen* («mostrarse»: una reflexión que es ya *externa*, y no simplemente exterior; es la cosa misma la que se muestra o manifiesta).– Más importante aún es el empleo de las partículas sintácticas. Normalmente son introducidos los

más importante: de distingos, precisiones, suaves transiciones o cortes abruptos– lo que constituye el eje de la movilidad de las determinaciones lógicas: el «bastidor» sobre el que ellas van tejiendo la trama, mientras que la urdimbre está formada por las nociones del entendimiento (o sea: por términos coloquiales que, sin dejar de serlo, han adquirido además un rango científico y filosófico). Esta *red sintáctica invariable* (que pasa normalmente desapercibida en una primera lectura) es la que permite el establecimiento del Sistema de la razón pura como una sola unidad siempre recurrente; ella es la relevante, y no los sustantivos o verbos con valor «propio» (en cambio los verbos auxiliares, de dicción, introductorios o de anticipación, etc., son los que adquieren trascendencia lógica: véase la nota anterior). ¡De esa red lingüística, de su valor sintáctico, y también de sus limitaciones, trata de veras la *Lógica*! Gracias a esa textura móvil se van alterando los significados de las nociones según ley y contexto (por el emplazamiento lógico en que estén ellas ubicadas, según el libro, la sección, etc.).[1152] Sólo que esa variación conduciría a un progreso al infinito (y sería inviable la prometida circularidad del Sistema) si las partículas y su empleo gradual no fuesen constantes. *Es el carácter invariable de la sintaxis y su empleo lo que permite la movilidad semántica.* ¿Qué otra cosa cabía esperar de una lógica? Lo «Lógico» es lo que pone en movimiento a lo «metafísico».

Naturalmente, y por lo que hace al contenido, no es lo mismo el «desenvuelto» lenguaje empleado por Hegel en prólogos, introducción y observaciones que el uso termi-

---

temas con un *zuerst* («por de pronto») o *zunachst* («por lo pronto», pero apuntando ya a lo que sigue después: *nachst*). El primer adverbio alude a un respecto cuantitativo: es decir, el tema introducido va a enfrentarse con algo distinto u opuesto a él (como cuando decimos: «primero», y luego: «en segundo lugar», etc.). El segundo introduce en cambio algo cualitativamente inmediato, y que lleva ya en sí por tanto el aviso de lo precario de su posición y, por ende, de su próximo cambio de significado. El cambio puede hacerse, bien de una manera brusca y tajante (mediante la conjunción adversativa *aber*: «pero»), o bien señalando un *desplazamiento*, ya insinuado por la imprecisión indicada en ese «por lo pronto» o «para empezar». En este caso, el adverbio utilizado es *vielmehr* («más bien») si tal desplazamiento sucede de inmediato y en la misma frase. Si queda pospuesto, se usa en cambio *naher* («con mayor precisión o detalle», al ver las cosas «más de cerca»: el significado literal de esa partícula). Por fin, el resultado suele estar marcado (como sabemos ya por *Pha.*, con su distinción entre «parece» y «pero de hecho») con un *in der Tat* («de hecho», «en efecto»), normalmente introducida por la distinción de respectos en el significado analizado. Si se trata de un respecto de relación suele utilizarse *insofern* («en la medida en que»); y si se pone el énfasis en uno de los extremos, se usa *indem* («en cuanto que»).

Normalmente, en las tríadas (sean de libros, secciones, capítulos o apartados) está el primer momento afectado de exterioridad; el segundo es el momento central y mediador, y señala una reflexión; el tercero, en fin, unifica ambos momentos en un resultado positivo. Naturalmente, el esquema se complica (pero no demasiado: el *ars combinatoria* es relativamente sencilla) cuando las respectivas ubicaciones son discordantes. P.e., es muy fácil establecer el centro de *WdL*: un centro a la vez en cuanto al contenido, en cuanto a la forma interna, y también en cuanto al *Vortrag* o exposición por escrito. Basta con buscar el punto correspondiente al libro II, sec. 2ª, cap. 2º, apdo. B. Como cabe sospechar, lo aquí tratado –correspondiente por demás con el de *Pha*.– correponde al tema *crucial* (nunca mejor dicho) de la filosofía, la ciencia y la religión modernas: «El mundo tal como aparece y el mundo que es en sí»; la separación y a la vez reflexión de teoría y experiencia, ley y fenómeno, mundo suprasensible y mundo sensible, etc.– En cambio, ubiquemos p.e. el tema spinozista del «atributo». Este queda expuesto y a la vez criticado (como se aprecia por el desplazamiento de significado, al añadir un adjetivo: «El atributo *absoluto*») en el segundo libro, tercera sección, cap. 1º, apdo. B.– Bajo la guía de tal ordenación, y aun antes de examinar el punto, podemos ya asegurar que se trata de una noción *esencial* (es decir: de reflexión de contrapuestos, lo cual exige dos términos: lo Absoluto y su atributo), expuesta en general como *resultado* (está en la 3ª y por tanto última sección), pero todavía como algo *inmediato* y presupuesto (por eso está en el cap. 1º), aunque justamente en el tratamiento del tema se va a pronunciar un *juicio* –por anticipación del segundo momento subjetivo de la lógica del Concepto– sobre ese presunto valor de evidencia inmediata (todo ello está indicado por su ubicación en el apartado central y mediador: B.). ¡La Lógica no es tan difícil como parece! Pero es preciso adueñarse primero de las articulaciones generales, así como parar mientes en la gradación de partículas: el *cañamazo* del curso lógico – Todo esto implica, por lo demás, que no tiene sentido preguntarse por lo que significa, sin más, «sustancia» (por ejemplo), yendo a leer directamente la parte correspondiente. No se entenderá nada. A la Lógica de Hegel le pasa lo mismo que a la Historia, según decía Ortega: que es una canción que hay que cantarla entera.

nológico preciso y cuidado del *corpus* del texto, en donde se expone el desplazamiento dialéctico y el retorno especulativo. Pero el proceso lingüístico, o sea: la sintaxis que articula los libros de la *Ciencia de la Lógica*, queda bien explicitada ya desde el inicio. Basta leer con atención el Prólogo de la primera edición (1812). Al modo de Aristóteles (tan admirado por Hegel)[1153], Hegel sigue allí, y en general, estos pasos: a) constatación inmediata y exterior; b) explicación externa; c) exacerbación de lo insostenible de la oposición entre lo «interno»: el significado de partida, y lo «externo»: la explicación que de él se da; d) desarrollo de cada uno de los extremos, aisladamente, hasta que: e) se aprecia la coincidencia de ambos cursos. Este es el modo *real* de trabajar de Hegel, tan atento a las ricas inflexiones del lenguaje; algo más eclarecedor desde luego del proceso «dialéctico» que las indicaciones al uso (muchas de ellas, del propio Hegel), a veces teñidas incluso de valor «edificante» (justamente por estar situadas en prólogos o introducciones) y correspondientes en otras ocasiones a prejuicios epocales del propio Hegel, cuyas declaraciones enfáticas no siempre están a la altura de su proceder real, guiado por un profundo instinto lingüístico.[1154]

Esto, por lo que hace al lenguaje de la *Lógica*. Pero ésta presenta además una muy relevante lógica del lenguaje[1155], al hilo de la distinción entre «representación» y «pensar». Esta «lógica» viene expuesta por lo pronto en el Prólogo de la segunda edición de la *Lógica del ser* (escrito en noviembre de 1831). El objetivo de Hegel es hacer aparecer, a través del examen del valor lógico del lenguaje, aquello que dota de sentido al pensar y obrar humanos, y que ya hemos presentado antes como «lo Lógico». La vía seguida recuerda al proceder kantiano: el *regressus* trascendental de lo «dado» hasta acceder a sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, lo «dado» en la lógica no es ya obviamente lo *sensible* (de ahí partía la *Fenomenología*, cuyo resultado: el Saber, es la base segura desde la que procede Hegel). Lo aquí dado es justamente aquello que era «más de verdad» que la certeza sensible (cf. *Pha*. 9: 65), es decir: el *lenguaje*. Pero, puesto que se presenta como algo inmediato, podemos considerarlo como el lenguaje *natural*. Que éste no sea sin embargo el paradigma del lenguaje (aunque todos reciban de él vigor y alimento) se aprecia sencillamente cuando se dice algo (no cuando se «mienta» una cosa). Lo dicho entonces, en cuanto «in–mediato» (el prefijo apunta ya a la reflexión negati-

---

1153 Pero convirtiendo la *epagogé* de éste en algo mucho más complejo (ya que la *isagogé* no se queda «fuera», como una mera introducción: ella misma se introduce en y como el tema que ha de ser desarrollado). Algo así quiso hacer Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, que es en realidad una introducción *en* la metafísica, cuestionando desde dentro el valor y alcance de ésta.

1154 Por ejemplo, Hegel insiste en que la jerarquía gramatical es reflejo de la jerarquía ontológica, de modo que lo más bajo serían las flexiones y declinaciones, y lo más alto los sustantivos. Sin embargo, este prejuicio (de peraltación de lo «metafísico» en detrimento de lo «lógico») queda en entredicho por el propio proceder lingüístico seguido y por el curso lógico expuesto *de facto*. Dicho brevemente: la lógica de la esencia (donde se da siempre una relación dual, como en los conceptos kantianos de reflexión o en las categorías, justamente, de *relación*) pone en solfa el valor de las categorías fijas y aisladas de la lógica del ser, las cuales pagan esa «presunción» desapareciendo en la noción a la que implícitamente (*an sich*) estaban referidas. Y *a fortiori*, el ritmo *ternario* de la lógica del concepto nos impide *a radice* fijarnos en un nombre (que sólo entregaría un aspecto unilateral de la terna): el «concepto» (subjetivo) *es* la trabazón armónica de sus momentos A–B–E (universalidad–particularidad–singularidad); sin atender a ese juego interno no entenderemos nada de él.

1155 Como ya hemos indicado antes, el lenguaje no es recogido empero al final de la *Lógica*, sino que su ubicación exacta se encuentra en el *quimismo*, dentro de la «lógica de la objetividad». Por eso hay en la obra de 1812–1816 un lenguaje de la lógica (operativamente latente) y una lógica del lenguaje (tematizada), ¡pero no una lógica del lenguaje de la propia lógica! (y ello a pesar del prejuicio «sustancialista» que acompaña al individuo Hegel, hijo al fin de su época; si hubiera podido «saltar» por encima de ella, seguramente habría desembocado en una *lógica hermenéutica*, ya barruntada en Hegel por Gadamer, pero mucho más compleja y rica que la de este último, atenido sobre todo a *Pha*.). De modo que «Hegel» es mucho menos circular de lo que se piensa, ¡incluso en la Ciencia!

va de una «razón» o «fundamento» mediador), alude a algo que no está aún *dicho*, pero que será susceptible de una articulación más precisa en cuanto se vea la cosa más de cerca (*naher*).[1156]

Veamos, en efecto, más de cerca la Cosa del pensar. El libro reescrito en 1831 comienza tomando en consideración el *lenguaje* del hombre (cf. 21: 10).[1157] Es lícito presuponer pues que el objetivo de la exposición escrita (el *Vortrag* de la obra) quedará cumplido cuando el lenguaje resulte por completo explicitado: cuando no haya *más que decir* porque el lenguaje se ha hecho transparente, como un *medium* perfecto (aunque neutro) que deja ver sin interferencias la almendra lógica: lo «verdadero».[1158] Y lo que el lenguaje deja ver (pero ya no puede decir, como en Wittgenstein) es justamente el «dejar ver» mismo: el puro *intuir* (el cual no es ya ni externo ni interno).[1159] Con ese «intuir» termina el *libro* «Ciencia de la Lógica» y comienza el *libro* titulado «Filosofía de la Naturaleza» (dentro de una obra llamada *Enciclopedia*, etc.). Pero no termina en cambio lo «Lógico», ni éste es sustituido por la «Naturaleza» (si así fuera, dejar de pensar sería *eo ipso* empezar a triscar). Y es que no es el pensar el que está «encerrado» en el lenguaje, sino más bien éste el englobado y delimitado por el pensar, como si éste fuera su propia piel o borde. Un borde osmótico «hacia dentro», que infunde alma y vida al lenguaje. Mas esa clausura del lenguaje *en* el pensar (obligado como está aquél por éste a dar «de sí» más de lo que él puede) es en el *acto* la apertura del pensar en la naturaleza (el lado «externo» del lenguaje). Y ello significa algo decisivo: acabamos de presentar tácitamente un silogismo cuyo término medio y *límite axial* es el «pensar» (lenguaje – pensar – naturaleza). Por consiguiente, el «pensar» *no tiene entidad propia*, *separada* del lenguaje (en el que se habla, por lo pronto, de un modo «natural») o de la naturaleza (de la cual surge al cabo un ser «lingüístico», capaz de hablar... entre otras cosas, del pensar).[1160] El pensar es de verdad *sí mismo* (y ello sólo lo es el pensar especulativo) cuando se *da* a *su otro*, sin resto (su «resto» es ya eso que es él mismo, pero como distinto de él). Por eso dice explícitamente Hegel que: «Por lo pronto, las formas del pensar están depositadas (*herausgesetzt*)[1161] y consignadas (*niedergelegt*)[1162]

[1156] Adviértase que aquí no está en cuestión todavía el inicio de la *Lógica* (el «ser»), sino el inicio del libro *WdL*: como tal, algo *escrito*, y que naturalmente ha de comenzar preguntándose por el sentido de la escritura misma.

[1157] Este término es el primero espaciado (subrayado) en el libro. Y ello no es casual.

[1158] Cf. *Pha*. 9. 35: «Lo verdadero es así el vértigo de las bacantes, en donde ningún miembro deja de estar ebrio; y como cada uno de ellos, en cuanto que (*indem*) se separa de este modo de sí (entiéndase aquí «sí» como aquello que el miembro –la «palabra», si queremos usar el texto para iluminar nuestro problema– cree que él es, con independencia de los demás; F.D.), está también inmediatamente disuelto (en la estructura de remisiones lingüísticas, F.D.): él [el vértigo o delirio] es justamente en el mismo sentido la quietud transparente y simple.» Naturalmente, este texto no alude exclusivamente al lenguaje (también el mundo y las «cosas» en él podría servir de ejemplo, y desde luego la inquieta conciencia, que ya es en el fondo el calmo Espíritu). Pero el lenguaje suministra algo así como un primer paradigma de este *bachantischer Taumel*.

[1159] Y por ende, al quedar resuelta esa «relación esencial», puede ser considerado lo mismo como un purísimo *interior*, sin nada fuera de él (tal la Idea absoluta) o como un purísimo *exterior*, sin nada «dentro» de él (tal la Naturaleza). Pues lo que es solamente *interior* (interior, solamente para consigo mismo) es *eo ipso* y de inmediato también *exterior* (exterior, pues, no respecto a un otro: «fuera» de la Naturaleza no hay otro», sino *exterior a si mismo*, que es justamente la definición de «naturaleza»). Por eso no se puede decir –salvo de un modo figurado: como «libre expedición»– este «salto» de lo Lógico a la Naturaleza: aquí no hay ninguna distinción que hacer, y por tanto el lenguaje está de más. Hegel roza lo «místico» a fuerza de ser «lógico» (como hará también luego Wittgenstein).

[1160] Véase en qué quedan las acusaciones mostrencas de «idealismo» (en el sentido vulgar y peyorativo del término) cuando se atiende al proceder realmente seguido por Hegel en sus obras, en lugar de atenerse a frases manidas e introductorias ¡del propio Hegel, sí: pero espigadas aquí y allá y fuera de todo contexto!

[1161] Literalmente: «expuesto», «puesto ahí fuera».

[1162] El término es profundamente dialéctico: significa a la vez «entregado en custodia» (como los equipajes en la estación) y «decaído», «fuera de lugar». Esto es: el pensar, tomado de por sí, es algo absurdo (gr. *ατοπον*:

en el *lenguaje* del hombre» (*ibid.*). Al cabo de la calle lógica, y a través del lenguaje, el pensar habría recorrido un camino de interiorización y recuerdo desde sí mismo (pero como algo implícito: «en sí») hacia sí mismo (pero como algo absolutamente desarrollado y reconocido: «para sí»).[1361] Por eso, el inicio (el «ser»)[1364] y la culminación del pensar lógico (la «Idea»)[1365] no son –todavía, o ya no– articulables, mientras que la exposición de la articulación se presenta en y como un libro escrito, titulado: *Ciencia de la Lógica*.

Esta inversión quiasmática, que va de la intuición como solamente interior[1366] a la intuición como solamente exterior[1367], está psicológicamente recogida en la «representación»[1368] y desplegada en cambio, manifiesta en el «lenguaje» [1369]. El término medio es aquí, de nuevo, el pensar. Pero ahora, la relación es inversa: lo que el hombre «convierte en lenguaje y en él manifiesta (*aussert*: «pone fuera», F.D.) contiene envuelta, mezclada o elaborada una categoría; tan natural le es lo Lógico, o más bien: lo Lógico es su peculiar *naturaleza* misma.» (*ibid.*)[1370] La estrecha conexión entre la «elaboración lingüística» de una categoría y la afirmación de que «lo Lógico» constituye la «naturaleza»[1371] misma del hombre no es casual. Pues ello significa que el lenguaje «trabaja» y reflexiona sobre sí y se hace cuestión de sí mismo hasta hallar su propio motor y sentido en las

---

literalmente, «sin lugar»). Ciertamente, el «pensar» es «más» que el lenguaje (lo precede en sus formas inferiores: la intuición empírica, y lo rebasa en la superior: la intuición de la Verdad). ¡Pero eso solamente *desde* y *en* el lenguaje se puede saber! «Por lo pronto», el pensar está fuera de sí (como es «natural»): está *en las palabras de los hombres*.

[1361] De nuevo es necesario traer a colación el «recuerdo–interiorización» (*Erinnerung*). Al respecto, Hegel está traduciendo en alemán –y «traduciendo» a su Sistema– las palabras griegas de Aristóteles sobre el «algo» que es a la vez «esencia» y mira al pasado de sí (*το τι ην ειναι*) e «intelecto» (*νους*) y mira a su propio futuro: «*εις αυτο γαρ η επιδοσις και εις εντελεχειαν*»· «progreso hacia sí mismo y hacia la "atenencia–a–su–propio–fin"» (*De anima* III, 2; 417b7).

[1364] Es preciso hacer notar que el inicio absoluto del curso lógico (tras los prólogos, la introducción, la discusión sobre el comienzo y la división general del tema) es algo *inarticulado*: un anacoluto que no llega a proposición ni puede ser «articulado»: «*Ser, puro* ser: sin más determinación ulterior.» (*WdL* 21: 68).

[1365] En la pág. final de *WdL*, a Hegel le faltan las palabras para expresar el «salto» (un salto que no va a ninguna parte, sino al exterior del «Sí mismo») de la Idea a la Naturaleza. Así, dice que la Idea, en la cual se ha elevado la determinación o «realidad» del concepto al concepto mismo, ya no es a su vez concepto, sino «*liberación* absoluta» del mismo; que no es «transitar» (¿a dónde iba a ir?)... pero al punto se corrige y dice: «El transitar ha de ser pues más bien captado, de modo que la Idea se *expide libremente* a sí misma»; dice que ya no tiene ninguna determinación que no esté «*puesta*» y no sea ya «el concepto»... para decir poco después: «Por mor de esta libertad está absolutamente libre la *forma de su determinidad* (la determinidad de la Idea)». Y en fin: dice que se trata de la «decisión (*Entschluss*) de la Idea pura de determinarse como Idea exterior» (12: 253). Como se ve, un conjunto de paradojas, estrictamente *lógicas*, que ya no hay modo de decir: aquí la razón no puede resolver la contradicción, porque ésta no es ya del entendimiento ni de la representación, sino de la razón misma: *el último pensar es esa contradicción*: «decidirse» libremente a ser Naturaleza.

[1366] Interior, por defecto y pobreza de determinaciones: es el «ser», que se «acuerda» del Saber.

[1367] Exterior, por exceso y riqueza: es «la Idea», que se expide como Naturaleza.

[1368] La cual comienza exactamente con una *im–presión* de algo «de ahí fuera».

[1369] El cual comienza efectivamente con una *ex–presión* de algo «de aquí dentro».

[1370] Adviértase la gradación de las formas verbales, correspondiente a determinaciones de la «lógica de la objetividad», y que procede de dentro a fuera: la categoría puede estar «envuelta» en una palabra (un símil *mecánico*), «mezclada» con ella (un símil *químico*), o «elaborada» (un símil *teleológico*). Al comienzo, decía Hegel que lo *Lógico* estaba *herausgesetzt*: «puesto ahí fuera», en el lenguaje. Pero esa «deposición» del pensar en el lenguaje implica a su vez una «suposición» del lenguaje en el pensar. Es esta *re–flexión* la que dispara el curso lógico, pasando del sentido común (que ve a las palabras como «cosas» o «envoltorios», detrás de las cuales está el pensamiento; todavía Wittgenstein decía en el *Tractatus* que las palabras «disfrazan» el pensamiento) al entendimiento, que distingue «maquinalmente» entre teorías (lenguaje depurado hasta expresar unívocamente un pensamiento) e ilustraciones (pensamiento mezclado con el lenguaje ordinario), y razón, que «elabora» *astutamente* el «material» anterior con el lenguaje de la lógica.

[1371] Por cierto, éste es el segundo término espaciado del Prólogo, después de «lenguaje». De nuevo se pone así de manifiesto el carácter mediador del pensar entre sus dos extremos: lo lingüístico y lo natural.

categorías lógicas, hasta sacarlas a la luz. De este modo, el lenguaje es el *instrumento* de conservación y promoción de la *vida* del espíritu (finito: se trata del hombre), y está en consecuencia a su servicio.[1372] Por eso alaba Hegel justamente aquello que al «lógico matemático» le produce horror: la ambivalencia de algunas expresiones, en las cuales «brilla» por así decir «un espíritu especulativo del lenguaje».[1373] Se impide de este modo la fijación de una terminología,[1374] contra la cual se pronuncia expresamente Hegel: «La filosofía –dice– no precisa por consiguiente de ninguna terminología especial» (21: 11).

Por lo demás, ello no significa en modo alguno que el investigador lógico haya de entregarse a no se sabe qué misteriosa fuerza oculta en el lenguaje«originario» de un pueblo, puesta a la luz en virtud de una indagación *etimológica*. Para Hegel, lo inicial (en este caso, el supuesto origen primigenio de las palabras) es justamente lo más indigente y abstracto, y lo que ha de ser sometido por tanto a crítica y cuestionamiento. Por ello, no solamente admite Hegel los términos extranjeros y neologismos que la tradición científica y filosófica han ido depositando en el lenguaje alemán,[1375] sino que alaba y promueve su utilización, estimando que justamente esa «invasión» de lo ajeno detiene el indolente curso «natural» del lenguaje (evita por así decir su uso directo y «natural»), y obliga a la *reflexión*[1376]; todas las resonancias que lo extraño produce al convivir con lo propio enriquecen al pensamiento, ya que éste necesita expandirse por todas las anfractuosidades de lo «natural» (y aun promover éstas, alentando así el avance de las ciencias naturales y el de la lingüística comparada) para poder reconocerse a sí mismo en su infinitud; justamente, en el acto de someter sus «dominios» a su dominio. Este «bucle de retroalimentación» entre investigación empírica, lenguaje y pensamiento, en virtud del cual es imposible e indeseable encontrar un *origen* último y definitivo, constituye algo decisivo para el proceder hegeliano.

De la misma manera, desde un punto de vista «psicológico», también llegamos siempre demasiado tarde, no sólo para ver a los dioses –según se lamentaba Hölderlin– sino para la captación «subjetiva» (desde fuera, por así decir) del curso lógico. Éste ya ha pasado, *de siempre*. No podemos mirar el «círculo» de la *Lógica*: debemos introducirnos y fundirnos con él, olvidando justamente nuestros intereses particulares y limitándonos

---

[1372] Una comprensión mejor de este pasaje se obtendrá leyendo la doctrina de la «teleología», y especialmente: «El medio» (*WdL* 12: 162–165). De todas formas, ya conocemos la temática a través del Curso de 1805/06: el instrumento y la astucia de la razón.– En comparación con la naturaleza corpórea dice Hegel que «lo Lógico» como naturaleza del hombre ha de tomarse más bien como «lo sobrenatural» (21: 11): esto ha de tomarse al pie de la letra, desechando en cambio prejuicios «catequísticos». Lo Lógico es el *an sich* del hombre (su «esencia»: aquello que él ya era). En cuanto tal, el espíritu humano trabaja en la superficialidad natural, «recordando» en ella las huellas de procedencia, y entresacando trabajosamente en el lenguaje lo que está «sobre» la naturaleza –las categorías lógicas–, pero no «por encima» de ella: lo Lógico reencontrado a través del lenguaje establece así literalmente su «dominio» en la naturaleza y la mensura y parcela a su «imagen y semejanza». De ahí mi alusión a la «vida del espíritu».

[1373] La más famosa de estas expresiones «dialécticas» es, sin duda: *Aufheben* (cf. *WdL* 11: 58).

[1374] Algo a lo que tiende incansablemente el entendimiento, ansioso de seguridad y de rigidificar lo ente en unidades disponibles para un «sujeto» que, aparentemente, queda fuera del proceso de «etiquetado» y se limita a gozar de él como «Amo» del lenguaje, de su «esclavo».

[1375] Hegel se opone así abiertamente al «Purismus» (21: 11) de quienes, en su época, querían devolver la pureza «prístina» a la lengua alemana en filosofía, como K.E Krause (compañero de Hegel en Jena), que llegaría en su empeño a extremos increíblemente rebuscados y ridículos.

[1376] Para empezar, el propio término *Reflexion* es en alemán no sólo un latinismo, sino que su signficado está sobrecargado con resonancias científicas, procedentes de la óptica moderna. En cambio, el término «primitivo» alemán para «reflexión» sería *Zurückbeugen*: algo que remite a un estadio histórico presidido por el «arco» (*Bogen*) y por el «inclinarse» (*sich beugen*) ante el Señor feudal: un estadio arrojado por Hegel a las tinieblas del *status naturae*, y que algunos «románticos» se empeñaban por entonces en resucitar en nombre de la gran «Nación de los Teutones».

–como ya exigía la *Fenomenología* a la conciencia filosófica– a la «pura contemplación» (*reines Zusehen*) de ese «pensar objetivo» (cf. *Enz.* § 25). Quizá la convicción más profunda del pensar hegeliano estribe en que lo existente «de verdad» es la red de *interacción* –a distintos niveles– entre lo empírico (trabajado por las leyes del entendimiento), lo lingüístico y lo lógico. Ello impide pues la exposición de una «lógica» secamente abstracta y separada de los «materiales» sobre los que ella trabaja y profundiza, de la misma manera que sería insensato exponer una «Filosofía real» (de la Naturaleza y del Espíritu) en la que no estuviera *operativamente* presente la «Lógica».

Por lo demás, esta convicción sobre la *coextensividad* de todos los niveles guía ya a Hegel desde los primeros pasos de su andadura intelectual. Rosenkranz nos ha conservado en su *Hegels Leben* un precioso testimonio de ello. En un cuaderno fechado el 10 de junio de 1785, el jovencísimo estudiante del *Gymnasium* de Stuttgart anota la siguiente definición de «Lógica»: «un conjunto trabado (*Inbegriff*) de las reglas del pensar, abstraídas de la Historia de la Humanidad.»[1377] Ahora bien, y dándole la vuelta al círculo, el Hegel berlinés sostendrá que los pueblos que no *escriben* su historia no tienen realmente historia, ya que ésta no es un conjunto azaroso de sucesos, sino el testimonio de la autoconciencia espiritual de un pueblo.[1378] Podemos pues establecer una gradación jerárquica y axiológica dentro de los distintos niveles (psicológico–representativo, lingüístico o filosófico), haciéndolo incluso de manera que los más «pobres» en comprensión o *intensio* (la extensión o *denotatio* es en cambio siempre la misma; no «hay» de verdad más que una «cosa»: el Todo, presente en todo en formas de intensidad diversa) puedan ser considerados *como si*[1379] se dieran aislados: ¡pero no a la inversa! Cabe hablar, tener experiencias y hasta investigar con provecho en el ámbito de las ciencias particulares sin *hacer* filosofía. Pero la filosofía está inscrita en ese mundo rico y plural, al cual disuelve como un ácido al mismo tiempo que lo asume y expresa o *escribe* su verdad.[1380]

Rosenkranz, *op. cit.*, p. 15.– Seguramente se trata de un *Exzerpt*, o sea: de un texto tomado de algún autor. Aunque en este caso Rosenkranz, al contrario de lo que hace respecto a las demás definiciones por él transcritas, no señala si se trata de un pensamiento propio o de una cita, lo relevante aquí es que el joven Hegel haya escrito y conservado esa única definición de la Lógica.

[1378] Las *res gestae* sólo alcanzan sentido y «existen» de verdad (o sea: como gestas o acontecimientos, no como fenómenos naturales) cuando son escritas en y como Historia (*studium rerum gestarum*), revirtiendo así espiritualmente sobre un pueblo y proporcionando a éste sus «señas de identidad»: otorgándole un *pasado* en el que el pueblo pueda reconocerse. Para nuestra argumentación, podríamos extender (cosa que Hegel desde luego no hace) esta donación de un pasado común (y por ende, de identidad) a las sociedades que transmitían oralmente –mediante mitos– su cultura. En cualquier caso, lo único relevante ahora es que el círculo «historia / lenguaje» (cuyo centro sería el pensamiento) denuncia como ingenua la preocupación por los «orígenes» (sean *naturales* o *teológicos*) del lenguaje, como hacían Vico, Rousseau y Herder sin atender: primero, a que esa preocupación y esa investigación ya se está haciendo desde una determinada lengua –culturalmente «crecida» y en fecundo contacto con otras– que «tiñe» *prejudicial* e irremisiblemente con sus reglas (sin ir más lejos, las de la gramática, con su «ontología» oculta) aquello que se deseaba investigar (una tintura, a su vez, que es sólo «externa», pero no es «exterior» al «tejido» vivo examinado, ya que procede en definitiva de un mismo Espíritu «encarnado» de múltiples modos y en múltiples avatares: por eso cree Hegel que cabe hablar de *la* Historia Universal); y en segundo lugar, a que el hombre es un ser pensante, y por ende lingüístico (dado que el pensar está «consignado» en el lenguaje). Con el lenguaje mal llamado «natural» ocurre lo mismo que con la más pobre y confusa experiencia «psíquica»: que siempre llegamos demasiado tarde a un presunto «ser» exclusivamente «natural» (además, para saber filosóficamente qué *era* eso de «naturaleza» tuvo Hegel que escribir primero *Phä.* y *WdL*).

[1379] Implícitamente o *an sich*, todo hombre –en cuanto partícipe de la vida de un pueblo y conocedor de su lenguaje– es *capax philosophiae*, ya que en el lenguaje natural está ya ínsita la filosofía, aunque de una manera confusa y mezclada. Sostener que algún hombre puede vivir y hablar sin la «asistencia» oculta de «lo Lógico» sería para Hegel algo peor que un insulto «de lesa humanidad»: sería un verdadero sinsentido.

[1380] Para evitar malentendidos, recuérdese empero el ejemplo anterior de la «acción de comer» y de los «elementos comidos». La filosofía está *basada* en las ciencias (y éstas lo están en el lenguaje y en el psiquis-

Acercándonos a textos de la ulterior *Enciclopedia*, podemos observar con más detalle la ambigüedad de las relaciones del lenguaje con la filosofía. Por una parte, ya estamos de siempre en el lenguaje: lo que llamamos «sensación» o incluso «percepción» no es sino un resto opaco, la materialidad refractaria a lo dicho. Pero toda dicción (*Sagen*), por serlo, deja de ser pura *mención* (*Meinung*). Dentro del propio lenguaje hay niveles, pues: por el primero reconocemos a aquél como «obra del pensamiento», de modo que «nada puede ser dicho en el lenguaje que no sea [ya] universal.» (*Enz.* § 20, A; *W.* 8, 74) [1381] Ahora bien, toda manifestación (y no es baladí que con «manifestación» mentemos ante todo la expresión lingüística) tiene lugar desde algo «otro» (el pensamiento o *Gedanke*) en algo «otro». Por eso, y en cuanto «producto de la inteligencia» (y precisamente por serlo, no a pesar de ello), el lenguaje «tiene que manifestar sus representaciones en un elemento exterior» (*Enz.* § 459, A.; *W.* 10, 271). Así, y visto desde los «materiales» trabajados, el lenguaje es considerado en cambio –a un segundo nivel– como «obra de la imaginación» (cf. *Rechts–, Pflichten– und Religionslehre* (1810s.); *W.* 4, 213). Es este carácter «neutro», lógicamente *químico* del lenguaje lo que permite comprender analógicamente, por un lado, una al pronto extraña afirmación adelantada inmediatamente antes del texto inicialmente citado: «en la Lógica se mostrará que el pensamiento y lo universal consiste justamente en que él es él mismo y su otro, al cual invade y rebasa sin que nada se le escape.» (*Enz.* § 20, A; *W.* 8, 74). Pero, por otro lado, la analogía no es completa: el elemento exterior en el que el lenguaje adquiere consistencia y en virtud del cual «está ahí» no es *su* otro, sino solamente *lo* otro.[1382] De ahí que el lenguaje se presente en general como «proposición» o «frase» (*Satz*), o sea como un decir algo de algo (*tí katà tinós*) que agota sus fuerzas en la remisión a ambos extremos (de los cuales él no es ni uno ni otro: él es *neuter*, neutro) sin poder centrarse íntimamente en sí (*in sich*) en su otro, «sin que nada se le escape» de él. Y de ahí también que la forma de la proposición, y la de su plasmación lógica: el juicio, no sea en Hegel adecuada (contra Aristóteles y toda la tradición) para la exposición de la verdad. En efecto, a un nombre (lógicamente: a un sujeto) de contenido infinito –la verdad ha de ser infinita, es decir no puede estar en deuda con nada ajeno a ella– se atribuyen o añaden[1383] propiedades (o notas del predicado) rígidas, formadas mediante abstracción y tomadas en última instancia del lenguaje común. Pero es evidente que un sujeto absoluto no precisa de atribución externa alguna, sino que sus predicados habrán de ser su propia manifestación o exteriorización (algo entrevisto ya por Leibniz). Dada pues esa forma, tan irremediable como fallida, se sigue para Hegel necesariamente la sentencia inapelable: «La forma de la proposición o, más precisamente, del juicio es sin más inade-

---

mo), pero no está en absoluto *fundamentada* en ellas: al contrario, la filosofía (y muy especialmente la Lógica) es la única ciencia –en rigor, y *qua* Lógica, a ello se debe que sea la única Ciencia– que no toma sus principios de otras (ni *a fortiori* de ámbitos inferiores), sino que se da a sí misma su propio fundamento o *Grund*. Sólo que, en Hegel, *Grund* es un término dialéctico, que en su doble significado («base» o «fondo» por un lado, y «fundamento» o «razón» por otro) presenta ya la más alta antítesis y contradicción posible en el ámbito de las determinaciones esenciales de reflexión (justamente, en el ámbito de los tradicionalmente llamados «primeros principios»). Más adelante nos ocuparemos de ello, al tratar de la «lógica de la esencia».

[1381] Tal era por demás, recuérdese, el punto de partida, la primera experiencia «de verdad» de la certeza sensible, en *Phä.*

[1382] De lo contrario, el lenguaje se daría a sí mismo su existencia y «materia». No es extraño, de todos modos, que en la gran representación cosmogónica del Génesis el mundo surja directamente de la Palabra: *fiat lux!*.– En cambio, en el ápice de la *Lógica*, o sea: en la Idea que está más allá del lenguaje (aunque no deje de estar expuesta en él y por ende «rebajada» a él), el pensamiento no sólo es él mismo y su otro, sino que se da o entrega íntegramente en y como su otro: como la Naturaleza.

[1383] *Beylegung*: el acto de la predicación, significa ambas cosas.

cuada para expresar lo concreto –y lo verdadero es concreto– y especulativo; en virtud de su forma, el juicio es unilateral y, en esa medida, falso.»[1184]

Esta sentencia, por último, nos hace volver al hilo conductor de este apartado. Si la forma proposicional es inadecuada para expresar lo verdadero; si el lenguaje (*a fortiori*, también el lenguaje lógico) se expone en esa forma negativamente dialéctica –dado que el movimiento del silogismo especulativo sólo se puede dar a ver *a través de* tres proposiciones, pero no se puede decir–; si todo esto es así, entonces no cabe salir del apuro arguyendo por caso que, habida cuenta de la ubicacón lógica del lenguaje en el «quimismo», el lenguaje de la *Lógica* habría expuesto *hasta ese momento* algo verdadero, y que sólo a continuación habría de limitarse a expresiones figuradas y metafóricas.[1185] El «mal» es más grave, y de fondo: *todo* el lenguaje de la *Ciencia de la Lógica* (y no sólo el de los prólogos, introducción y observaciones) es radicalmente inadecuado para expresar lo Verdadero. De todas formas, esta conclusión (que no aparece *expressis verbis* en Hegel) no debiera resultar ya escandalosa, pues es rigurosamente coherente con la argumentación anterior: ya hemos señalado en repetidas ocasiones que, de seguir fielmente no sólo las advertencias explícitas del autor sino también y sobre todo el *Vortrag*: el modo y manera de su exposición escrita, no cabe sino reconocer que el Todo es inefable; y sin embargo, gracias a ello *todo se puede decir* «de verdad» (aunque no sea la Verdad *tout court*).

Una comparación entre dos estilos de «vivir» la actividad filosófica puede por lo demás hacer salir a la luz las graves consecuencias (no sólo a nivel pedagógico, sino político y desde luego filosófico) de esa concepción: mientras que Fichte –el gran defensor del «Yo»– pedía en sus cursos a los oyentes que no tomaran apuntes, sino que escucharan con atención y luego intentasen reiterar *personalmente* en sus casas el tren de pensamientos desarrollado en clase (tarea bien difícil de cumplir, ciertamente), Hegel exige en cambio del abnegado lector un arduo sacrificio, a saber: que él se *eleve* a la altura del Concepto, que tome sobre sí denodadamente ese esfuerzo (*Anstrengung*) e intente ingresar en el *movimiento* de la Cosa misma, en vez de pretender «adueñarse» de las frases que ha leído para acomodarlas a lo ya sabido y «consabido», o peor aún: para adecuarlas a sus propias «reflexiones y ocurrencias» (recuérdese al respecto el final del Prólogo de la *Fenomenología*). Y sin embargo, si poco antes de morir confesaba Hegel desengañado que tales discípulos –no de él, sino de la Ciencia–, que esos varones «plásticos» (es decir: *flexibles*, capaces de apartar sus propios intereses y prejuicios y de dejarse «moldear» por «lo Lógico») ya no se encuentran, dadas la «inquietud y dispersión características de nuestra conciencia moderna»[1186], ¿qué diría ahora, en esta nuestra época finisecular, la cual, en vez de Era de la Crítica o Era de la Ciencia, merecería llamarse (en un sentido bien distinto al platónico–hegeliano) más bien la Era del Plástico?

[1184] *Enz*. § 31, A. (*W*. 8, 98). Recuérdese lo dicho al hilo del examen de la «proposición especulativa», del Pról. de *Phä*. Ahora, en *Enz*., Hegel rechaza una concepción que incluso en el momento de exponerla, en 1807, había suscitado ya sus dudas sobre si el pensamiento representativo podría ser vencido *en su propio terreno* por el pensamiento especulativo.

[1185] Ello sería un disparate, teniendo sobre todo en consideración que después de la «lógica de la objetividad» aparece la de la «Idea» y, dentro de ésta, nada menos que la «Idea del Conocer»: una exposición crítica de la metodología de todo saber científico.

[1186] Y Hegel continúa diciendo: «una presentación plástica requiere también un sentido plástico para recibir y entender [doctrinas]; sólo que jóvenes discípulos y varones (a las clases sólo asistían por entonces varones; F.D.) así de plásticos, que renuncien con tanta tranquilidad a las *propias* reflexiones y ocurrencias, con las que el pensar *por propia cuenta* se impacienta por probarse, oyentes que sigan sólo a la Cosa misma... no podrían llegar a ser establecidos en un diálogo moderno (a diferencia de los de Platón; F.D.); y menos aún cabría contar con lectores así.» (*WdL* 21: 18).

VI.5.3.3 – El método y la triple pulsación del curso lógico.

Una vez establecida la necesaria cautela con respecto al alcance y validez del lenguaje (en el cual, sin embargo, ha de exponerse necesariamente el curso lógico),[1387] podemos adentrarnos audaz aunque parcamente en eso que un piadoso fraile llamara (¡y eso que no conocía la *Lógica* de Hegel!): *horridum logicae desertum*.[1388]

El examen de la lógica del lenguaje nos ha llevado a la siguiente y paradójica conclusión, parecida a la aporía que Jacobi descubriera en la doctrina kantiana de la «cosa en sí»: sin el lenguaje, esto es, sin la compleja interacción, jerárquicamente organizada, entre *operadores* lógico–lingüísticos (la red sintáctica), *determinaciones* metafísico–lógicas (desplazamiento semántico conforme a ley) y *forma proposicional* (en la que se ubica el léxico científico, revestido por la praxis y elevado a rango histórico–filosófico) no existiría la *Lógica*, o sea: la Ciencia de la Verdad. Pero con el lenguaje –fijado irremediablemente en esa engañosa y «torcida» forma proposicional– lo Lógico, o sea el elemento de la Verdad, no es accesible. Sólo que Hegel sí cree tener la solución de la aporía (una solución que nos implica a *nosotros*, los lectores, en la Cosa misma del pensar). El peligro en que «nosotros» podemos caer estriba en que tomemos esa solución como si estuviera concentrada en una sola y mágica palabra: el *método*. Y sin embargo, en esa misma voz compuesta (gr.: *meta – hodós*) está ya de manera implícita la recusación de toda fijación.[1389] El método es un camino que apunta hacia algo que sólo se va mostrando en él mismo (es obvio que el Absoluto no está «más allá» o «por encima»[1390] del método; para empezar, ya sabemos por la *Fenomenología* que el Absoluto está y quiere estar «cabe nosotros», los que nos ponemos en camino). El método es, en suma, el *movimiento* mismo de «lo Lógico», no algo que se «aplique» a éste para ponerlo en marcha.

Ahora bien, esta «solución» implica de nuevo una dificultad, y un peligro: la dificultad consiste en que todo lo que se *diga sobre* el método debe tomarse como una mera «indicación», una ayuda didáctica, y no como la «verdad» del mismo. Aferrarnos a la letra de lo dicho por Hegel sobre su método supone tomar esas palabras como «herramienta» para descifrar algo que se está mostrando en su propio movimiento: el curso lógico. Ese curso ha de ser aprehendido en cambio por nosotros *in actu exercito*, no desde fuera. Y el peligro estriba justamente en que tomemos esas indicaciones como algo rígido, como unas «instrucciones de uso» para aplicar a cualquier cosa.[1391] El primer y más inmediato peligro nos acecha ya con la cantilena de organillo de la *tesis*, *antítesis* y *sín-*

[1387] Todo lo demás (darse a efusiones cordiales, o al contrario: levantar grandes edificios lógico–formales y rigurosamente «científicos») sería mucho peor; y Hegel librará toda su vida un arduo combate contra los dos bandos (muchas veces reunidos en una sola persona –p.e. el odiado Jakob Fries, o Laplace–, de acuerdo a la «esquizofrenia» vigente... ¿sólo entonces?), que podrían muy bien ser representados por la religiosidad sentimental sólo «interior» (pues sabido es que hay que respetar las «creencias personales» y ser tolerantes) y por la dominación técnica –en nombre de la «ciencia»– del mundo «exterior».

[1388] Philippus a Sanctissima Trinitate, *Summa philosophica ex mira principis phlosophorum Aristotelis et doctoris angelici D. Thomae doctrina*. Lyon 1648, p. 1: «Ingredimur horridum logicae desertum, ubi non res verae sed solae rerum umbrae et phantasmata, scilicet entia rationis conspiciuntur.»

[1389] El verbo correspondiente: *μεθοδευω*, significa «seguir una huella, perseguir, investigar», lo cual implica que la meta no está todavía a la vista. Cf. C. Alexandre, Dictionnaire Grec–Français. París, 1878, p. 885.

[1390] En este caso no se habría usado *μετα*, sino *υπερ*. La Lógica hegeliana engloba a la metafísica, da cuenta de ella y a la vez critica sus pretensiones de alzarse a *hiperfísica*: o sea, a un presunto saber de «objetos» («objeto» significa lo relativo –por enfrentado– a un sujeto) que están más allá de la «experiencia», o sea: «después» del *método*, como si se estuvieran quietos y fijos al modo de una meta.

[1391] Esto es lo que ha hecho, dicho sea de paso, el llamado «materialismo dialéctico», con sus presuntas «leyes universales» (válidas, como diría *il Dottore Dulcamara* en *L'elisir d'amore*, para «l'Universo... ed altri siti»), y que luego se quieren aplicar «científicamente» a la historia para obtener eso que se llamaba antiguamente: «materialismo histórico».

tesis. Hegel no solamente no emplea esta terminología[1392], sino que la critica expresamente y hasta se mofa de esa «*triplicidad*», que podría tomarse además como una «*cuadriplicidad*»[1393]. «Ciertamente –dice Hegel– el formalismo se ha apoderado igualmente de la triplicidad, ateniéndose a su vacuo *esquema*; el irrelevante desafuero (o desorden: *Unfug*, F.D.) y lo inane del llamado *construir* moderno y filosófico, que no consiste sino en adherirse a ese esquema formal sin concepto ni determinación inmanente de ningún tipo, y en utilizarlo para obtener una ordenación exterior, ha hecho de esa forma algo tedioso y malfamado.» (*WdL* 12: 247s).

No está de más recordar que Hegel no habla de «método dialéctico».[1394] Es más: rigurosamente hablando, el método no admite calificación, ya que es absoluto[1395] (¡pero no es el Absoluto!). Sus momentos, como ya sabemos, son: 1) lo expuesto al ras del entendimiento (*das Verständige*) y expresado en forma proposicional; 2) lo dialéctico (el momento esencial de la *negatividad*)[1396]; y 3) lo especulativo o racional–especulativo (cf. *Enz*. §§ 79–82). Y ya debería estar claro –después de haber examinado la relación de la Ciencia con las ciencias y con el lenguaje, sin las cuales ella no existiría– que a lo «Lógico» le pertenece también el primer momento. Ahora bien, ¿cómo se determinan lógicamente[1397] esos momentos? ¿Cuál es su *determinación* o *destino*?[1398] La primera determinación es la de algo *inmediato*: cualquier cosa. Pero «cualquier cosa» significa que puede ser esto o lo otro o lo de más allá, es decir, que es algo en general y *algo general*: lo *universal*[1399], pues, pero absolutamente abstracto, porque precisamente por poder ser tal o cual cosa, no es ninguna de ellas *en particular*. En suma: lo inmediato es una *simple referencia a sí* que, indirectamente, niega ser... todo lo demás. Y sin embargo, justamente eso de lo que él reniega es lo que le constituye (lo inmediato, tomado en absoluto, *es*... *no ser* esto, ni aquello ni lo de más allá; él no tiene más «ser» que eso: no ser nada determinado).

El reconocimiento[1400] por parte de lo inmediato (¡no por parte nuestra, como si se tratara de una «ocurrencia»!) de que él está constituido por aquello que él niega ser, a

---

[1392] Sí lo hace en cambio Fichte, partiendo de términos kantianos («síntesis» en cuanto construcción de conceptos, «antítesis» como la proposición opuesta a la «tesis» en las antinomias de la razón); ¡pero no de concepciones kantianas, como se aprecia muy bien en lo que sigue!: «Del mismo modo que no es posible antítesis sin síntesis o síntesis sin antítesis, tampoco son ambas posibles sin tesis, o sea: sin una posición absoluta (*schlechthin*), por la cual un A (el Yo) no es ni igual a ningún otro ni está contrapuesto a ningún otro, sino que viene meramente puesto en absoluto.» (*Grundlage* I, § 3, 7; *W*. I, 115).

[1393] Si se cuenta un primer «algo» inmediato y luego viene negado éste como desde fuera (abstractamente), tenemos entonces un segundo término que puede ser contado sin embargo como tercero (en cuanto que es la mediación del primero, y en cuanto que él sigue siendo él –y por tanto algo a su vez inmediato–). De modo que para «juntar» (más bien *sumar*) todos ellos haría falta un tercero, o un cuarto, según se mire (cf. *WdL* 12: 247).

[1394] Y menos lo usa. Sólo las «herramientas» se usan. El método es de lo «Lógico», no de un filósofo ingenioso y sabelotodo que se sirve de él para explicarlo «todo».

[1395] Cf. *WdL* 12: 249: «el método absoluto, que tiene al Concepto por alma y contenido...».

[1396] Ahora bien, la negatividad niega (determinadamente) el momento anterior, o más bien lo *abstracto* de éste; ¡pero su resultado no es negativo! (cf. *WdL* 12: 243). Al contrario, Hegel se enfrenta decididamente contra los prejuicios –extendidos desde la antigüedad hasta la *Popular–Philosophie* de su época (¡y eso que no conocía *El arte de tener razón*, de Schopenhauer!)– que hacen de la Dialéctica un: «*arte*... como si ella descansara en un *talento* subjetivo y no perteneciera a la objetividad del Concepto.» (*WdL* 12: 242).

[1397] O lo que es lo mismo: cómo se «mueven» esos momentos, cómo interactúan (pues ninguno puede darse sin el otro).

[1398] El término correspondiente es *Bestimmung*, que significa a la vez «determinación» y «destino». Los momentos no se están quietos (*momentum* es una contracción de «movimiento»), sino que consisten en *entregarse*, en salir de su clausura y ser «de verdad» en su destino.

[1399] Recuérdese que *allgemein* significa tanto «general» (hablando coloquialmente) como «universal» (hablando lógicamente).

[1400] Es obvio que usamos aquí una expresión psicológica, en principio inadecuada. Pero no parece haber otro remedio (viene usada por analogía con el *analogatum princeps*: el hombre o, mejor, la comunidad religio-

saber: por *su* otro,[1401] hace salir a la luz esa *negatividad* como lo «mediato» (algo implícito ya en el término: «in–mediato»). Entonces, la «cosa» del inicio (que, lejos de haberse quedado atrás, en «su» sitio, ahora es por vez primera lo que ella es «de verdad») ya no puede ser ni ser considerada una simple referencia a sí (A = A), sino que es –vista desde ella misma– una *referencia negativa a sí* y a la vez –vista desde su determinación– una *mediación* y, por tanto, ya no una simple referencia a otra cosa, sino una *relación de sí consigo, pero como con un otro*: con lo «distinto de sí».[1402] Tal es la segunda determinación de lo «Lógico», correspondiente al momento dialéctico. Vista desde su presentación –a su vez, inmediata–, ella es «lo *negativo* o *mediato*»; pero en cuanto que no es sino la mediación de sí, esa determinación es: «*mediadora*». Si nos hubiéramos quedado con lo primero, tendríamos entonces enfrentadas dos «cosas en sí»: de un lado lo inmediato, del otro lo mediato. Sólo que esto mediato no es una cosa que, sin salir de sí, niegue a otra opuesta a ella[1403]: «pues ella es lo negativo, *pero de lo positivo* (de lo inmediatamente puesto, F.D.), al cual engloba dentro de sí.» Por consiguiente, no es algo que tiene enfrente otra cosa, siendo ambas indiferentes entre sí (si lo fueran, no habría derecho alguno a decir siquiera que «una» es tal y la «otra» cual[1404]; no habría derecho a establecer *rela-*

sa o filosófica). Una mesa no «reconoce» que ella solamente es tal cuando sirve para comer o escribir sobre ella, porque la mesa no es inteligente, o sea: no *sabe* lo que ella *es*; y sin embargo, ser negada en su mostrenco «ser» de mesa es precisamente aquello en lo que la mesa *esencialmente* consiste: tal es su «definición». La mesa –sin querer, claro está– «niega» su estatuto de ser «esta cosa inmediata, y nada más» desde el momento en que se emplea... para todo aquello que le compete (desde ser fabricada y vendida a ser quemada, pasando por su uso normal). Ese empleo es lo «mediato» de la mesa.– Evidentemente, las determinaciones lógicas tienen –ellas también– que valer para todo (también ellas son abstractas: ya sabemos que la categoría «algo» no es algo, algo determinado y concreto). ¡Pero eso no significa que todo dé igual, que esté al mismo nivel! *WdL* expone sobre todo un «camino» que va del hecho bruto (nada más bruto que el «ser») a la *libertad*. Por eso la noción de «mediación» como «destino» es más adecuada (más «de verdad») cuando el ejemplo es más alto: por haber muerto Cristo en la Cruz se le llama justamente el *Mediador* (mediador entre Dios –que de lo contrario sería la suma abstracción: *nada más que* Ser Supremo– y los hombres –que de lo contrario serían células aisladas, abstracciones sueltas, «nadas» rellenas de su propio viento: puro *mal*–).

1401 Es *su* otro, y no otra cosa en general, porque lo inmediato es ya la «cosa en general»: lo *universal* (él vale para todo: cualquier cosa puede ser considerada *de* inmediato y *como* algo inmediato); y por tanto, no admite nada fuera de él. La negación (no ser esto ni aquello) le es *interna*, no le viene de fuera. Con esto, dicho sea de paso, piensa Hegel haber acabado de una vez con el problema kantiano de la *síntesis a priori*, que exigía le fuera «añadido» algo al sujeto del juicio: algo que no estaba en él. Como si dijéramos: algo que no estaba (lógicamente hablando) en su *comprensión*, ni tampoco (psicológicamente hablando) en *nuestra* comprensión: algo inconcebible.

1402 Ello implica que, mientras las categorías de *SL*, correspondientes a la primera determinación, se presentan al pronto como unitarias, siendo cada una «mediada» por otra opuesta y aparentemente externa a ella (p.e., en las categorías kantianas de cualidad, la *realitas* o *Realität* viene negada por la *Negation* y ésta por la «limitación»), en cambio las determinaciones de reflexión de *WL* aparecen siempre como pares ordenados (p.e., en lo que Kant llama «categorías de relación»: «subsistencia /inherencia», «fundamento / consecuencia», «acción recíproca»).

1403 Como cuando el alma pía dice que sólo Dios es y que las cosas, en cambio, no son (olvidando que eso lo dice por *comparación*, y que es ella la que está comparando). Pero si Dios fuera solamente Dios (o sea: si las creaturas no fueran ni fuéramos nada), entonces él no sería absolutamente nada. O en otro ejemplo, más «de tejas abajo»: bien puede tener razón el entusiasta vecino del film *Amanece, que no es poco* (de José Luis Cuerda) cuando grita: «¡Alcalde, todos somos contingentes; sólo Vd. es necesario!». Pero el Alcalde es necesario... *para* sus vecinos, al igual que ellos son contingentes sólo respecto al Alcalde, el cual también los necesita, al mismo tiempo y en el mismo respecto, para ser él. Sin esa *necesidad intrínseca a lo contingente*, ni los vecinos serían tales ni el Alcalde sería el «ínclito Munícipe».

1404 De lo contrario habría que decir (mal), como en Castilla: «Cada uno es cada uno», o: «Al pan, pan; y al vino, vino». Es obvio que, aquí, la mención de cada una de esas cosas pasa por un *tercero* (el hablante), que es distinto a ellas. Es él quien dice que la una es la una y la otra la otra. Aquí el idioma (más rígido y sustancialista que el latín o el alemán) nos juega una mala pasada: pues para poderlas comparar «de verdad» hace falta un denominador comun, *propio de ellas* (por caso, que al menos las dos sean «cosas») y no del arbitrio del

ción alguna entre ellas). De modo que esa *negación determinada* (determinada por aquello que ella niega y que, a su vez, determina) es en realidad: «lo *otro en sí* mismo[1405], lo *otro de un otro*; por eso, la determinación engloba dentro de sí a *su* propio otro, y se da por ende *como la contradicción*, la *dialéctica*, *puesta* (o sea: asentada de hecho o en acto, F.D.), *de ella misma*.» (*WdL* 12: 245).

Adviértase, según esto, que la contradicción no es algo propio del lenguaje o del pensamiento, sino de las *cosas mismas*. Es más: la «cosa misma» es ya la contradicción *in actu exercito*. Cuando yo digo: «la cosa misma», lo único que estoy haciendo es reconocer una contradicción; no soy yo quien se contradice (a menos que tenga demasiada «ternura para con las cosas», afección padecida –según Hegel– por Kant) sino la *cosa misma*.[1406]

---

hablante. Nosotros, obligados por una lengua que, en este respecto, olvida la necesidad de esa «comunidad» para establecer la comparación, decimos: «Una cosa es... y otra...». Pero el alemán dice: «Anderes... Anderes». Y el latín: «alter... alter». Y con razón: si «Nadie es más que nadie», no se ve por qué la primera cosa comparada va a ser «una» y la otra solamente «la otra», como si la primera pudiera existir por separado, fuera de toda comparación (algo a todas luces falso: por lo menos, ha de existir en comparación *conmigo*, con el hablante), y en cambio la otra tuviera un «ser» de prestado, sólo en referencia a la primera.

[1405] Adviértase, según esto, cuán inapropiada era –ya incluso desde el respecto lingüístico– la expresión kantiana: «cosa en sí»; para que algo sea «en sí» es preciso que sea a la vez, no solamente algo distinto a otra cosa, a su vez distinta de lo primero (eso es lo que justamente «es» de inmediato, y no «en sí»: el pan es pan, y el vino vino... *para mí*); tiene que ser *distinto de sí mismo*, pero visto este «sí mismo» como si fuera algo «otro», como si fuera su referencia o destino. En términos más «técnicos» (pero no necesariamente más caros): la «cosa en sí» no es distinta al «fenómeno» (como si hubiera dos «mundos», según creía Kant todavía en la *Dissertatio*), sino distinta a *su* fenómeno (*Erscheinung*, visto abstractamente como un «producto» o efecto: como lo que aparece). Pero la «cosa», a su vez, consiste en su «aparición» (*Erscheinung*, vista como lo que es *de hecho*: la acción –sufijo: *–ung*– de aparecer) o en su «manifestación»; por ende, la «cosa» no es la «cosa misma» (algo que manda por así decir efluvios o «delegados» –*ειδωλα*– de sí, quedándose «al otro lado»), sino lo *otro en sí*, o sea: lo otro de un otro (que es *su* otro). Cuando yo hablo o actúo, estoy *en* lo que estoy: sería insensato creer que por una parte estoy «yo», por otra la «cosa» o la «obra» dicha y hecha, y por otra en fin la referencia de mi «yo» a la «cosa». La verdad *esencial* es que *yo soy y sólo soy la referencia*; y, al comprender esto, me comporto (en al.: *ich verhalte mich*) como lo que soy «de veras»: como *relación* (*Verhaltniss*) de mí conmigo... en mi «otro» (en mi decir u obrar). La incomprensión de esta cosa tan «lógica» es la responsable, por caso, de que un alumno, al ver su examen corregido, diga: «Es que yo no quería decir *esto*», como si lo hubiera escrito otra persona, y no él mismo.

[1406] *Enz*. § 48, A.: «Esta noción: que la contradicción, puesta en lo racional por las determinaciones del entendimiento, es *esencial* y *necesaria*, ha de ser estimada como uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía. Este punto de vista (desplazado empero por Kant a la «razón conocedora», y no al «objeto en y para sí» y visto por tanto como un problema; F.D.) es tan profundo como trivial su solución; ésta no consiste sino en una ternura para con las cosas mundanas. Se dice que no debe ser el ser (*Wesen*) del mundo el que tenga la mancha de la contradicción en él mismo, sino que ésta ha de ser atribuida *sólo* a la razón pensante, al *ser* (*Wesen*) *del Espíritu*.» De manera que, desde Hegel, habría que invertir la famosa afirmación según la cual: «Puedo *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga» y en cambio: «Para conferir validez objetiva... a este concepto (o sea: para *conocer*, F.D.), se requiere algo más.» (*KrV* B XXVI, n.). Ese «algo más» que requiere el «concepto» hace del conocer (propio de las categorías del entendimiento) algo irremediablemente contradictorio: «De hecho... la finitud de las determinaciones del entendimiento (las categorías, F.D.) no se debe a su subjetividad, sino que las mismas son de suyo (*an sich*) finitas; y lo que hay que hacer es mostrar en ellas mismas su finitud. Por el contrario, según Kant, aquello que nosotros pensamos es falso justo porque *nosotros* lo pensamos.» (*Enz*. § 60, Z. 1; *W*. 10, 146). Hegel alude aquí a la *subrepción trascendental*: creer que algo subjetivo, puesto por nosotros, es objetivo o existe de verdad (p.e.: confundir la función de cierre del silogismo disyuntivo con el «objeto» Dios). Es claro, por lo demás, que Kant se ha dejado llevar por el significado psicologista y vulgar de «pensar» (pero hasta «pensar en las musarañas» es «pensar *musarañas*»; si eso es un bicho raro, la «culpa» es de la *noción* «musaraña», no del hecho de pensarlas; quizá todo el *quid* de Hegel, al respecto, esté en que, de seguir su concepción, nos expresamos mal cuando decimos: «estoy pensando en...», como si por un lado estuviera mi «pensar» –lo así mentado es en realidad un imaginarse o figurarse algo– y por el otro un «referente» puramente mental, que puede o no tener su correspondiente «verdad» en la «realidad»: de ahí sale la distinción vulgar –y falaz, para Hegel– entre lo «posible»: un referente mental, y lo «real»: un referente «ahí fuera», en el mundo. En realidad de verdad no se «piensa *en* tal cosa», sino que se «piensa *tal* cosa»: el *pensar* es algo –algo «lógico»– que está a la base tanto del «yo» pensante como de la «cosa» pensada). *Pensar*, pensar de verdad, no es algo que esté en *mi* mano (en la «mano» de mi mente), ni en las de nadie (tampoco en

Hegel no encuentra suficientes alabanzas para este movimiento dialéctico. Y con razón. Ese movimiento es el que –según Hegel– resuelve el problema secular del conocimiento, a saber: concilia y unifica (no sólo respetando las diferencias, sino en y por ellas) la oposición entre «concepto» (un supuesto mundo mental) y «realidad» (un no menos supuesto mundo que estaría «ahí fuera»), o dicho brevemente: la oposición entre el sujeto y el objeto. Ésta, rígidamente tomada, impediría en verdad todo conocer y toda verdad del conocer, ya que la verdad es vista siempre (incluso en su sentido más vulgar) como la *conciliación* de sujeto y objeto (la «adecuación» de la mente a la cosa, y viceversa).[1407] Pero si el uno y el otro se quedan donde y como están, difícilmente puede haber conciliación. Y si ésta se da gracias a un tercero, entonces no hay tal conciliación de verdad: o bien ese tercero está haciendo una pantomima que deja indiferentes a los adversarios (como cuando alguien obliga a estrecharse las manos a dos enemigos irreconciliables), o es que más bien no había de verdad «adversarios», o sea: no había ni sujeto ni objeto, sino sólo, como dice Hegel en otro contexto: «un juego del amor [de Dios] consigo mismo» (*Pha.* 9: 18; 16).[1408] Por el contrario, la conciliación no se da en un «tecero»: el movimieto de salida de sí (la vuelta de lo abstracto, y por ende inmediato, a sí mismo) para buscar lo que lo supuestamente «inmediado» es de verdad, *esencialmente, es exactamente* el mismo movimiento de retorno y *determinación* hacia sí mismo. Esta contradicción de «ida y vuelta» es lo que constituye la «cosa», en apariencia tan fija. Por eso dice Hegel de la determinación dialéctica: «Ella es el *punto simple*[1409] *de la referencia negativa* a sí, la fuente más íntima de toda actividad y de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que tiene a todo cuanto sea verdadero en (*an*) ella[1410] y

---

las de «Dios»). Por eso, «pensar lo que yo quiera» es una expresión sin el menor sentido para Hegel. Que el hombre sea un ser pensante no significa que el pensar sea un «atributo» del «ser» del hombre, una suerte de herramienta «añadida», que puede emplearse luego bien o mal. El pensar es el *ser* del hombre, para Hegel. Y por eso, ni el pensar se contradice (contra los que, alarmados, opinan que el bárbaro Hegel ha *anulado* el principio de no contradicción) ni yo, cuando *pienso*, puedo contradecirme. Al contrario, el pensar (el *pensar de verdad, especulativo*) consiste en levantar (otra de las acepciones de *aufheben*) las contradicciones en las que *necesariamente* cae ese entendimiento en el que tanto confiaba Kant.

[1407] Aunque para ese «viceversa» se haya echado mano, ¡qué remedio!, a la mismísima Mente Divina. En efecto: no basta con que lo que yo pienso se adecue a una cosa para que eso («lo que yo pienso») sea verdad. Entonces, lo único de «verdad» sería la cosa, no mi pensamiento, que por lo demás sigue estando en mí y no en la cosa. Por eso es necesario recurrir a una *idea* creadora, repartida generosamente –y sin dejar de ser por ello ella misma (no se sabe muy bien cómo: ¿por transubstanciación, quizá?)– entre mi pensamiento y la «cosa», que está adecuada a esa «idea».

[1408] Por poner un ejemplo sumamente religioso: la conciliación del hombre con el mundo a través del sacrificio de la Cruz podría ser vista, o bien como una graciosa «ocurrencia» de Dios (que habría mandado a su Hijo a meterse donde no le llaman y a obligar al hombre a hacer las paces con el mundo, de manera que ambos, con razón, siempre podrían decirse que: «allá Dios con sus cosas y con Su muerte»), o bien resolviendo drásticamente el problema diciendo que esa reconciliación va de suyo porque el hombre y el mundo son, ambos, «fulgores» (por decirlo con Leibniz) o reflejos de la Divinidad y que, por tanto, no se ve bien a qué viene tanto alboroto. Pues si el «mal» del mundo no es más que una *privatio boni*, algo que no tiene la menor entidad, el hombre y el mundo ya están bien así como están; el único «mal» consistiría, *à la* Dostoyevski, en que el hombre todavía no sabe que él no puede dejar de ser bueno, haga lo que haga: tal es el «plan» de Dios.

[1409] Sin pliegue, porque ella misma consiste en replegarse y desplegarse: ¡ella es el pliegue!

[1410] Que lo tenga en (*an*) ella, y no dentro de (*in*) ella (y menos, que lo verdadero sea *para* ella) apunta ya a que, a pesar de todos los elogios, lo dialéctico es un momento central, sí, pero sólo un momento del desarrollo. Al contrario, considerada superficialmente, la dialéctica puede entenderse como el momento de la *desesperación* (en estrecha correspondencia con la experiencia que hace cada figura de la conciencia, en *Pha*), ya que en el movimiento de la esencia no parece quedar «títere con cabeza»: la esencia no es –evidentemente– un «ser» (aunque bien que tradujeron los alemanes el *ens summum* por *das Hochste Wesen*), sino lo que arruina toda pretensión de «ser» por parte de los «seres» (aunque se las den de altos y supremos). Ante la esencia, todo «ser» se muestra como pura «apariencia» (*Schein*): pero ella no es a su vez sino el fuego devorador

por cuyo medio únicamente hay [algo] verdadero[1411]; pues únicamente sobre esta subjetividad descansa la superación–supresión (*Aufheben*) de la oposición entre Concepto y realidad, así como en ella descansa la unidad [de ambos], que es la verdad.» (*WdL* 12: 246).

¡Sólo que esta conciliación parece ser más bien una *condena*! Y lo es, desde luego, tanto para lo inmediato[1412] como para lo mediato.[1413] Pues si el «ser» inmediato (una «simple referencia a sí», y no a otra cosa) y la «esencia» mediadora (una «referencia negativa a sí mismo») son una y la misma cosa –y en efecto, es su unión lo que define y distingue a la noción de «cosa»–, ¡entonces no queda nada de nada! Esa es una *reflexión* de «vaivén» en la que «todo lo sólido se desvanece en el aire», por decirlo con la bella frase del *Manifiesto comunista*. Y en efecto, Hegel afirma que: «El devenir en la

---

que produce ese «brillo» (*Schein*, también); la esencia es la inversión de la bíblica zarza ardiente: el fuego se va consumiendo a sí mismo; y lo que se ve de él es una zarza... hecha de fuego.

[1411] Repárese en que Hegel no dice: «todo lo verdadero» o «todo lo que es verdadero» (*all das, was das Wahre ist*), sino algo más impreciso: *alles Wahres*; algo así como «toda "cosa" verdadera», que aquí no se ha vertido así porque Hegel –como sabemos– pone todo el empeño en probar que toda «cosa», en cuanto tal, no es verdadera sino contradictoria. En la reiteración del término, Hegel dice simplemente: *Wahres* (no *das Wahre*, como en *Pha.*: *Das Wahre ist das Ganze*). Creo que este *caveat* lingüístico se debe al cuidado de Hegel para no sustantivar ni fijar lo verdadero, y menos para dar la impresión de que hay muchas «cosas» verdaderas. A lo sumo, lo único «verdadero» es el pensamiento de que no hay ninguna cosa verdadera, sino todo lo más de verdad; y ello sólo cuando ésta, la cosa, es disuelta por la contradicción ínsita en ella. De hecho, el cap. dedicado a la «cosa» (*Ding*) es el primero de la sec.: «La aparición» (dentro de *WL*), y termina con un punto bien explícito: «C. La disolución de la cosa» (*WdL* 11: 336–337), en clara correspondencia con el paso de «la cosa y sus propiedades» a «fuerza y entendimiento» (caps. II y III de *Pha.*). También en el primer pár. de «La Idea absoluta», dice de ésta que ella es «*toda verdad*», mientras que «todo el resto» (*Alles Uebrige*) es «error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad.» (12: 236). Pero «todo el resto» es... *todo*, menos ella (que no es a su vez sino la íntima comprensión de ese gigantesco «error», solamente salvado –redimido– literalmente *en idea*, pero no en la «realidad efectiva», si así queremos llamar al mundo). Hegel es cualquier cosa, menos optimista. No sólo están perdidas las «cosas mundanas», sino también el asunto o «cosa» en la que el hombre pone su interés y su espíritu (*die Sache*, como cuando decimos: «las cosas de la vida»): todo ello está *lógicamente* condenado: «la verdad de ella (de la *Sache*, F.D.) es que ella, en su interior, está *rota* en su *deber ser* y su *ser*; éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*.» (*WdL* 12: 88). Y ello, de la misma manera que el «lugar» en que se dicen las «cosas» y la «Cosa» (escribiremos *Sache* con mayúsucula, cuando sea necesaria la distinción), a saber: la forma *proposicional* del lenguaje, es inadecuada para la verdad (el sujeto de la proposición dice lo que la cosa *debe ser*: por caso, «yo» mismo; y el predicado lo que ella es: sus acciones y «gestas»; y está claro que ese *ser* no coincide ni de lejos con lo que *debe* ser; por eso, como compensación, consuelo y criterio de medida se «fabricó» la metafísica un Dios como identidad plena entre su *esencia* o deber ser –mejor habría que decir, con Hegel: su «noción» o pensamiento (*Gedanke*)– y su *existencia* o ser). Desde luego, en Hegel dista mucho la filosofía de ser *edificante*.

[1412] El cual, dándoselas de tener en sí y para sí la verdad, hace la dura prueba –al igual que lo hiciera la conciencia en sus figuras– de que cuanto él es de verdad lo es en *su* esencia, de la cual no es él sino «brillo», «apariencia».

[1413] Que no es sino la *determinación*, o sea: la *negación* de eso inmediato, sin tener más consistencia que esa su negatividad. Es sabido que Hegel hace suya la concepción de Spinoza, a saber: *determinatio negatio est*, confiriéndole una capacidad omnidestructora que en éste no tenía (cf. *WdL* 11: 76). Cf. Carta L (en la numeración actual, Carta 13): «Quia ergo figura non aliud, quam determinatio et detenninatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse.» (*Opera*, eds. por C. Gebhardt por encargo de la Acad. de Ciencias de Heidelberg. Heidelberg, s.a. 4, 240). O sea, lo que le interesa a Spinoza es señalar que la figura (es decir, aquello que distingue unas cosas de otras y, por ende, aquello por lo cual hay y existen cosas) no es sino un rasgo, un «arañazo» y hasta una mera afección en la «piel» de la sustancia, lo único de veras existente. Pero Hegel hará de esa «sustancia» (para él, la *esencia*) una colección o trabazón de «arañazos»: no una *omnitudo realitatum*, como el Dios de la tradición metafísica, sino: *omnitudo negationum* («*Inbegriff aller Negationen*»; *WdL* 11: 76).– Por lo demás, sería ridículo poner en cuestión el conocimiento exhaustivo que tenía Hegel de Spinoza (es más: colaboró en Jena con Paulus –el futuro archienemigo de Schelling– en la primera ed. de las obras: *Opera quae supersunt omnia*. 2 vols. Jena 1802–1803; ¡y además en la compilación de las *Epistolae*!). De todas formas, la frase que se ha hecho famosa es: *Omnis detenninatio est negatio*. Lo más cercano que encontramos al respecto está en otro libro que Hegel debía conocer de memoria: las famosas *Spinoza–Briefe* de Jacobi, en su 2ª ed.: Breslau 1789. Allí escribe Jacobi: «Determinatio est negatio» (p. 31, n. y p. 182).

esencia[1414], su movimiento reflectante, es por tanto el *movimiento de nada a nada...»* (11: 250). Ante tamaña afirmación salta el «Jacobi» que todos llevamos dentro y grita: «¡Nihilismo!». Pero ello constituiría una muy grosera y literal inter–rupción, porque Hegel no ha terminado la frase (cortada aquí en cambio por mí para insuflarle un dramatismo algo teatral). Dejemos pues al filósofo que se explaye hasta el final: «*...y mediante ello (dadurch) a sí mismo, de vuelta.*» (*ibid.*). Sólo que este inciso parece hacer aún más misterioso y enrevesado el asunto: ¿quién o qué es ese «Sí mismo» al que en tantas ocasiones nos hemos ya referido, y que desde luego no es el «Yo», y menos soy «yo»? ¿Y a dónde «vuelve» el movimiento de reflexión? Empecemos por aquí: el movimiento no «vuelve» a lo «inmediato», o sea: a eso que hemos llamado «cualquier cosa inmediata», de «cuerpo presente». Entonces, ¿lo inmediato no era lo primero? En absoluto. A lo sumo, es lo primero que la certeza sensible mienta (sin saber lo que se dice, como sabemos ya por la *Fenomenología*). Eso supuestamente primero no era sino la más general de las abstracciones (ya lo hemos dicho también). ¿Vuelve entonces ese movimiento al otro extremo: a la «esencia»? No. Al contrario: ese movimiento *viene* de allí para negar y determinar, para poner en su sitio a ese presuntuoso «ser inmediato». Pero entonces, ese movimiento, considerado de suyo y en total, ¡no va a ningún sitio! Naturalmente. El movimiento *vibra*. Y en esa vibración se queda en *su sitio*.

Adviértase (nuevo énfasis dramático) que el «paso» que ahora vamos a dar es decisivo; tanto, que se parece al *salto mortale* de Jacobi. Y como buen «salto», no se puede decir con propiedad,[1415] sino a lo sumo «mostrar». Pero quizá hayamos dado ya, sin notarlo, ese temido paso. Teníamos: 1) lo «inmediato» que, al pretender referirse sólo a sí, conjura a la esencia, la cual: 2) es o consiste en negar lo que él es; ahora bien, como lo inmediato es «cualquier cosa en general», cuando es visto en su esencia se torna en una «referencia negativa a sí mismo». Pero entonces, lo único que «hay» de verdad es: 3) el movimiento de reflexión; un movimiento que no sale de sí (no tiene a dónde ir) y que disuelve las pretensines «ónticas, «cósicas», de lo inmediato y de su mediación. ¡Ya tenemos los tres elementos, a saber: lo inmediato, la mediación, y el movimiento completo! ¿Hace falta «algo más», como pedía por caso Kant para su *síntesis a priori*? De suyo o en sí, no. De por sí o para sí, desde luego: hace falta reconocer que no hay aquí más que *un solo elemento lógico*, a saber: el *movimiento* (que integra o asume los «móviles»). Ahora, a «esto» que estamos examinando no le falta ya nada para ser verdad, y para ser la Verdad. En todo caso, nos falta *a nosotros*, que, acostumbrados[1416] a *fijarnos* en el resultado final, volvemos a hacer inconscientemente de ese movimiento total un «tercero», o sea una cosa distinta a las dos anteriores y superior a ella (tanto da que la llamemos «síntesis», como si con eso mentásemos algo diverso a la construcción misma, o que la

---

[1414] Expresión de doble y hasta triple sentido, de las que tanto gusta Hegel: *Das Werden im Wesen* es, por un lado: «el devenir en –el interior de– la esencia», queriendo decir que en la esencia no hay nada fuera de ese devenir (jugando también aquí, por contagio, con la expresión castellana: no hay nada «exterior» a ello y no hay nada «aparte de» ello). Pero por otro lado, *Das Werden im Wesen* significa también: «el devenir», cuando se lo considera «en el nivel de la esencia» (pues el lugar lógico de la noción de «devenir» es la lógica del ser, no la de la esencia), e incluso: «el devenir, en esencia», o sea: «la esencia, lo que constituye de veras el devenir», es tal y cual. Apréciese qué tormento puede resultar *WdL* para un traductor.

[1415] Este «punto de lanzamiento» lógico corresponde exactamente al fenomenológico de la «proposición especulativa». Y recuérdese que el entendimiento representador, cuyo lenguaje se da siempre en proposiciones, tropezaba al respecto en contradicciones para él insalvables. Así que tampoco se puede exigir ahora de Hegel (y menos de su comentador) prodigios de explicación.

[1416] No en última instancia, por la escritura lineal de izquierda a derecha, en virtud de la cual tendemos siempre a creer que lo último que se escribe es lo verdadero.

denominemos «conclusión del silogismo»; pues en este caso olvidamos que la conclusión *es* el silogismo entero).[1417]

[1417] En este último caso, la ilusión es mayor en español que en alemán, porque en este idioma «conclusión» y «silogismo» ¡son, y no por casualidad, la misma palabra!: *Schluss*. Los «lógicos» habituales echan en cambio a perder esta llamada dialéctica de atención y, para «distinguir» lo que no deberían distinguir (el lenguaje común es más fino que ellos), escriben: *Schlußsatz*, o sea: «frase o proposición de la conclusión». Claro está: un lógico especulativo les haría notar, regocijado, que con ello no han hecho sino mostrar en toda su crudeza la contradicción (y en efecto, ya sabemos que «lo Lógico» es un elemento que goza engullendo contradicciones). Pues *Schlußsatz* se puede leer también, con igual derecho, como «principio del silogismo» (*Satz* significa, además de «frase» o «proposición»: «principio»; p e. al principio de razón (o fundamento: *Grund*) se le llama en alemán: *Satz vom Grunde*). Así que lo que quiere decir *Schlußsatz* cuando el entendimiento considera al término de manera inmediata (y por ende abstracta) es: «proposición de la conlusión»; esto es, una tercera frase o proposición que viene después de las dos premisas. Eso es lo *mentado* con esa expresión. Pero lo que esencial y dialécticamente *dice* es: «principio del silogismo», o sea: lo que parecía tercero es en realidad lo primero. Y además, como todo el mundo sabe, de la conclusión ha desaparecido el ténnino medio («Todo *hombre* es mortal» / «Sócrates es *hombre*» / «Sócrates es mortal»). El movimiento «mediador» se oculta, púdico, dentro de la cópula «es». Ahora se trata de sacarlo a la luz, de decir la *verdad*; quizá por ello la llamaban los griegos: *αληθεια*, o sea: acción y estado de arrancarse (*α*–) de lo oculto (*ληθη*). Y la verdad es A–B–E, o sea: lo universal A (la mortalidad que conviene a *todo* hombre, cualquiera que éste sea) sólo es una noción válida de verdad, esto es: para todos los elementos de su extensión, si se particulariza como B (en efecto: lo que define y *distingue* a Sócrates es el hecho de «ser hombre»). Ahora bien, la *coincidencia* de «ser mortal» (A) y «ser hombre» (B) (concedamos por mor de la argumentación que aparte de los hombres hay muchas más cosas mortales) se da en concreto en el singular E («Sócrates»). Lo que es verdad no es el mero nombre Sócrates, al que le acaecería ser mortal como podía ser marido de Jantipa (que ya es aguantar). No. La verdad *concreta* es la estructura: «Sócrates–es–mortal». Y el fundamento o razón de esa verdad es el «ser *hombre*», que aquí, en la conclusión, ha desaparecido. ¿Sólo eso: el movimiento mediador, ha desaparecido? No. También lo ha hecho aquello que el entendimiento asumió como algo «inmediato», a saber: «*Todos* los hombres». Ambos, «mediación» y «mediato», han disuelto su ser en nada. Pero su sacrificio no ha sido en vano: entre los dos han «engendrado» lo único en este caso verdadero: «Sócrates–como–mortal», es decir: un *universal* («ser mortal», en general) *concreto* (este «Sócrates mortal»). De todas formas, el ejemplo (cualquier ejemplo) nunca será del todo válido, porque «Sócrates», además de mortal, era muchas otras cosas; y sólo por un artificio interesado (porque nos interesa su muerte, tan ejemplar y «filosófica», etc.) hacemos coincidir un tanto forzadamente su «ser» (Sócrates) y su Idea (a saber: «Sócrates–es–mortal», y nada más). Lo cual es enteramente *lógico*. Hemos leído en la nota 1411 la condena fulminante que lanza Hegel contra toda «realidad efectiva». Para que el silogismo fuera absolutamente válido, eso inmediato de que hemos partido (en la primera premisa, a saber, que: «Todos los hombres son mortales») tendría que ser tomado absolutamente, y en vez de escoger una noción o un concepto *determinado*, tomar la noción o el Concepto absoluto, pero tal como se presenta «de inmediato» (algo así como el *universal*: «Todo ser es ser»), atendiendo claro está a la forma absoluta, que se da su propio contenido según la función desempeñada en cada caso (si no, tendríamos una miserable tautología: «Todo ser es ser / Este ser es ser / Este ser es todo ser»). Digamos, en cambio, lo *mismo*, pero parando mientes en los respectos y ayudándonos con terminología aristotélica para poder hacer los necesarios distingos:

Major: «Todo ser es (o mejor: ya era) ser». O dicho en el alemán de Hegel: *Alles ist Sein (gewesen)*. O sea, y de *inmediato*: el hecho de ser en *general*, de tener entidad o *ουσια*, tiene su razón o determinación de «ser» en su esencia, es decir: en «lo que ya era *ser*: «*το τι ην ειναι*» (y en efecto, él, el «ser en general» es tomado de inmediato –antes que nada– como ya siendo de «siempre» «ser sin más»). Es como si pudiéramos decir en griego: *η ουσια εστιν* (o mejor: *ην*) *το ειναι*.

Minor: «Este ser es (o mejor: ya era) ser». En al.: *Dieses ist Sein (gewesen)*. Tomamos aquí a la *ουσια* como *πρωτη ουσια*, o sea: como *τοδε τι* (que también puede ser cualquiera, pero en el sentido de que en cada caso es «éste», cualificado y determinado). Esto concreto no ha de ser confundido aquí con lo «inmediato» (lo inmediato está en la primera premisa como *Alles*, *ουσια*, que aquí es en cambio la «esencia» propia, *particular* de eso concreto). Digamos, pues: *το «τοδε τι» εστιν* (o mejor: *ην*) *η* (*πρωτη*) *ουσια*.

Conclusio: «Esto, el Todo, es (o mejor: era) ser». En al.: *Dieses, das Ganze, ist Sein (gewesen)*. En efecto, el sujeto no ha quedado inmóvil en la prueba: cada «cosa» es ella misma, *íntegra*, cuando le conviene su propia *ουσια*, y nada más. Y tampoco «lo que ya era ser» es ahora algo abstracto y universal, sino el «ser» *de* esta cosa, y nada más. Así que «todo» (*All*), si tomado absolutamente *in concreto*, *in individuo*, es el «Todo» (*Ganzes*; *συνολον*): no algo «inmediato», sino una articulación íntegra, transparente a sí misma. Y tampoco el predicado *dice* lo mismo (aunque sea *mentado* por igual término) que cuando era el predicado de la premisa mayor («haber sido», en general); ahora significa: «el haber sido de siempre esto íntegro, y nada más»). O dicho en griego: *το «τοδε τι» (qua συνολον) εστιν* (o mejor: *ην*) *το ειναι*», donde tanto el sujeto como el predicado es *esencialmente η ουσια*, *das Wesen*, aunque ésta quede latente (*ληθη*) como el fundamento o razón, o sea: como

Hegel no es un «metafísico» al uso. Después de Kant, la filosofía está suficientemente escarmentada como para jugar con *hipóstasis*. El «Sí mismo» al que vuelve el movimiento de reflexión no es ni un *ser* superior ni una mera *síntesis* o «construcción» de los dos caminos contrapuestos (a saber: de lo inmediato a su mediación, y de ésta a aquél). Lo único que es *Selbst* es... el *movimiento mismo en su integridad*[1418], es decir: no tomado ya como si su fuente o arranque fuera bien lo primero inmediato, bien lo segundo: la mediación (la esencia, que, considerada de suyo, se presentaba con igual inmediatez). Por eso ambos, vistos desde el movimiento completo y *circular*, no son «nada»... de suyo, sino momentos superados y asumidos (*aufgehoben*) en el movimiento *de* la reflexión. Este, por su parte, no es sin más ni la reflexión mediata ni el reflejo inmediato, sino justamente el movimiento íntegro, y nada más. «Esto concreto» (*tóde ti*) es lo que era de verdad primero (*principio*) y eso es lo único que será y sigue siendo de veras final (*resultado*); lo único que es *concreto* en sentido literal (de *cum–crescere*): pues ha «crecido» y medrado en el interior de sí, conjuntando todas las determinaciones abstractas (o sea, consideradas por separado, con independencia del movimiento).[1419] Y, en fin, «esto que es el Todo» es *inmediato*: pero su inmediatez no es ya abstracta, sino que ha sido obtenida recogiendo e integrando en sí el carácter negativo de la mediación del primer inmediato (que era algo universalísimo y abstracto, al ras del entendimiento); en suma: el Todo es una inmediatez *devenida*. Y así puede decir Hegel: «Ahora, más precisamente, lo *tercero* es lo inmediato, pero por *asunción de la mediación*; lo simple, [pero] por *asunción de la diferencia*; lo positivo, [pero] por asunción de lo negativo; el Concepto, que se ha realizado a través del ser–otro[1420] y que por asunción de esta realidad ha coincidido consigo y producido (*hergestellt*) su realidad absoluta, su *simple* referencia a sí[1421]. Este *resultado*

---

el movimiento absoluto de reflexión de uno a otro (en uno, vista como *πρωτη ουσια = τοδε τι*; en otro, como *δευτερα ουσια = το τι ην ειναι*).

Y esto es, en definitiva, lo que viene a decir Hegel. Instruido por él he intentado resolver de paso y por mi cuenta la paradoja de que en Aristóteles «el ser se diga de muchas maneras», pero todas ellas referidas a «algo» la *ουσια*, que, entendida como la *Wesen* hegeliana (y con un guiño a la *Wesung* y al *Seyn* heideggeriano), permanece oculta en la conclusión. Esas maneras de ser (maneras del Ser) son aquí: «todo ser en general», «esto concreto» y «esto íntegro», con el «bajo continuo» de «lo que ya era ser», o sea: la «esencia».– Al final del famoso pár. primero del cap. «La Idea absoluta», llega en efecto Hegel a la conclusión a la que nosotros, yendo por otros caminos laboriosos pero mucho más cortos, hemos llegado: «die absolute Idee allein ist *Seyn*... und ist alle *Wahrheit*»: «únicamente la Idea absoluta es *ser*... y es toda verdad» (*WdL* 12: 236). Que *únicamente* ella sea Ser quiere decir que «esto» (*dieses*), a saber: la única Idea, es Ser; lo cual corresponde al primer respecto de nuestra conclusión silogística: «Esto... es el ser». Y que la Idea sea «toda verdad» (toda la verdad, sólo la verdad y la sola verdad) corresponde al segundo respecto, ya que, como sabemos: *das Wahre* = *das Ganze*, siendo ambos absolutamente convertibles: absolutamente lo mismo, absolutamente *Sí – mismo*. Por eso podemos decir ahora, ya de corrido: «Esto, el Todo, es Ser». Un Ser pleno, transparente a sí mismo en su exhaustiva articulación, gracias al movimiento de la esencia latente en él: lo oculto (*ληθη*), como fundamento y base móvil de la verdad (*αληθεια*). Q.e.d.

[1418] Por lo demás Hegel se expresa con absoluta claridad: dice que es un movimiento de nada a nada y, por medio de ello, *a sí mismo*, *de vuelta*. O sea: el movimiento es circular, y por eso vuelve a sí mismo.

[1419] En cuanto incluidos en ese movimiento báquico del Todo, todos los entes (recuérdense las mónadas leibnizianas, que están en buena media a la base del planteamiento hegeliano), reflejan sin resto –cada uno a su modo y manera finitos– el «Todo» (gr.: *συνολον*) que reverbera, resuena y se destina en ellos como en ese su otro que también es El. Sería radicalmente antihegeliano creer que existen los seres finitos y *además* el Todo Universo, o Dios, o lo que se quiera. El Absoluto es la íntegra *relación* de todo lo relativo (relativo entre sí, y referido al absoluto) así como la *comprehensión* de sí en cuanto Sujeto de todas esas relaciones.

[1420] Orig.: *durch*. Recuérdese que la mediación de la «esencia» fue definida como «lo otro en sí» o «lo otro de otro», y que el movimiento íntegro *volvía a sí* «por medio de ello» (*dadurch*), o sea: por medio de esa «mediación» esencial. Y en efecto, la esencia *cumplida* será considerada como la *génesis* del Concepto (cf. *WdL* 12: 11).

[1421] Adviértase que los tres verbos están en pasado (nuestro «pretérito perfecto»). El movimiento ya ha tenido y está teniendo de siempre lugar (su base es la «esencia», el «pasado» del ser), sin esperar a que noso-

es pues la *Verdad*...[1422] Mientras que lo inicial es lo *universal*, el resultado es lo *singular*[1423], *concreto*, *sujeto*; lo que aquél es *en sí*, es ahora esto, en el mismo sentido, *para sí*: lo universal está *puesto* en el sujeto.» (*WdL* 12: 248). Respecto a la expresión final («sujeto», *Subject*) es importante tener en cuenta que aquí no se refiere Hegel solamente al «sujeto cognoscitivo» (aunque desde luego lo incluya), típico de las filosofías de la conciencia (como en Kant o en Fichte), sino también al *hypokeímenon* aristotélico y al *subjectum inhaesionis* leibniziano (en efecto, habla de lo «universal»: lo primero inmediato, como «puesto» en el sujeto, el cual será por tanto la «razón» o el fundamento de ser de ese «universal»; cf. la distinción aristotélica entre *proté ousía* y *deútera ousía*).[1424]

---

tros lo captemos, y menos a que lo propongamos a la «realidad», a fin de hacerla comprensible *para nosotros*. Contra las interpretaciones comunes (procedentes en buena medida de la mala interpretación y lectura que Heidegger hace de Hegel), lo que aquí tenemos es una lucha radical contra el «subjetivismo» kantiano y fichteano, contra la hinchazón del «Yo» (sea absoluto o relativo, tanto da) y, sobre todo, contra la creencia *fenomenalista* y *positivista* (y en el fondo *agnóstica*) de que nosotros, por una supuesta idiosincrasia, conocemos de tal o cual manera la realidad *porque* así hemos proyectado conocerla, sin que ello diga nada acerca de la *verdadera* realidad (quizá accesible a otros seres más «perfectos»: Dios, los dioses, los ángeles o los marcianos).

[1422] Para no extender la cita, omitimos el pasaje en el que Hegel vuelve a insistir –de acuerdo con lo que ya dijimos sobre el lenguaje y la forma de la proposición y el juicio– en que todas esas distinciones (lo inmediato, lo mediato, y la unidad de ambos) son incapaces de *captar* la verdad, la cual no es sin más lo tercero, sino el purísimo movimiento íntegro (*κινησις τελεια*).

[1423] Lo «singular» no es sin más lo individual, como si dijéramos: Sócrates, este reloj, el libro *WdL* abierto ante mí. Al contrario, en cuanto empezamos a analizar todas estas cosas, nos damos cuenta de cuán abstractas eran (Sócrates es hijo de su tiempo, paseaba por Atenas, bebió la cicuta, etc.: de todo eso hacemos abstracción al mentar el nombre «Sócrates»; y así las demás cosas «individuales»). Y sin embargo, lo «singular» no es tampoco la «totalidad» de esas cosas (no es el «Universo» del primer Schleiermacher), sino aquello en lo cual y gracias a lo cual presuponemos con sentido que tal cosa o tal otra son individuos. Lo Singular (el Todo, el Absoluto), bien comprendido, es el *principium individuationis* y está copresente en todo lo «mundano», pero según una escala que iría, *grosso modo*, de la Comunidad religiosa o, más aún, filosófica (la cual integra en sí idealmente todo el movimiento y gradación del Espíritu y de la Naturaleza) hasta el «lugar» (*mutatis mutandis*, el *τοπος* aristotélico), que es el primer «individuo» que concreta y conjunta en sí las abstracciones del espacio y el tiempo. Adviértase pues (forzando el lenguaje) que se es tanto más «individuo» cuanto más complejo –cuanto más *concreto*– se es, incluyendo obviamente la autoconciencia. Un Estado es con mucha mayor razón un Individuo (como quería ya Spinoza) que un canto rodado o un «átomo».

[1424] Otra llamativa semejanza entre la *πρωτη* (*τοδε τι = υποκειμενον*) aristotélica y el *Subject* hegeliano estriba en que «eso concreto» puede ser *mentado* con un nombre o una expresión figurada (el *υποκειμενον* habría de ser vertido literalmente en latín –y de ahí, en toda la terminología filosófica– como *substantia* –«lo que yace por debajo»; al.: *das Zugrundeliegende*–, aunque es notorio que, por mezcolanza con problemas teológicos de la Patrística, acabó por prevalecer *subjectum*), pero nunca puede ser *dicho*, o lo que es lo mismo: no puede ser definido (no puede ser expuesto en una proposición; ¡pues ésta tendría entonces un sujeto, pero no predicado! Por eso iniciará Hegel la *Lógica* propiamente dicha con un anacoluto, con el «muñón» de una proposición o, literalmente, con una *propuesta* a la que intentarán responder *todas* las proposiciones de la obra: «*Ser, puro ser*»; *WdL* 11: 43). Negativamente hablando (la única manera posible de acercarse al *subjectum*), habría que decir que es aquello que ya no puede ser predicado de otra cosa. Así lo «define», circular e indirectamente, Aristóteles: «*Ουσια*, lo que así se llama de manera más alta (*κυριωτατα*; lit.: «la más dominadora», F.D.), primaria y preferente, es aquello que ni es dicho de un sujeto (*καθ υποκειμενον*; se entiende: no puede ser dicho de él, porque *es el sujeto*; F.D.) ni está en un sujeto, como por ejemplo este hombre o este caballo.» (*Cat.* 5; 2a11–14). En cambio, sí es posible definir las *δευτεραι ουσιαι* (al igual que, *mutatis mutandis*, es posible definir la *Substanz* de Hegel, aunque no haya en rigor sino *una sola* sustancia, del mismo modo que sólo hay un Concepto –también él, definible, decible– y un Sujeto –el Absoluto, que ya solamente puede ser *mentado*, pero no dicho ni definido; cf. 12: 252–). Y sin embargo, todos esos términos apuntan a lo mismo (como ya lo hacía «Ser»), pero explicitado en diversos grados de complejidad; al igual que *Phä.* sólo trataba en rigor de un *singulare tantum*: el Saber, así en *WdL* se contempla un único movimiento circular: *das Ganze als das Wahre* que, en cuanto Sí mismo consumado y cumplido, es denominado «Idea». De todas formas, la «definición» aristotélica de la «sustancia segunda» (aproximadamente, la «esencia» en Hegel) presenta grandes dificultades (y por eso, entre otras cosas, hubo de ser escrita *WdL*): antes ha *mentado* al «esto concreto» o *υποκειμενου* como la manera *más dominante* y rectora de referirse a la *ουσια* (y por eso la llama: «primera»), y ahora en cambio la pone bajo la *dominación* del *ειδος*. Ya cabe colegir entonces que la «operación fundamental» de Hegel consistiría en «tra-

Cabe observar por lo demás que el «método absoluto», aquí expuesto en sus grandes rasgos, unifica también lógicamente los dos grandes órdenes del conocer: el *analítico* y el *sintético*.[1425] En efecto, aun cuando trate unas veces del ser, otras de la esencia, etc., el método está *en el fondo* tratando siempre de lo *mismo* (no hay nada fuera de lo «Lógico», fuera de ese «Todo» a cuyo través se siente *aludido* el Absoluto).[1426] En este respecto, pues, el

---

ducir» el *ειδος* como Concepto y en poner efectivamente bajo su égida a la *ουσια*-sustancia, pero considerando a ésta como génesis de aquél: la retroducción del *resultado* como fundamento de aquello de lo que proviene permite entender como «bucle de retroalimentación» algo que en Aristóteles se presentaba como dos calificaciones (o mejor, ordenación cuantitativa: primera y segunda *ουσια*) de uno y el mismo ser. Éste es el pasaje aristotélico: «Se llaman sustancias segundas a aquellas especies (*ειδεσιν*) a cuyo imperio están sometidas (*υπαρχουσιν*) las llamadas primariamente sustancias... como este hombre, en especie (*εν ειδει*; tentado se está de verter, casi literal y hegelianamente: «en idea»; F.D.), pertenece al hombre (o sea: a la «especie humana», F.D.)» (*Cat.* 5, 2a14-17). No hace falta mucha perspicacia para darse cuenta de que en este breve pasaje está ya *in nuce* la ordenación de *WdL* en sus tres libros: 1) se comienza con el «ser inmediato»: «esto», en general (*SL*; en correspondencia con el *Dieses* de la certeza sensible en *Phä.*: un «esto» que también era el «ser», cualquier ser, sin más, según le parecía a la conciencia); 2) se niega determinadamente esa abstracta inmediatez inicial, recogiéndola primero como una «apariencia» insustancial bajo el dominio de la «esencia» y luego como «existencia» sujeta a la «sustancia» spinozista: lo Absoluto abstracto; y 3) el ser, en cuanto «esto» asumido, y la esencia (en Aristóteles: la «sustancia segunda»), son recogidos (en *BL*) como la *universalidad del Concepto* (el *ειδος* aristotélico), el cual se condensa en sí mismo hasta ser y concebirse como Idea.

1425 Como corresponde a una «lógica-metafísica» que integra dentro de sí –exponiéndola y a la vez criticándola en la «lógica subjetiva»– a la «lógica formal» del entendimiento, en lugar de distinguir como Kant entre una «lógica trascendental» y una «lógica general». Ciertamente, Kant exponía por un lado *su* «Lógica» mediante una «Analítica» y una «Dialéctica» porque la filosofía –al contrario de la matemática o la física– no podía según él «construir» conceptos, sino proceder mediante análisis de conceptos, y a lo sumo denunciar las pretensiones de una «metafísica» que confunde funciones lógico-sistemáticas con referencia a Objetos suprasensibles. Y sin embargo, por otro lado, aquello de que trata la «Analítica» es fundamentalmente el problema de la «síntesis» (recuérdese que el foco de las categorías: la autoconciencia, es la «unidad *sintética* de la apercepción»). Por consiguiente, en la «lógica trascendental» de Kant no coinciden el método (analítico) –o dicho de otro modo, la forma del conocer– con el contenido por él ordenado (la síntesis). En la «lógica general» sí coincidirían en cambio forma y «contenido» (en efecto, la «lógica formal» es exclusivamente analítica); pero este contenido es a su vez puramente formal: el «lugar» vacío de una función de unificación, referido exclusivamente al «pensamiento» de lo «posible», o sea: de cuanto no sea contradictorio; en cambio, las categorías y principios del entendimiento sí tienen un «contenido trascendental», referido al «conocimiento» de la experiencia posible en virtud del «llenado» de los conceptos puros por parte de la intuición.– Todas estas distinciones quedan en cambio superadas, integradas y «asumidas» (aquí el término castellano para *aufgehoben* sí es muy pertinente) por la «lógica absoluta» hegeliana.

1426 De nuevo, y por fuerte que ello le resulte al pensamiento habitual, acostumbrado a los dos «mundos» (el mental y el exterior), la Naturaleza no está fuera de lo «Lógico» (aunque obviamente *PhN* sí esté «fuera» de *WdL*), aunque no se identifique desde luego con ese «elemento» puro. Si estuviera «fuera» de él no se podría siquiera *hablar* de lo natural, sino que viviríamos en ese seno virginal como el pez en el agua; y mucho menos habría ciencias de la naturaleza ni, *a fortiori*, tecnología. La Naturaleza no está, repetimos, fuera de lo «Lógico», sino que *es su afuera* (al igual que desde hace siglos, y sobre todo en las llamadas «sociedades desarrolladas», el campo no está fuera de la ciudad, sino que constituye *las afueras* de la Ciudad; tampoco el «territorio nacional» está fuera del Estado, y no por ello se confunde con él).– En esto, por lo demás, no hay ningún «misterio»: ya hemos visto que la «Lógica» integra en sí los resultados de las ciencias y de la historia humana, desplegándolos mediante un lenguaje altamente elaborado; y las ciencias y la historia, por su parte, se mueven dentro de leyes y normas que no son sino la *abstracción* (cognoscitiva o práctica, respectivamente) de lo empírico (algo, a su vez, que tampoco es desde luego independiente de y ajeno a la conciencia y al pensar, como ya sabemos por *Phä.*). De modo que lo empírico (si queremos llamar así –inadecuadamente– a lo natural) ya está *inscrito*, aunque remotamente, en la *Ciencia de la Lógica*: ésta es, *a parte ante*, condición de posibilidad de lo empírico (¿cómo moverse *a sabiendas* por el «mundo» sin decir de sus «cosas» que son «algo», que «están ahí», que tienen tales o cuales «cualidades», que miden o pesan tanto o cuanto, etc.?); y *a parte post*, condición de existencia de lo natural (pues nada existe que no tenga su razón de ser, la cual no es a su vez una existencia, sino un principio en definitiva *lógico*).– Si lo que el sentido común exige es que «Hegel» (o quienes tienen su Sistema por plausible) confiese que *antes* (hablando temporal y cronológicamente) de la *Lógica* hay (o mejor: había) un montón de seres naturales, de los que se tiene noticia empíricamente (la exigencia de que haya un «mundo» formado por «cosas» sería en cambio desmedida), eso es algo que Hegel concederá de buen grado y explícitamente: «No

método es rigurosamente analítico (todas las nociones y determinaciones lógicas surgen del Ser, de lo inmediato, sin tomar nada prestado «de fuera»).[1427] Ahora bien, esa «derivación» altera al Ser del inicio (que está al pronto absolutamente vacío y que, por ende, *deriva* con el curso lógico)[1428]. Y es que, si todo surge del Ser (éste es *universal y abstractamente* todo, o sea: cualquier cosa), nada se *deduce lógicamente* del Ser.[1429] Y es que el Ser es ya *en sí* el Concepto; o mejor: lo que llamamos «Ser» es el Concepto *en sí*. Y el despliegue

---

sólo tiene que concordar la filosofía con la experiencia de la naturaleza, sino que el *surgimiento* (*Entstehung*) y *formación* (*Bildung*) de la ciencia filosófica (¡en general, pues; no sólo de *PhN*!; F.D.) tiene a la física empírica como *presupuesto* y *condición*. Pero una cosa (*Ein anderes*) es el curso del surgimiento y del trabajo previo de una ciencia, y otra (*ein anderes*) la ciencia misma; en éste no pueden ya aparecer aquéllos como basamento, el cual debe ser aquí más bien la necesidad del Concepto mismo.» (*Enz -PhN* § 246, A.; *W.* 9, 15). Así pues, y como acabamos de leer, lo que no puede exigirle el sentido común a la filosofía (y no por ser «menos» que ésta, sino porque esa exigencia sería algo contradictorio) es que *antes* (en el sentido *lógico* de lo *a priori*) de lo «Lógico» esté lo «Natural». Y menos, que sea independiente de aquél y no tenga nada que ver con él (aunque no fuera porque para hacer una exigencia o reclamación hay que *hablar*, lo cual presupone ya al elemento lógico). Eso sería tan insensato como pretender que los padres, por ser naturalmente anteriores a los hijos y haberlos engendrado, sean independientes y ajenos a éstos, y no tengan encima nada que ver con ellos (una pretensión rayana además en disparate si, como hacen los «buenos hijos» adultos, son éstos los que tienen a su cargo a los padres y cuidan de ellos, al igual que hace el Estado con la sociedad, ésta con la familia, la ciudad –agrupamiento de familias– con el campo, el Derecho privado con los bienes físicos o el individuo con su propio carácter o «naturaleza»).– Una cosa, en suma, es asumir una carga (aunque esa carga contenga las vituallas para el camino; así nació el término griego *ουσια*) y otra bien distinta es creer que la carga podría existir sin nadie que la tomara a su cargo.

[1427] Adviértase que, de seguir a Hegel, la matemática, tan rigurosa y exacta, no sería enteramente *analítica*, ya que ella «echa mano» de modelos mecánicos, procediendo por tanteo, o bien de figuras ajenas a las del teorema que está intentando demostrar, e incluso introduce en el cálculo el concepto fraudulento de «paso al límite» o un «bichito» minúsculo, al que llama «infinitésimo». Luego, al final, desecha todos esos «errores» por «compensación» y se queda con el resultado correcto. ¡Pero el método seguido había sido, no analítico ni sintético, sino más bien chapucero! Dicho sea con todos los respetos a una disciplina que, en época de Hegel, no era tan rigurosa como muchos de sus historiadores han presentado *a posteriori*.

[1428] Eso que Hegel llama al final de *WdL* «ser», y que coincide con la Idea (*WdL* 12: 236), no solamente es «lo mismo» que ella (todo cuanto se dice en *WdL* es o se refiere a lo mismo: al Absoluto), sino que realmente co–incide con ella (pues la Idea cierra el círculo del pensar, y vuelve por ende al Ser). Pero la noción del Ser coincide obviamente ¡con la Idea!, no con el significado que tenía al inicio (al inicio, el Ser es literalmente *in–significante*). Por eso, cuando ya en la Idea se sabe lo que *quiere decir* «ser», ella puede despachar al Ser (y expedirse con el mismo destino y determinación) como Naturaleza (la Idea es el *en sí* de la Naturaleza; y a la inversa: la Naturaleza es la *existencia óntica* de la Idea; dicho en «dialecto» hegeliano y con una «proposición especulativa», se aprecia esto aún mejor: *Die Idee ist das Ansich der Natur und die Natur ist das Dasein der Idee*; naturalmente: la Naturaleza es el *Dasein* de la Idea, al igual que el tiempo –su motor interno– es el *Dasein* del Espíritu).

[1429] Recuérdense las palabras iniciales de *KrV* (cuando empieza de verdad la obra: con la «Introducción»): «No hay ninguna duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. ...Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia.» (B 1). Hegel será aún más radical que Kant, cuyas palabras sin embargo «asume»: si por experiencia se quiere decir: «empiria» y por conocer: «pensar» (en el sentido objetivo fuerte del «pensar especulativo»), entonces hay que llevar la paradoja al extremo y decir: no hay duda de que el pensar comienza *con* la empiria (no «nuestro pensar», porque no se trata de una facultad o posesión nuestra; más bien habría que decir lo contrario: el pensar *hace* al hombre); pero el pensar no procede *en absoluto de* la empiria. Por lo demás, al viejo adagio escolástico: *nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* ya le había añadido Leibniz un donoso inciso: *excipe intellectus ipse* (¡pues es un intelecto el que dice que, «antes» de estar en él, todo estaba en los sentidos!). Ahora todo depende de si, concediendo que *sea* lo mismo lo que estaba «antes» en los sentidos y «ahora» en el intelecto (dejando aparte lo bárbaro del aserto: como si el hombre pudiera sentir sin pensar o viceversa), «todo eso» *quiere decir* lo mismo en un «sitio» y en «otro». Salvando desde luego lo inadecuado de las expresiones entrecomilladas, Hegel (y mucho antes que él, Parménides) concede desde luego lo primero: pues «lo mismo hay para el pensar y para el ser»; o en hegeliano: lo mismo (a saber: el Absoluto) hay para el Ser y para la Idea; lo mismo, también para la Naturaleza y el Espíritu absoluto. Eso es lo que hemos llamado *coexistencia de niveles*. Pero en absoluto admitiría lo segundo: sería como decir (*¿quién* lo *dice*, sin caer en la más extremosa contradicción consigo mismo?) que el «hombre» es un 70 % de agua y que por lo demás es carbono, nitrógeno, y otras sales y elementos químicos. El saber de lo que uno está compuesto no está en posesión del compuesto mismo.

de (las contradicciones del) Ser desemboca en el Concepto *en y para sí*. Por eso, porque el Concepto está (agazapado) al inicio de la *Lógica* como el Ser y (enteramente expuesto) al final de ella como la Idea, el método es *analítico* (va del Concepto en sí al Concepto en y para sí) y a la vez y en el mismo respecto *sintético* –algo que sólo el entendimiento vería como contradictorio–: pues el Concepto *dice* (literal y lógicamente hablando: *comprende y comprehende*) más «cosas» (más determinaciones) que el Ser (y que la Esencia), aunque su *extensio* sea en todo momento la misma. O como dice el propio Hegel: «El método de la verdad, empero, que comprende (*begreift*) al objeto, es ciertamente... analítico, pues permanece absolutamente en el interior del Concepto; pero es en el mismo sentido (*ebensosehr*)[1430] sintético, pues a través del Concepto viene a ser dialéctico el objeto y a ser determinado como otro (*Anderer*: «como otro objeto»; o sea, el Ser y la Esencia vienen a ser determinados como Idea: el sujeto–objeto del pensar; F.D.).» (*WdL* 12: 248s).

Puede resultar conveniente, ahora que todos los hilos metódicos han sido al cabo recorridos, establecer un apretado resumen del *método absoluto* hegeliano sin inmiscuir nuestras reflexiones y ocurrencias en el resumen, sino proponiendo una exposición aséptica, *como si* fuéramos hegelianos.[1431] Primero señalaremos:

1) *Lo que no es método*.– No es una invención u ocurrencia de un individuo llamado Hegel, ni de una comunidad de sabios, ni mucho menos el modo general de proceder en el pensamiento por parte de esa vacua abstracción llamada «hombre», tan mentada por algunos filósofos. En suma, el método no es algo «subjetivo» (en el sentido de: aplicado a y organizador de algo que está «ahí fuera» y es tildado de «objetivo»). Tampoco es un recetario de «instrucciones de uso» para «mejorar» o enmendar nuestra inteligencia o nuestro «espíritu», sean éstos lo que fuere. No es una «fundamentación» de las ciencias ni de la praxis[1432], en el muy amplio sentido de ambos términos. O sea: no

---

[1430] Ésta es la expresión sintáctica *constante* en Hegel para expresar la contradicción del entendimiento.

[1431] Entre las muchas cosas que esta filosofía tiene que enseñarnos, no es la menos importante la que insta a una *refutación interna* del adversario. Éste debe ser absolutamente tomado en serio y batido en lo posible en su propio terreno, de modo que la refutación tenga lugar más por superación e integración (*Aufhebung*) que por un abstracto enfretamiento. Pues: «una seca aseveración (*Versichern*) vale exactamente lo mismo que la otra.» (*Phä*. 9: 55; 53). O sea: no vale nada (ésta es la falsa tolerancia, que confunde el pensar con el capricho o la ocurrencia de «pues a mí me parece que es así, y ya está». Claro, si se lo *parece* a él, se tratará entonces de una *apariencia*, de un fantasma válido solamente para quien cree en esas «apariciones»). Pero pensar es ante todo *comunicarse* en y a través de la Cosa pensada, que se va «haciendo» y madurando en ese diálogo común. Por eso, tampoco tiene el menor valor ni eficacia la refutación *externa*: «como si el sistema *verdadero se limitase a estar contrapuesto* al falso.» Si el sistema es verdadero (o mejor, si apunta y está referido a la Verdad), ello se probará por su capacidad de aportar las razones *intrínsecas* de los errores y desviaciones de la doctrina refutada, la cual, si es realmente *filosófica* (esto es: si expresa su tiempo con el pensamiento) no puede ser sin más *falsa*, sino a lo sumo «torcida», unilateral y olvidadiza respecto al desarrollo de alguno de sus puntos. Por eso, el sistema que sea más adecuado a la verdad, «al ser superior, tiene que contener en su interior al subordinado.» (*WdL* 12: 14).– Hegel lleva a tal extremo este respeto por el adversario que bien se podría decir de su obra –con una pizca de exageración– que apenas hay en ella nada *nuevo* y *orignal* (es decir, nada que no pueda encontrarse ya, incluso al pie de la letra, en un científico, en un historiador o en otro filósofo). Esto es por demás muy coherente con la idea de que la filosofía no trata de algo distinto (superior, equiparable o inferior, tanto da) al saber especializado y acumulado en un determinado período histórico, sino que es la ordenación interna de este saber, hasta hacer de un acervo (*Alles*) un Todo sistemático (*Ganzes*). Ni siquiera el método hegeliano es absolutamente original: él mismo se encarga de rastrear sus orígenes en Platón, el escepticismo pirrónico, Kant o Fichte (aunque no diga una palabra de Schelling, lo cual es lamentable; aunque más lo es, por el lado de Schelling, que sus palabras alusivas a Hegel sean casi siempre ofensivas y dirigidas las más veces a una refutación externa y malévola). Lo que realmente es original en Hegel es su *proceder metódico in actu exercito*; algo que no se dice en dos palabras y que precisa de la lectura atenta de sus obras para seguir todos sus sinuosos recorridos. Por eso dijo notoriamente Gadamer que era necesario «deletrear a Hegel» (*Hegel zu buchstabieren*).

[1432] Esto es: el método no es una suerte de «metaciencia» o «metapolítica», como si la ciencia o la sociedad tuvieran que esperar a Hegel para constituirse como tales. *En su propio terreno*, ambas no necesitan para nada

nos hace *directamente* mejores científicos ni mejores ciudadanos ni cristianos (o miembros de cualquier otra confesión); ni siquiera nos hace mejores «personas». En suma: el método no es *edificante*. Visto desde quienes desean permanecer en el entendimiento[1413], ya sea basto o irreflexivo (el mal llamado «sentido común») o refinado y metódico como en las ciencias, el método es absolutamente *inútil*. Para tranquilidad del lector, hay que advertir que no pasa absolutamente nada si uno no ha leído la *Ciencia de la Lógica* (hay incluso muchos «flósofos de éxito» que ni lo han hecho ni tienen la menor intención de ello, y les va muy bien *en sociedad*). Y por último, el método no admite más calificativo que el de «absoluto». O sea: no hay un «método dialéctico». Veamos ahora, en cambio:

2) *Lo que sí es método* – Es el movimiento *intrínseco* de lo Lógico (o sea: de la absoluta compenetración de lo racional y de lo realmente efectivo). Por ende, el método se halla explícitamente expuesto en la entera filosofía hegeliana (no sólo en la *Ciencia de la Lógica*) y opera implícitamente en todas las esferas del conocimiento y la vida. Sin embargo, sólo en la *Lógica* coinciden pura y absolutamente *operatividad* y *tematización*, porque sólo la Ciencia expone las puras *esencialidades*, los pensamientos objetivos.[1414] En ella, el método presenta los rasgos de: *sistematicidad a priori* (estructura circular, por la que el resultado de la dialéctica de las oposiciones es el fundamento especulativo de aquello de lo que procede), *exhaustividad autorreferencial*, *necesidad teleológica* (verdad de *coherencia* y conexión *inmanente*; cf. *Enz*. § 81) y *holismo*. Su centro y motor (¡pero no su verdad!) es la *dialéctica* de lo inmediato, esto es: la exposición de la contradicción inmanente a cuanto se presenta como teniendo sentido y existencia por sí mismo (o sea: todo lo *presente*) y como rechazando y repeliendo de sí a *lo otro*, hasta comprender en cambio que esa alteridad le es constitutiva, de modo que eso «otro» es *en realidad de verdad* «su» otro. La comprensión del método inmanente inmiscuye y compromete tanto a quien lo piensa como a lo pensado, de manera que no hay verdad posible que no sea sostenida y comprendida por el hombre; y a la vez, no hay verdad que no lo sea de la cosa comprendida. En este doble movimiento quiasmático, sujeto y objeto pierden su presunta identidad (establecida fijamente por el entendimiento, como si se tratara de dos mundos); ambos aparecen así como meros *momentos*, integrados y superados (*aufgehoben*) en el movimiento mismo. Según esto, tan unilateral y «fallido» es creer que el filósofo se limita a *seguir* dócil y sumisamente el

---

de la filosofía. Al contrario, es ésta la que necesita de ellas para constituirse. Esto no significa, empero, que –al igual que en Kant– no pueda descubrirse un uso *implícito* de las categorías lógicas en las esferas de la naturaleza y el espíritu: una operatividad oculta que el filósofo saca a la luz y expone en su relativa pureza, justificando así no el «hecho» (*quid facti*) de las ciencias o de la convivencia sociopolítica, sino el derecho (*quid juris*) o justificación de nuestra constante e irreflexiva presuposición de un «mundo» (o sea de un todo armónico de conocimientos y de vida, privada y pública), que *late* a través de la variopinta particularidad y parcelación de la teoría y la praxis – Ni las ciencias ni el Estado se hacen «mejores» por seguir a Hegel, ni éste se arroga el dar consejos sobre lo que «debería» ser una verdadera ciencia o un verdadero Estado. Al contrario, Hegel «necesita» del carácter finito y precario de esas esferas, porque lo «infinito» significa dar cuenta y razón *concretas* de la finitud y la caducidad, sin hacerse ilusiones ni establecer proclamas y manifiestos. Hegel no pretende en absoluto «mejorar» el mundo (¿desde dónde se podría lograr tan «metafísica» hazaña?) sino *comprender lo que el mundo (su mundo) es*.

[1413] Ningún hombre –y menos los sedicentes «empiristas»– podría quedarse, por mucho que se empeñase, en el nivel empírico. Pues todo hombre, a sabiendas o no de ello, se expresa mediante *signos convencionales* (es trivial señalar aquí que también los mudos tienen su lenguaje, y que también los ciegos pueden leer).

[1414] *Enz*. § 24: «Los pensamientos pueden ... ser llamados pensamientos *objetivos*, entre los cuales hay que contar también las formas que en principio son consideradas en la lógica habitual y que suelen ser tomadas por formas *del* pensar *consciente*. Por ende, la *Lógica* coincide con la *Metafísica*, con la ciencia de las *cosas* captadas en *pensamientos*, los cuales valían para expresar las *esencialidades de las cosas*.»

movimiento de autonegación de lo finito, dejándose invadir *tanquam tabula rasa* por ese «vértigo báquico», como imaginar que el pensador *ordena* demiúrgicamente una «realidad» de suyo ignota y para nosotros, por ende, «caótica» (como la «pura multiplicidad» de la que habla Kant). En el método absoluto, la Cosa (*Sache*) del pensamiento es el *pensamiento* de la Cosa (en el doble sentido del genitivo, subjetivo y objetivo). El expone –como siendo una y la misma «cosa»– la realidad de verdad y la verdad de la realidad.[1415] O como ya apuntamos, el método es del Sí-mismo (*Selbst*), no del «Yo» o de las «cosas», aunque sólo se desarrolla a través de las contradicciones de las nociones que pretenden expresar la verdad de lo que «hay». Pero esas contradicciones no se deben a que pensemos «equivocadamente», por no estar a la altura de las cosas[1416] y por ser finitos (en comparación con «Dios», ese «sabelotodo»). Son las cosas –y los nombres que las «mientan»– las que son literalmente *equívocas*. Sacar a la luz esa equivocidad y aunarla en un sentido superior, ya no como «cosa» o «noción» sino como *movimiento* de oposición e integración de diferencias, es justamente lo que constituye el método, el cual, por hablar siempre de lo Mismo, es *analítico*, pero que, por mostrar en la *respectividad* de las oposiciones un desarrollo inmanente de la cosa–designada, es a la vez *sintético*.

Sin embargo, como hemos indicado, esa perfecta compenetración de lo Mismo sólo se da en toda su pureza en el movimiento de la *Lógica*: la entera *Ciencia de la Lógica* es la exposición del método, aunqe sólo a su final, en la Idea bsoluta, quede éste *tematizado*. Por eso, la *Lógica* ha de ser considerada como el *alma* que anima y vivifica a la Filosofía de la Naturaleza y a la del Espíritu, las cuales, desde el respecto metódico, han de ser consideradas como una *lógica aplicada*: «El interés de estas otras ciencias no estriba pues sino en conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu, figuras que no son más que un modo particular de expresión de las formas del pensar puro.» (*Enz*. § 24, Z. 2; *W*. 8, 84). Es decir: la filosofía real no es sino la articulación *lógica* de lo conocido empíricamente, una vez elaborado ese conjunto de materiales en el nivel del entendimiento, y presentado como ciencias. ¡Pero es claro que en la filosofía real lo Lógico se reconoce a sí mismo sólo a través de un *medium* con el que no coincide enteramente! Si tal coincidencia perfecta se diera, estarían de más tanto el sentido común como las ciencias y aun la filosofía real: a Hegel le habría bastado con escribir la *Lógica*, desechando el resto.

[1415] Es evidente que el idealismo hegeliano poco tiene que ver tanto con el idealismo *subjetivo* (como si dijéramos, simplistamente: que las llamadas «cosas» no son de verdad sino constructos *mentales*) como con un idealismo *objetivo* (como si creyéramos –según la interpretación vulgar de Platón– que las cosas del mundo «participan» de una estructura ideal a la que ellas apuntan y copian de mala manera; según esto, las «cosas» o *eidé* hiperuranias seguirían siendo «verdad» aunque ninguna mente las pensase ni ninguna vida las viviera). También sería aventurado sostener que el idealismo *absoluto* representa una especie de *monismo metafísico*, de acuerdo al cual las «cosas» y los «pensamientos» serían partes de una sola Cosa existente (llámese Idea o Espíritu Absoluto). Pues hablando en sentido estricto, lo único que existe (*da ist*) es... ¡la Naturaleza! Y si empleamos el término «existencia» en un sentido muy lato, habremos de decir que sólo «existe» el Mundo, en el sentido de una única realidad *razonable* que presenta *en el fondo* una estructura *racional*. El paso (por principio, abierto e ilimitado) de lo razonable –el Mundo– a lo racional –la Idea– está propiciado por el desarrollo de las ciencias y la historia; y la justificación (por principio, cerrada y autorreferencial) de lo razonable en virtud de lo racional está garantizada por la unicidad del método.

[1416] En la filosofía como «ciencia estricta» no hay ilusiones ni errores subjetivos (algo que Kant vio ya muy bien al distinguir entre errores «lógicos» y «empíricos» y la *ilusión transcendental*, a pesar de que su lenguaje «psicologista» empañara ese descubrimiento y le hiciera caer en una «ternura para con las cosas»). Son las «cosas mismas» –y el pensamiento que se queda al nivel de entidades autosuficientes y aisladas– las que «yerran». Y la filosofía da cuenta y razón de esa *errancia*.

Es más: dentro de la misma filosofía real hay diferentes grados de reconocimiento metódico. Así, en la Filosofía de la Naturaleza se da un desequilibrio (progresivamente atenuado en la *escritura* de la obra misma) entre el proceso de los fenómenos naturales y la evolución de nuestra comprensión de los mismos: ciertamente, es algo propio de la «cosa» el que, por ejemplo, un ácido se combine con su opuesto alcalino para dar un precipitado neutro (la sal); pero este resultado se repite *cíclicamente*, porque la naturaleza misma no es dialéctica ni, por ende, evolutiva: somos *nosotros* los que, al comprender la necesidad intrínseca de esa combinación, progresamos científicamente y establecemos el paso de lo mecánico a lo físico-químico, y de éste a lo orgánico.[1417] Esa es la famosa «impotencia de la naturaleza» ante el concepto, la cual garantiza por un lado el progreso de las ciencias naturales pero pone por otro límites a las pretensiones de la filosofía en ese campo, ya que tal impotencia «conlleva empero el no presentar puramente las formas lógicas». (*ibid.*). ¡Lo que existe –lo que se limita a estar ahí, de cuerpo presente– no es algo realmente efectivo ni, por ende, racional! Es más: la filosofía –y la reflexión en general– surge sólo con la desconfianza respecto a lo inmediato, a lo «dado». En la Filosofía del Espíritu, por su parte, el desequilibrio entre lo «existente» y lo «pensante» sigue igualmente existiendo. Es verdad que aquí nos las habemos con «productos» humanos y, por ende, progresivamente reconocibles por el Espíritu. Pero, en todo caso, el movimiento de las acciones humanas se da en el *tiempo*, en la historia, mientras que el paralelo desarrollo de las nociones lógicas es atemporal (¡no intemporal, ya que ese desarrollo es la recapitulación del tiempo mismo, vivido y comprehendido!). Ni siquiera cabría decir que, si hiciéramos abstracción de los fenómenos naturales, de los estados de ánimo, de las instituciones sociopolíticas y del arte y la religión, nos quedaría entre las manos, de nuevo, la *Ciencia de la Lógica*. Se ha intentado múltiples veces llevar a cabo ese mecánico reduccionismo, sin resultado alguno.

La filosofía real no es una Lógica revestida con las excrecencias naturales y espirituales, de la misma manera que la *Fenomenología del Espíritu* no es una mera armazón lógica y abstracta de hechos psicológicos o acontecimientos históricos, sino la ordenación intrínseca de éstos con vistas al reconocimiento *en el Saber* de la conciencia individual. La «lógica» interna –el método– de la *Ciencia de la Lógica* no es sin más trasladable a la «lógica», al método de la filosofía real, ya que las intenciones de la exposición son respectivamente muy distintas. En el primer caso, el objetivo es la reconciliación *sin restos* del pensar consigo mismo (o sea, con su *realitas* objetiva), a través de la triple escansión del ser, la esencia y el Concepto.[1418] En el segundo, el reconocimiento *enciclopédico* del Espíritu con lo Lógico, una «toma» colectiva de conciencia que retorna a

---

[1417] De lo contrario, habría que admitir una suerte de «alma inconsciente» de la Naturaleza, que puja por ascender oscuramente hacia el hombre. ¡Los materialistas son más «románticos» de lo que están dispuestos a reconocer!

[1418] La exposición de la Lógica –el núcleo de la Filosofía– coincide (o debiera hacerlo) en todo caso con la exposición *temporal* del desarrollo del pensamiento, esto es: con una Historia de la Filosofía *pensada*. Y sin embargo, ni siquiera esa coincidencia extrema se da en el *efectivo* proceder hegeliano (sería inútil, por caso, intentar hacer coincidir la lógica del ser con el pensamiento griego, la de la esencia con el medieval y la del Concepto con la filosofía moderna). El propio Hegel reconoce en multitud de ocasiones que el pensamiento aristotélico o el platónico es superior al moderno (por no hablar del medieval, al que claramente desprecia, salvando a lo sumo a San Anselmo). Para acercarse a esa coincidencia, Hegel tendría seguramente que haber atendido a un filón que ya en su tiempo –a través de Schleiermacher– empezaba a despuntar: el de la *hermenéutica* y la *historia efectual*. Así, Aristóteles es de hecho más filosóficamente relevante que, digamos, Jakob Fries porque ha sido constantemente releído y reinterpretado, de manera que su «pesencia» –a través de la historia de sus interpretaciones y de su recepción– escapa a su localización temporal en el mundo griego del

sí misma a través de la asunción y control –en lo posible– de la Naturaleza, de acuerdo con una ordenación que *genéticamente* parte de la base inconsciente –material– de la conciencia individual, integra a ésta en un mundo intersubjetivo y eleva en fin *ecuménicamente* este nuestro verdadero mundo (una «segunda naturaleza») hasta el sacrificio *artificial* de lo natural en aras de lo espiritual (el arte, con la transfiguración simbólica de una cosa física) y la abnegación voluntaria y consciente de lo espiritual finito en aras de una libre *communio* universal (la religión y la filosofía).

Ahora conocemos ya las líneas básicas del método hegeliano y estamos en disposición de mostrarlo en su pureza lógica, esto es: sin remitirlo a un distinguido «objeto» particular: nuestra *conciencia* (como en la *Fenomenología*), ni someterlo a un último objetivo: el autoconocimiento en nosotros del Espíritu como infinita libertad (como en la *Enciclopedia*). Sólo que, ¿por dónde empezar, si el desarrollo ha de ser enteramente inmanente? Parece claro que, si el método comienza siempre por la posición de algo *inmediato*, la cual –para ser comprendida– exige al punto la presuposición de aquello que a lo inmediato le resulta «otro», distinto, pero que en verdad lo *media*, y si la Lógica tiene que ver con el *pensar del pensar*, tendremos entonces que comenzar por lo *inmediato* del pensar: no por el pensamiento de esto o lo otro, o sea por la noción de algo determinado (y por ende, mediado), sino por aquello en lo que el pensar mismo, en cuanto Saber absoluto, se engolfa de tal manera que acaba olvidándose de sí. Esto es: tendremos que comenzar por un pensar absolutamente *alienado*, fuera de sí.

VI.5.3.4.– «Ser, puro ser»: la cuestión del inicio.

El libro I («El ser») de la Gran Lógica de Nuremberg se abre con un breve pero denso escrito que, literalmente traducido, reza: «¿Con qué tiene que venir a ser hecho el inicio de la Ciencia?» (*WdL* 11: 33–42; 21: 53–65). La pregunta no es ni mucho menos baladí.[1439] Ante todo llama la atención el hecho de que el inicio (*Anfang*) haya de ser «hecho», no aceptado sin más como una revelación «evidente» ni tampoco como una presuposición hipotética *à la* Reinhold, como si dijéramos: a ver qué sale de ella, aceptándola luego pragmática y apagógicamente al observar que de la premisa postulada no se sigue contradicción alguna (pero, ¿hasta cuándo? ¿cómo sabremos que en el desarrollo ulterior no surgirá una contradicción?). Lo primero sería en efecto un proceder *obscurum per obscurius*, la aceptación de un «dato» primero que, en cuanto tal, por Alguien o por Algo ha de haber sido *dado* (con lo cual, el «dato» ya no sería el Inicio). Lo segundo nos llevaría a un *pregressus in indefinitum* que, lejos de establecer el *corpus* de la Ciencia como un Sistema cerrado y autosuficiente, nos alejaría cada vez más del inicio, hundido así en la noche de las vacas negras. Y es que la filosofía no goza del «privilegio» de las demás ciencias, que pueden aceptar sus objetos como inmediatamente dados en la representación y presuponer ya el método del conocer como algo de lo que no hay que hacer-

---

S. IV a.C., haciendo que Aristóteles, hoy, siga siendo mucho más *actual* que Fries, Renouvier u Ortega y Gasset.– Lo que le falta a Hegel es la *lógica de la transmisión académica* de los saberes (una «lógica» que ha de dar cuenta del muy complejo entramado de esos saberes con intereses científicos, religiosos y políticos, y que –sin dejarse reducir a esa «dinámica del Poder»– también ha de dar razón, entre muchas otras cosas, del interés *actual* por una Lógica –la hegeliana– escrita hace casi doscientos años). Cf. al respecto mi *Los destinos de la tradición*. Anthropos. Barcelona 1989.

[1439] Y hasta podría ser considerada como *la* pregunta en torno a la cual se afana (¿inútilmente?) toda filosofía... desde su *inicio* (pues recuérdese que cuanto sabemos de Tales como nuestro «primer padre» viene recogido sólo en Aristóteles). De la misma manera, las primeras palabras del *Génesis* no son el inicio: éste –el famoso *Fiat lux*– aparece *citado* solamente después; así también en el comienzo del Evangelio de San Juan, donde el *Lógos* no es el inicio, sino que «era» ya al inicio. Cf. M. Cacciari, *Dell'Inizio*. Adelphi. Milán 1990.

se cuestión (cf. *Enz.* § 1). La filosofía, en cambio, no puede empezar con presupuestos ni apelaciones de «sentido común». Ha de empezar, lógicamente, por el inicio. Pero el problema estriba en que el inicio mismo –sea el que fuere–, justamente por ser *inmediato* «instaura (*macht*) su propia presuposición o, más bien, él mismo es una presuposición tal.» (*ibid.*).

El problema, con todo, no es tan espinoso para la filosofía (tomda en su sentido etimológico: «amor al saber») como para la Ciencia. Vista aquélla como un preámbulo de ésta, como una suerte de *kathartikón* o «purgante» de los embrollos en los que cae la conciencia común cuando se plantea justamente el problema del inicio, bien puede decirse que la «filosofía» ha comenzado ya... por la «certeza sensible», en la *Fenomenología del Espíritu*; desde esta perspectiva, la pregunta por el inicio de la Ciencia sería retórica: en efecto, la *Ciencia de la Lógica* ha comenzado ya... por y con la *Fenomenología*. Esta debe ser pues la «introducción»[1440] a la Ciencia. Pero, dejando aparte la ya conocida prevención que Hegel abrigaba respecto a su obra de 1807, ésta podría constituir a lo sumo una introducción *negativa* a la Ciencia (pues, contra las filosofías de la reflexión, muestra la imposibilidad de la pretensión de hacer de la conciencia la base de la filosofía). En todo caso sería el final de la *Fenomenología*, esto es: el Saber absoluto, lo que constituiría el inicio, y no desde luego la certeza sensible. Sólo que ese Saber, tomado de por sí, es más bien un final, no un inicio. En efecto, la absoluta fusión de la conciencia filosófica con su objeto hace desaparecer en ese purísimo *éter* tanto a la conciencia vulgar, obstinada en su individualidad, como al objeto de la experiencia. La variopinta particularidad de la experiencia se desvanece en una universalidad por entero equivalente a la de las diversas figuras de la conciencia. No queda en el Saber absoluto sino la pura identidad de lo real y lo ideal. ¿Cómo puede entonces constituir ese «éter» el inicio de la Ciencia?

Al respecto, puede resultar conveniente establecer algunas distinciones terminológicas. «Comienzo», «principio» e «inicio» no significan lo mismo. Lo primero alude a un punto de partida que, tomado por sí mismo, quedaría siempre «a las espaldas», alejado del desarrollo y ajeno a éste (como cuando se comienza un viaje). Ejemplos de «comienzo» serían las ciencias empíricas respecto a la filosofía, la cual surge ciertamente de ellas pero no se debe a ellas. La certeza sensible de la conciencia común es otro ejemplo de «comienzo». Tanto las ciencias como la certeza seguirán de suyo estancadas en sus preocupaciones y problemas. Por el contrario, el «principio» (gr. *arché*) acompaña y dirige un proceso hasta el final. Es más: él es realmente sólo al final, y como resultado, existiendo al comienzo únicamente de manera implícita, en sí (*an sich*), de modo que el entero proceso no es sino su explicitación. Según esto, el «principio», el *hegemonikón* de la *Fenomenología* es el Saber absoluto; el de la *Lógica*, la Idea; y el de la entera filosofía hegeliana, el Espíritu absoluto. Ahora bien, el «principio» sólo es cognoscible en y como su propio desarrollo o despliegue, de manera que, en definitiva, él es, en cuanto origen, *inefable*: se muestra, pero no se dice (ya hemos aludido a esto al hablar acerca del Absoluto; ¡no al decir lo que éste es, cosa radicalmente imposible!).[1441] Y bien, si el

[1440] Así la consideró H.–F. Fulda, cuyo pormenorizado estudio de *Pha.* se llama, provocativamente: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Klostermann. Frankfurt/M. 1965.

[1441] En un famoso pasaje del *Differenzschrift*, Hegel califica de «delirio» o locura (*Wahn*) la pretensión de que «algo puesto sólo por la reflexión tenga que hallarse necesariamente en la cima de un sistema como principio supremo y absoluto, o que la esencia de cada sistema se deje expresar en una sola proposición que sea absoluta para el pensar... El delirio se considera aún más justificado si el sistema expresa el Absoluto, que es su Principio, en la forma de una proposición o una definición, que es, empero, en el fondo, una antinomia, por lo

comienzo es sólo el punto de partida y el principio existe como tal principio sólo a la llegada, ¿qué será el inicio, sino la incidencia *retroactiva* del principio en el comienzo, aquello que impide a éste quedarse «atrás» y lo comba en cambio en círculo? La propia palabra «inicio» es compuesta, tanto en su origen latino (*initium, in itinere*: el «ponerse en camino») como en el equivalente alemán (*Anfang*: el «captar o coger» algo yendo «hacia él»). Según esto, nunca se está, en ningún caso, *en* el inicio; ¡pero tampoco fuera de él! Ni siquiera puede decirse que el inicio se recuerda. En realidad, todo inicio de verdad se *presupone* (por ejemplo: puesto que estamos vivos, es que hemos de haber nacido; pero siempre es demasiado tarde para recordar ese «hecho», si es que al nacimiento lo podemos llamar un «hecho»).

Todo esto nos deja, con razón, perplejos. ¿Tan difícil es iniciar algo? ¿Cuándo se inició de veras este libro que ahora se está escribiendo? Las primeras palabras escritas en él (dejando aparte el hecho de que esas palabras desaparecieran y fueran sustituidas varias veces por otras), ¿constituyen de verdad su inicio? Del vértigo del inicio no tiene modo alguno de salir el pensamiento representativo, sólo reflexivo: si uno se para a pensar, el inicio es —en el nivel del entendimiento— la *contradicción* pura. Tiene que ser algo radicalmente *inmediato*, sin presupuesto alguno. Pero ya el examen del método nos ha advertido de que lo inmediato siempre lo es para alguien, y con respecto a algo que él rechaza como lo «distinto de él», cuando constituye en verdad su mediación. Nada hay, ni en la naturaleza ni en el espíritu, que sea radicalmente inmediato, simple referencia a sí. Pero no menos obvio es que el inicio no puede ser tampoco la mediación, que es siempre una negación *determinada*: referencia negativa a sí. Como el tiempo (que no es sino su intuición vacía), el inicio es cuando no es y no es cuando es. ¿No hay, entonces, salida posible? ¿Ha de extinguirse la Ciencia ya desde su imposible inicio?

Pero quizá hemos entendido mal la pregunta que se hace (y nos hace) Hegel: «¿Con qué tiene que venir a ser hecho el inicio de la Ciencia?». La pregunta no está dirigida a la Ciencia misma, sino a *nosotros*, que somos los que *hemos de hacer* el inicio: «De esta manera, la filosofía se muestra como un círculo que retorna a sí y que no tiene ningún inicio en el sentido de las otras ciencias, de modo que el inicio hace solamente referencia al sujeto, que es el que quiere decidirse a filosofar, pero no empero a la Ciencia como tal.– O lo que es lo mismo, el concepto de la Ciencia y por ende el concepto primero —que en cuanto tal contiene la separación (*Trennung*) de que el pensar es objeto para un sujeto filosofante (como si dijéramos exterior)— tiene que ser comprehendido por la Ciencia misma.» (*Enz*. § 17). Lo que Hegel nos está pidiendo es que *entremos correctamente* en el círculo de la Ciencia, no que establezcamos el origen radical de ésta (y menos, de las «cosas» y del mundo), porque tal origen no tiene el menor sentido para Hegel. Si nosotros «decidimos» que el agua, el número, la *ousía*, el *noûs* o, por otro lado, el «Yo», la intuición intelectual o Dios son el origen, entonces nosotros, que así lo decimos, estamos «fuera» de tal origen y de algún modo somos «anteriores» a él (y si en cambio sostenemos que se trata de una graciosa *revelación*, entonces la Ciencia ya no empieza por sí misma, sino por algo externo a ella: *obsequium fidei*). Aun cuando pudiéramos

---

cual se asume a sí misma, pues es algo puesto para la mera reflexión.» (G.W. 4: 24; ed. Rodríguez Tous, p. 25s). Si hay una filosofía refractaria a toda romántica nostalgia por el origen o a la anticipación utópica de la vuelta de éste como *Grande Finale*, ésa es la hegeliana. Siempre es demasiado tarde para captar el origen; no porque *nosotros* seamos finitos (y en cambio Dios, p e., pudiera hallarse firmemente establecido en sí mismo como origen), sino porque el Absoluto mismo es *procesual*: querer captar el Absoluto «original» es locura, porque el Absoluto en sí mismo *ha pasado* ya... para El mismo. Él es el Pasado eterno, el «antes» irrecuperable. Así entendido, el *prius* hegeliano no está demasiado lejos del «ser inmemorial» (*unvordenklisches Seyn*) de Schelling, a pesar de los denuestos de éste contra el antiguo amigo. Véase el cap. siguiente.

identificarnos con el «ojo» y la «voz» de «Dios», ¿tiene acaso sentido que este supuesto Ser solitario se dijera un buen día –sea eso lo que fuere–: «Qué solo me encuentro; voy a crear un mundo para no aburrirme»? Y aunque lo dijera, esa decisión constituiría el origen del mundo, no el origen de Dios, no el absoluto origen del Absoluto. Este siempre podría preguntarse –como ya apuntaron Haller y Kant, y repetirá luego Schelling–: «¿De dónde vengo yo?» (*Woher bin ich?*; literalmente: ¿De dónde *soy* yo?). Esta pregunta no tiene respuesta. Pero no porque ésta se hunda en los insondables abismos de la Divinidad, sino simplemente porque está mal planteada. Presupone algo así como una «cosa» o entidad aislada,[1442] a la que «luego» se añade una *actuositas* hacia fuera. Pero si se trata de un añadido, entonces ya no había al inicio una cosa, sino al menos dos (antes disyuntas –como la *chôra* platónica y el mundo de las ideas– y ahora conectadas). Y si es algo que estaba «dentro» de la cosa primordial (como en el huevo órfico) entonces esa cosa estaba ya escindida desde el inicio y no puede ser por tanto el Inicio, *tout court*.

En una palabra: Hegel se hace (y nos hace) esta pregunta para iniciar él –y nosotros con él– la *investigación*, la andadura escrita –el *Vortrag*– del libro *Ciencia de la lógica*, no para que retrocedamos *per impossibilem* al seno de Dios o al magma primordial del *Big-Bang*. Y algo al menos sabemos: tenemos que *representarnos* (pues se trata en efecto de una «representación», no de un pensamiento determinado) el inicio del pensar como algo «enteramente abstracto, enteramente universal, enteramente forma sin ningún contenido» (*WdL* 21: 60). Así que: «no hay nada presente más que el *inicio* mismo, y habría que ver lo que él es.» (*ibid.*). Pero en fin, dirá el lector impaciente: es cosa bien sabida cuál es el inicio de la *Lógica*. Se trata desde luego del *ser*. Primero está en efecto el «ser», luego viene la «nada», y después el «devenir». ¿No es verdad? No es verdad. *El inicio no es el ser*, aunque el ser se halle *al* inicio. ¿Qué dice en general la palabra «inicio»?: «Aún no es [no existe o no hay] nada, y debe llegar a ser [o a haber] algo.»[1443] Contra Parménides (si es que él quiso decir de veras lo que la tradición le atribuye), el inicio no puede ser el *ser*, porque, si ya lo fuere, no sólo no tendría el menor sentido hablar en efecto de movimiento y cambio (cosa que admite de grado Parménides), sino que menos sentido tendría aún decir o mentar que el ser «es» y la nada en cambio «no es». Si es de verdad inicio (aun inicio de sí mismo) entonces todavía no es nada (todavía no *hay* nada), y por lo tanto él, el inicio, *no es* (no es –se sobreentiende– nada concreto, determinado). Y si el inicio no es inicio, por más que nos lo ordene la Diosa no podremos decir ni pensar que el ser «es», porque allí no hay nada que decir ni pensar. No hay en efecto nada de nada. O mejor: sí que hay «algo» (si así cabe expresarse): hay la violenta abstracción de toda determinación, el resultado de una operación mental: un pensamiento puramente *negativo*, una *vacua intuición* que se niega a sí misma y se cierra sobre sí misma. A eso lo podemos llamar «ser» si y sólo si olvidamos *nuestra* propia operación abstractiva, el proceso por el cual nos hemos quedado *in albis*, empeñados como estábamos en ser buenos iniciados y en hacer caso a la Diosa.

Pero, ¿por qué ese empeño en hacer abstracción de toda realidad en el pensamiento, en borrar todo este mundo coloreado de las flores y quedarnos con la «flor negra» de la Lógica? A esta pregunta no puede responder Parménides, pero sí Fichte. La prodigiosa

---

[1442] Empeoramos las cosas si queremos llamarla «sustancia», pues el término significa «lo que está debajo de...» algo. Ya Kant había señalado que la segunda categoría de relación, si esquematizada, no es sin más la sustancia, sino el *par ordenado*: «sustancia / accidentes».

[1443] *WdL*. 21: 60. En la traducción española se pierde el sujeto: el impersonal *es*, «ello». Ese «ello» que aún no es nada (ni jamás llegará a ser solamente nada) pero ya no es ser (ni nunca ha sido solamente ser), ese paso eterno del Pasado al Futuro y viceversa, es el Absoluto todavía larvado, en sí.

potencia de lo negativo, esa «irrealidad» que, para el mundo presente, significa una condena a muerte, es el primer y necesario paso para la *libertad del pensamiento*, que no se siente obligado ni ligado a nada. De lo contrario, ¿cómo podría ser absoluto? Según esto, ¿será entonces el «Yo absoluto» el tan anhelado inicio? Pero aquí nos encontramos –por el lado subjetivo– con la misma aporía y olvido que en el lado «objetivo», griego. Pues si el «Yo» no es sino la autoconciencia de la unidad universal de toda la pluralidad de determinaciones objetuales, «mundanas», entonces deja de tener sentido hablar aquí de «Yo», como si quisiéramos *per impossibile* anular toda conciencia de objeto y mantener a la vez la conciencia propia: conservar un sujeto puro, sin objeto alguno. ¡Tanto queremos a nuestro «yo» que estamos dispuestos a aceptar una conciencia inconsciente! Pero la verdad es que: «Ese acto no sería propiamente sino la elevación al punto de estancia (*Standpunkt*) del saber puro, en el cual ha desaparecido la diferencia de lo subjetivo y de lo objetivo.» (21: 63). La «autoconciencia» (si así queremos seguir denominando al Saber absoluto, al punto de llegada de la *Fenomenología*) ya nada tiene que ver con el «Yo», sino con el «Sí mismo», es decir: con la intuición de la pura identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y de lo real[1444]. ¡Esta no es una intuición *intelectual* (y menos, claro está, una intuición sensible), sino una intuición *pura* de sí, o sea una intuición absolutamente vacía, en la que incluso el paso del tiempo ha desaparecido! *Pero no el paso, en general*, a saber: el paso o transición del acto de intuir al «hecho» intuido. Ese paso –un paso ya de siempre pasado, para nosotros y para la «cosa»– es el Inicio.

¡Vamos más allá del realismo y del idealismo subjetivo! ¿Qué es lo que nos queda, pues, como puro inicio? No la tan precipitadamente mentada (sea como alabanza o como denuesto) identidad entre el ser y el pensar, sino la identidad del *paso*: tanto del paso del ser a la nada y de la nada al ser, como del paso de (la acción de) pensar al (hecho del) pensamiento y de éste a aquél. No se trata de un *paso doble*, sino de uno y el mismo paso. El, el paso, es lo único que *hay*: un Inicio en el que se recuerda el Principio (la Idea) y en el que se recoge el Comienzo (el Ser). ¡Pero entonces, el Inicio no es ni el ser ni la nada, ni la intuición (el pensar vacío) ni lo intuido (el pensamiento puro), sino el *movimiento* en el que ambas parejas (aquí, da exactamente igual hablar de un par o del otro) se vuelcan e intercambian función y sentido, ya de siempre! Desde luego: a esa misma conclusión habíamos llegado al examinar el método y el triple proceso de lo Lógico. El Inicio, un inicio de siempre incesante y para siempre pasado, es el *movimiento mismo*, o sea: el *devenir*.[1445]

Bien está. Pero todavía cabría preguntarse: ¿y por qué *comenzar* –no «hacer el inicio»– con el ser, y no con la nada? O lo que es lo mismo: ¿por qué comenzar con la intuición vacía del Saber absoluto, en vez de comenzar con el puro pensamiento intuido? ¿Acaso, como decía Leibniz, no es «la nada más simple y más fácil que algo»?[1446] Hegel concedería desde luego que la nada es más simple y fácil que *quelque chose* (y en efecto,

---

[1444] Hegel distingue –cosa poco hacedera en astellano– entre *ideell* (algo subjetivo, «mental», si queremos) y *reell* (algo que se da en el mundo), por un lado, e *ideal* y *real* por otro. En este último caso, se trata de determinaciones lógicas. En el punto que nos ocupa, habría que hablar pues de la desaparición a la vez de lo *ideell* (un «hecho de conciencia») y de lo *reell* (algo óntico).

[1445] Ya sabemos que *Werden* significa (según acompañe a un participio o a un infinitivo) tanto algo pasado y pasivo como algo futuro. Empleado *en absoluto*, y no como un verbo auxiliar, *Werden* (el devenir que viene a ser) es lo único de verdad *presente*: ¡la única presencia (*Gegenwart*, no *Vorhandenheit*) es la movilidad pura!

[1446] *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. § 7. Esa afirmación sigue notoriamente a la pregunta que será capital para Schelling y para Heidegger (y no, significativamente, para Hegel): «*Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.» (En *Kleine Schriften zur Metaphysik / Opuscules métaphysiques*. Ed. de H. H. Holz. Insel. Frankfurt/M. 1965, p. 426).

«algo» es una categoría lógica más compleja que «nada», como veremos). Pero no admitiría que ella sea más simple que «ser». Al contrario, ser y nada son enteramente reversibles *en el inicio*: éste «contiene a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada; o sea es no ser que a la vez es ser y ser que a la vez es no ser.» (*WdL* 21: 60). Pero eso hace entonces la pregunta más punzante: ¿por qué el comienzo (no el inicio) es «ser» y no más bien «nada»? La verdad es que Hegel no se plantea siquiera esa pregunta (como en cambio lo hará, con toda radicalidad, el último Schelling). Y este presupuesto *impensado* tiene graves consecuencias en el sistema.

Para empezar (estamos todavía aquí, en el inicio), la famosa fórmula y contraseña de la filosofía hegeliana sale de aquí: «El análisis del inicio daría con ello el concepto de la unidad del ser y del no ser: o en forma refleja, la unidad del ser–diferenciado y del no–ser–diferenciado, o sea la identidad de la identidad y no–identidad. Este concepto podría ser visto como la primera y más pura, o sea más abstracta definición del Absoluto.» (*ibid.*). Y aunque al punto nos pone en guardia Hegel contra la literalidad de la expresión («como sería de hecho si se tratara en general de la forma de definiciones y del nombre del Absoluto»), lo cierto es que el resultado final (aunque venga expresado de una forma «torcida») es el de la *identidad* de las diferencias entre lo diferenciado (el ser) y lo indiferenciado (la nada), y no el de la *diferencia* de la identidad y la no–identidad. Hegel piensa pues la diferencia desde la identidad, no al revés. Todavía no ha atravesado el pensamiento el desierto (más hórrido y espinoso que el del «reino de las sombras») del *nihilismo*. Lo Otro no deja de ser lo distinto de *sí–mismo*. Desde esa Unidad piensa Hegel.

Lo mimo cabe decir de la «primacía» del acto de intuición (por vacuo que sea) sobre la vacuidad de lo intuido, o si queremos: el hecho (que permanece inexplicado) de que el comienzo acaezca por el pensar y no por el pensamiento.[1447] Hegel había comenzado la *Fenomenología* por la certeza de la *conciencia*, no por aquello de lo que se tiene conciencia. De manera que, al fin, se trata del «puro Saber», no de lo «sabido»: del Sujeto–Objeto, o sea: del Pensar, y no de un Objeto–Sujeto, es decir: del Pensamiento. Lo inconsciente es en todo caso un *déficit* del pensar (la impotencia de la naturaleza), en vez de ser el pensar consciente una excrecencia imaginaria y narcisista de un «pensamiento inconsciente». En un sentido desde luego más hondo que el del idealismo subjetivo, Hegel sigue otorgando pues (sería irónico añadir: «inconscientemente») la primacía al Sujeto, entendido ahora como una fusión perfecta del *hypokeímenon* griego (el *subjectum* o sustrato) y del *Subjekt* idealista (la acción–acto de Pensar), y no como un mero constructo mental.

Todo ello puede apreciarse muy bien en el famosísimo *comienzo* de la primera sección («Determinidad» o «Cualidad») de la lógica del ser, cuyo primer capítulo es significativamente titulado: «Ser» (y no, por caso, «Nada»). Lo primero que hay que decir es que las frases iniciales de los dos primeros apartados *no* son proposiciones ni son reductibles a un juicio, sino que aparecen como *muñones*: «ser» y «nada» no son pues verdaderas categorías lógicas. Todo lo que se dice de ellos procede de un efecto *retroactivo* de la lógi-

---

[1447] Hegel utiliza siempre para referirse al proceso lógico el verbo sustantivado *Denken* («pensar»), y en cambio –llevado también por la fuerza del lenguaje alemán– ve al pensamiento como un «producto» pasivo del pensar (*Gedanke* es en efecto «lo pensado», más que el pensamiento). Bien puede ser que, desde el punto de vista lógico, no sea «yo» quien piensa (y que hasta mi «yo» sea un mero *Gedanke*). Pero en definitiva Alguien o Algo *piensa* lógicamente. La actividad prima sobre la pasividad, al igual que la identidad (mediada y diferenciada, eso sí) prima sobre la diferencia. En esto, como en tantas otras cosas, Hegel es un hijo de su tiempo. Ya había hablado Kant del «Yo, o El, o Ello (la cosa) que piensa». Kant (como Hegel) estaba dispuesto pues a sacrificar al «yo», pero no a la *acción de pensar*. Por eso dice que «eso» no es otra cosa que: «un sujeto trascendental de los pensamientos» (*KrV* A 346/B 404).

ca de la esencia sobre este comienzo (de lo contrario, inefable). En efecto, la explicación utiliza determinaciones de reflexión (inmediatez – mediación, forma – contenido, igualdad – diversidad), que sólo en el segundo libro serán *tematizadas*. De suyo considerados, «ser» y «nada» no son pensamientos o nociones, sino *presupuestos* del pensar, abstracciones que sólo tienen sentido en su unidad quiasmática (por eso la verdadera frase *primera* del proceso lógico es la inicial del tercer apartado: «C. Devenir»). Si aislamos entonces los dos primeros anacolutos y la primera frase, tenemos: 1) «*Ser, puro ser*» (11: 43; 21: 68); 2) «*Nada, la pura nada*» (11; 44; 21: 69). Y por fin: 3) «*El puro ser y la pura nada es lo mismo*» (11:44).[1448] Es esa unidad, el *devenir*, lo que constituye pues el puro inicio.

Ahora bien, lo interesante es aquí la explicación *esencial*. Hegel procede en dos planos: primero el objetivo («ontológico», diríamos) y luego el subjetivo («lógico–epistemológico»). En el primer nivel queda privilegiado el momento de la unidad, de la igualdad y en suma del *sí mismo*, frente al de la diversidad y la alteridad: el ser es «igual a sí mismo» y «no–desigual frente a otro», sin «diversidad» hacia dentro ni hacia fuera. Nada hay que lo diferencie de sí: por eso es «la pura indeterminidad y vacío»; por su parte, la nada es: «simple igualdad consigo misma, perfecta vacuidad, carencia de determinación y de contenido». *En esencia* son pues exactamente lo mismo. En el segundo nivel, el subjetivo «epistemológico», salta igualmente a la vista el momento de la acción de pensar, frente al hecho de que «hay» pensamiento (todos los sustantivos correspondientes son infinitivos sustantivados): del ser se dice que «*nada* hay en él que intuir, si cabe hablar de intuir; o sea, es sólo este puro, vacuo intuir mismo... sólo este puro pensar»; y de la nada, que: «En la medida en que pueda aludirse aquí a intuir o pensar, hay que hacer valer la diferencia de si viene intuido algo[1449] o *nada*. Nada intuir o pensar[1450] tiene pues un significado; [la] nada es, [está][1451] en nuestro intuir o pensar; o más bien[1452] es el vacío intuir y pensar; y [es] el mismo vacío intuir y pensar que el ser puro.» (11: 44). Al fin, Descartes (*cogito sum*) y Kant (el «Yo pienso») han ganado por ahora –gra-

---

[1448] En *SL*² (21: 69) añade un significativo: *also* («El puro ser y la pura nada es *pues* lo mismo»), para reforzar la apariencia de un razonamiento, cuyos elementos han sido «importados» de la lógica de la esencia.

[1449] Adviértase que Hegel ha sustituido aquí tácitamente «ser» por «algo».

[1450] Adviértase la violencia que hay que hacer en castellano para que resalte la positividad de lo que quiere decir Hegel. En nuestro idioma seríamos más «nihilistas». En vez de decir: «Nada intuir o [nada] pensar» (o sea: «nada» es un contenido del pensar: un *Gedanke*, aunque sea vacío, y debe ser diferenciado de esa acción, de la cual es producto) tendríamos que verter: «No intuir ni pensar nada...», alcanzando entonces la primacía la *carencia* de todo pensar (Hegel habla siempre de falta de contenido, no de falta de forma): la nada sería entonces un *pensamiento* (una expresión para la que no hay equivalente exacto en alemán) que Nadie (ni Yo, ni El, ni Ello, ni la Cosa) piensa. Lo que queda entonces de relieve es la nada, cuya pavorosa aparición anula todo intento de pensar o intuir, como en el *il y a* («hay») de Maurice Blanchot: la alteridad absolutamente refractaria a todo tranquilizante ser–pensar.

[1451] En el original: *Nichts ist*. De esta manera, puede Hegel hipostatizar esa «nada» y decir que ella *es* o *existe* en nuestro pensar; de este modo queda exorcizada toda «nada» ajena o distinta al pensar consciente. La «nada» es simplemente un *Gedanke* o pensamiento, producto de nuestro pensar. Por si no estuviera suficientemente claro, en *SL*² agrega: «ambos (o sea: de un lado la expresión «nada» y del otro «pensar e intuir», F.D.) vienen diferenciados, de modo que *es* (existe: *existirt*) nada en nuestro pensar e intuir.» (21: 69). La nada tiene así una existencia vicaria, mientras que el ser era identificado con el «puro, vacío intuir». En el *inicio* está ya oculta pues la *ἀνδρεία* del ser–pensar y la condena de la «naturaleza», esa rebelión nihilista y frenética contra la hegemonía del sujeto. Ya desde el principio (la Idea, el Espíritu) la razón ha vencido de siempre a la sinrazón, la cordura a la locura, la Vida del Espíritu a la muerte en el alma.

[1452] En esta «transición fácil» se juega toda la argumentación. Hegel pasa del producto (el *Gedanke* «nada») al productor (el vacío *Denken* o «pensar»). Puesto que se trata de un contenido vacío (o más bien, de una carencia de contenido) no queda sino la pura forma: la acción de pensar. Es el Sujeto el que se pro–pone a sí mismo como Objeto. *Forma dat esse rerum*: con este viejo adagio (que retoma Kant) está ya todo decidido de antemano.

cias a Hegel– la partida al viejo Hamann, empeñado en su: *Est, ergo cogito*. Pues Hegel diría, corrigiendo y mejorando a sus ancestros: *Cogitare, ergo Est et ego cogito–sum*.

El picante Abate Fonténelle dijo una vez algo parecido a esto: «los metafísicos son como los amantes; concededles el primer principio y estáis perdidos.» Hegel pasa de matute su *petitio principii*, y desde ahora ya sabemos que el Inicio, el *Devenir*, acabará llegando necesariamente a buen puerto, a pesar de todas las asechanzas (en el fondo inanes) de la nada en Lógica y de la naturaleza en la filosofía real. La Lógica es en este sentido un *seguro de vida*. Sólo que esa Vida es la del Espíritu.[45] Toda la negatividad está puesta al servicio de una identidad más alta que la abstracta del comienzo. Pero al fin, es la identidad la peraltada, no la diferencia ni la negatividad. La dialéctica producirá desequilibrios constantes en favor de la *especulación*: en favor del espejo en el que se ve el *Sí–mismo*. El Ser es el Concepto en sí (*an sich*), agazapado ya en el Inicio.

Por eso, a pesar de toda su riqueza, la verdad de esa unidad del ser y la nada que es el *devenir* no juega del todo limpio, nos atreveríamos a decir. En la presentación primera del devenir, dice Hegel en frase famosa: «Lo que es verdad no es ni el ser ni la nada, sino que el ser, no es que pase a la nada y la nada al ser, sino que ha pasado (*übergegangen ist*).» En ese Pasado primordial se da la *diferencia absoluta* entre ambos, de modo que «*cada uno desaparece en su contrario.*» (21: 69). Se tiene aquí la neta impresión de un equilibrio en la diferencia (una diferencia que inmediatamente se anula a sí misma). Pero cuando, a través de los momentos del devenir (el «nacer» y el «perecer»), se pasa a una categoría más alta: el *Daseyn* o «estar ahí» (la existencia óntica, diríamos), se aprecia perfectamente *quién manda*. Pues la dialéctica de esos momentos tiene como resultado su «desaparecer» (un *Verschwundenseyn*): «pero no como *nada*». Según Hegel, eso sería una «recaída» en una de las determinaciones anteriores (o sea: en la nada). Ese resultado es, dice Hegel: «la unidad, que ha llegado a ser quieta simplicidad, del ser y la nada.» Hasta aquí, seguimos en el equilibrio. Pero a renglón seguido corta Hegel la argumentación con el clásico *aber* («pero», que indica un «salto» abrupto), y afirma: «Pero la quieta simplicidad es *ser*, de manera sin embargo que ya no es para sí, sino como determinación del Todo.» No se ve ciertamente por qué no se da en este caso una «recaída» en una de las determinaciones anteriores, a saber: en el ser. Y por si hubiera todavía alguna duda, Hegel insiste: «Así, el devenir, transición a la unidad del ser y la nada, unidad que es en cuanto *esente* (*seyend*)... es *el estar–ahí*.» (21: 94). Ya podemos entrever que el «comienzo», alentado astutamente por el Principio, acabará por adueñarse del Inicio. Pues ya en el devenir «pesa» más el momento del ser que el de la nada. Al fin, también en castellano traducimos *werden* como «llegar o venir a *ser*».

VI.5.3.5.– *Eppur si muove*: las categorías transitivas.

De este modo nos encontramos ya *in medias res*: la *Lógica* comienza por el ser (aunque su inicio y motor sea el devenir, y su principio la Idea, que al cabo retornará al comienzo, como ser pleno y perfectamente articulado). El ser es: 1) el objeto más general del pensar puro; en cuanto vacío de todo contenido y determinidad, se identifica

---

[45] El proceso de la Naturaleza comienza por el espacio (trasunto *reell* del éter del Saber fenomenológico y del Ser lógico) y no por el tiempo, que ya desde el inicio está *vencido* (no hay que esperar a un improbable fin del mundo para ello; en cada instante de comprensión lógica y espiritual queda el tiempo «borrado», como sabemos). Muerte, ¿dónde está tu victoria? El pobre individuo –cada uno de nosotros–, expulsado de las alturas de la lógica y de la comprehensión espiritual absoluta, musitaría, quizá un punto avergonzado: «Esa victoria está en mí, y en todo lo que yo amo». De veras es difícil (no sé siquiera si deseable) elevarse al *amor Dei intellectualis* spinozista y hegeliano.

con el acto mismo del pensar que, en cuanto único e inmediato (de acuerdo con la concepción kantiana), aparece como *inuición*: la base de construcción o *Darstellung* del Absoluto[1454]; 2) la forma más general de toda realidad, presupuesta en toda dicción: aunque nunca pueda ser objeto de sensción, percepción o imaginación, es la condición de posibilidad de todo conocimiento; 3) purísima abstracción indeterminada, pero por ello mismo es lo absolutamente determinable en general, de modo que todo el desarrollo ulterior de la Lógica no será sino una explicitación del ser; ninguna diferencia hay en él, ni fuera de él. Justamente por esa absoluta indeterminidad e indiferencialidad es equiparado, como hemos visto, con la nada,[1455] pero justamente en cuanto que ambos están absolutamente contrapuestos.

Así, el comienzo mismo de la Lógica parece «congelarse» apenas iniciado. Si ser y nada son iguales, ¿cómo extraer de allí todas las formas de lo decible y pensable, que son a la vez –dado que nos movemos en un ámbito absoluto– las categorías de lo real, de lo ente? Sólo que en esta pregunta queda olvidado que la igualdad es la de la *transición* recíproca del ser y la nada, no la de estas formas, tomadas aisladamente y por sí mismas (por sí mismas no son nada, en efecto). Ser y nada se dan en el *devenir*: ellos son los vacuos extremos de esta *referencialidad* (*Beziehung*), en virtud de la cual cada uno es sí mismo solamente en su contrapuesto. Ahora bien, el mismo devenir no es todavía sino la forma vacía de la referencialidad, el caso más abstracto de la *transitividad*, por el cual cada forma lógica *pasa a* (*geht über*) ser su opuesto, y a tener en él su verdad. La entera Doctrina del ser está regida por la lógica de la transición:[1456] cada categoría está por así decir *fuera de sí* y –dicho figuradamente– sufre la humillación de estar absolutamente referida a lo otro sin verse reflejada en él, o sea sin «comprender» aún que esa alteridad le es constitutiva (una comprensión que se alcanzará en la Lógica de la reflexión: el pórtico de la Doctrina de la esencia).

Hay variaciones significativas entre las distintas versiones de la primera Sección («Cualidad») de la *Lógica del ser* hegeliana, que aquí no podemos sino reseñar en nota.[1457]

[1454] De esta manera evita ya *ab initio* Hegel el dualismo kantiano (intuición / receptividad *versus* concepto / espontaneidad). El ser es ya la intuición... del pensar mismo en cuanto receptivo; por ende, es igualmente el Concepto, pero todavía implícito, *an sich*. Con ello puede cumplirse además el requisito exigido por Fichte para la Ciencia: el desarrollo inmanente de las determinaciones. La Estética trascendental kantiana queda así fuera de juego; nos podemos mover desde el inicio en el campo puro de la Lógica. Y las intuiciones sensibles (aunque puras): espacio y tiempo, constituirán el correlato del ser y la nada en la Filosofía de la Naturaleza.

[1455] No sin la añagaza lingüística de tomar como sinónimos *Nichts* («nada») y *Nichtseyn* («no ser»), con lo cual la nada queda rebajada a una relación interna al ser: es el ser con su negación. En realidad, parece que habría sido más correcto conjuntar «nada» y «ser» (abstracta negación y posición), por un lado, y «algo» y «no ser», por otro, ya que «no ser» implica una negación *determinada* («no ser» esto o aquello, o sea: no ser *algo*, sino otra cosa). Pero de esta manera, el ya indicado desequilibrio en favor del ser permite la transitividad lógica.

[1456] Y ello explica el hecho de que las categorías *matemáticas* kantianas (el modelo que está siguiendo Hegel) se expresen *monádicamente*, frente a las categorías *dinámicas* (*mutatis mutandis*, las determinaciones de reflexión de la Lógica de la esencia), expuestas mediante pares ordenados. Igualmente llama la atención aquí la inversión del orden kantiano: en Hegel, la cualidad precede a la cantidad, porque no es posible establecer ningún enlace de *composición de lo homogéneo* sin atender primero a la igualdad o desigualdad genérica, vale decir: sin establecer primero el campo de la realidad, la negación y la limitación (las categorías kantianas de cualidad), en cuanto base de toda disposición y ordenación cuantitativas.

[1457] 1) En las tres obras publicadas (*SL*[1], *SL*[2] y *Enz* –*L*.) la Sección («Determinidad o Cualidad») está dividida en tres capítulos: «Ser», «Estar ahí» y «Ser para sí».– 2) Los cambios de mayor alcance entre las dos ediciones de *WdL* se encuentran desde luego en el Segundo capítulo (*Daseyn* o «Estar ahí»). En *SL*[1], los apartados son: A. «Estar ahí, en cuanto tal» (1. «Estar ahí, en general», 2. «Realidad» y 3. «Algo»); B. «Determinidad» (1. Límite», 2. «Determinidad», 3. «Alteración»); y C. «Infinitud (cualitativa)» (1. «Finitud e infinitud», 2. «Determinación recíproca de lo finito y lo infinito», 3. «Retorno a sí de la infinitud»). En *SL*[2],

La Sección trata de las determinaciones más generales que cabe atribuir a algo, tanto afirmativa como negativamente. Y por ello no es extraño que, tras el examen del capítulo primero (sobre: «ser, nada y devenir»), en el capítulo segundo («Estar ahí») vengan tematizados justamente: 1) el sentido y función de «determinidad» y «determinación»; de «estar ahí algo»; de su «realidad», de su «negación», y del «límite» que constituye la verdad de esos extremos; 2) la «finitud», propia de tales determinaciones y de las entidades que les competen; y 3) la dialéctica de lo finito y lo infinito, con especial atención al *progressus in indefinitum* o meramente potencial (llamado por Hegel: «mala infinitud»). Por su parte, el capítulo tercero («Ser para sí») constituye una transición a la filosofía hegeliana de las matemáticas («el uno y lo múltiple») y de la dinámica («atracción y repulsión»).[1458]

La dialéctica del ser y la nada había mostrado que la base móvil de transición era el devenir. Los momentos de éste son el *nacer* y el *perecer*: llegar a ser y dejar de ser, respectivamente. Ahora bien, es el tránsito lo aquí importante. En cada caso, como ya insinuamos, es el *ser* mismo lo aquí puesto en juego. Pero ya no el ser en general, sino un ser *determinado* (un «ente», diríamos), o sea negado por el paso. Esta primera determinación del ser lo *ex–pone* y entresaca por así decir del movimiento general, fijándolo precariamente como «lo que está *ahí*» (*Da*). *Daseyn* es la categoría general para la existencia óntica, sin que ello implique una posición espacio–temporal (ajena desde luego al ámbito lógico), sino un resalte o distinción, una cierta estabilidad en el flujo del devenir (como en el caso de nuestra propia vida).[1459] Ahora bien, es evidente que, al determinar el ser desde la nada, escandida en cada caso por el devenir, hemos fijado el «estar ahí» y desatendido la *determinidad* misma, gracias a la cual queda determinado (negado) el ser. Esa determinidad es en general la *cualidad*. Y si ahora recogemos tal cualidad,

---

en cambio, y dentro del apdo. A, «Realidad» es sustituida por «Cualidad». Por su parte, el apdo. B queda enteramente reformulado, ya desde el título general («La finitud», en lugar de «Determinidad»): a. «Algo y otro», b. «Determinación, disposición y límite», c. «La finitud». En el último apdo., el tercer punto («Retorno...») es sustituido por: c. «La infinitud afirmativa», añadiéndose además como colofón un texto sobre «La transición», remodelando profundamente la «Observación» de *SL*[1], y agregando otra muy importante (Obs. 2) sobre el sentido del *idealismo*. Los §§ correspondientes de *Enz.–L.* (§§ 89–95) están más cerca de la ordenación de *SL*[1], y muestran en general una línea progresiva más clara: «Estar ahí», «Cualidad – Algo», «Realidad/Negación – «Ser para otro/Ser en sí», «Límite – Finitud», «Mala infinitud del progreso – Deber ser», «Infinitud de verdad – Lo otro de lo otro».– 3) El tercer capítulo («El ser para sí») presenta algunos cambios menores entre los subapartados de las dos eds. de *WdL*, aunque en líneas generales se mantiene la ordenación. Es más clara y completa la de *SL*[2]: A. «El ser para sí en cuanto tal», B. «Uno y mucho», C. «Repulsión y atracción». La importante Obs. a A.b. («Ser–para–uno»), sobre la «Idealidad», constituía en cambio un subapartado en *SL*[1]: A.2.c. «Idealidad». En *Enz.–L.* queda reducida la temática a sólo tres breves parágrafos (§§ 96–98), que tratan respectivamente del «Uno», «La repulsión del Uno como posición de muchos Uno» y «Repulsión y atracción», con una relevante Obs. sobre el atomismo (lo lleno y lo vacío) y el juego de fuerzas de la Dinámica kantiana.

[1458] Hay que recordar que, aunque la terminología y los ejemplos aducidos se refieren fundamentalmente a la matemática y las ciencias naturales (la entera Lógica del ser puede ser considerada como una fundamentación de la matemática, de la física y de la química) las categorías *ontológicas* correspondientes son operativas tanto en el ámbito de la Naturaleza como en el del Espíritu (rasgo éste común a todas las determinaciones lógicas). Así, en *Enz.* § 98, A., al hablar Hegel de la atracción y la repulsión hace una interesante aplicación de esas categorías a la esfera de lo político (el *contractualismo* presente p.e. en los escritos revolucionarios de Fichte). En la perspectiva atomista, dice: «la voluntad de los *singulares* en cuanto tales es el principio del Estado; lo atrayente es la particularidad de las necesidades e inclinaciones; y lo universal, el Estado mismo, es la relación exterior del contrato.» (*W.* 8, 207).

[1459] Ello es lo que nos permite hablar (tanto en alemán como en nuestra lengua) de la «existencia» de cualidades, de los números, de constructos científicos y aun de seres ficticios, sin que ello implique un compromiso con la existencia «física» o mundana de tales entidades: todo lo que «existe» fácticamente *está ahí*, *a fortiori*. Pero no a la inversa.

no como algo accidental y externo a esa «existencia óntica», sino como aquello que la hace ser *tal* o *cual* «cosa», el resultado de esa primera reflexión (efectuada gracias a la retroacción de categorías de la esencia sobre las del ser) es un *ente*, «algo». «Algo» es un ser determinado, no por una cualidad en general (válida también para otros seres), sino por una determinidad *propia*, distintiva. Pero entonces, esa determinidad rechaza otras posibles (que a su vez son vistas como su *negación*), y por ende alcanza *realidad* (en el sentido de la *realitas objectiva* cartesiana y de la primera categoría kantiana de cualidad).[1460] Y a su vez, la determinidad *propia* alcanza un doble sentido: a) en cuanto *apropiada*, no es ya una cualidad más entre otras que podrían convenirle a «algo», sino que es la *determinación* de éste, aquello por lo que éste es; b) pero en cuanto que «algo» es *tal* o *cual*, es decir: algo distinto a él mismo, la cualidad lo entrega a algo ajeno y aparentemente externo; ella es pues su *ser–para–otro*, el lado por el que «algo» se expone a los demás seres.[1461] Sólo que esa exposición y «entrega» permite comprender igualmente dos respectos: a) el *ser* de la cualidad, distinguido y separado de su referencia a otro, constituye el *ser en sí* (*Ansichseyn*); b) en cambio, la referencia misma ya no le viene a «algo» de fuera, por así decir, sino que es *su* referencia: su *disposición* o «hechura» (*Beschaffenheit*), el modo en que se manifiesta o revela algo cualitativo. Así pues, algo es «en sí», sólo si «sale de sí» y se manifiesta.[1462] Pero eso significa que «algo», lo ente, no es por un lado «en sí» y por otro lado un «ser para otro», sino que es la *transición* entre esos respectos. En una palabra, el verdadero «ser» de algo, aquello en lo que algo «es», es el *límite*. Esa es su verdadera constitución (ya anticipada por Kant, cuya tercera categoría de cualidad era justamente la «limitación»).

La peraltación del *límite* como categoría fundamental del «Estar ahí», de la existencia óntica, constituye uno de los rasgos más originales de la filosofía hegeliana (y permite comprender de antemano la atención con que estudiará el cálculo infinitesimal, centrado justamente en la noción de *paso al límite*)[1463]. «Algo» existe, no dentro de sí (*in sich*) ni fuera de sí, sino en su límite o frontera (*Grenze*). Al pronto, parece que el límite le viniera impuesto a «algo» desde fuera, sufriendo así esa limitación; pero sólo desde esa imposición retorna «algo» a sí mismo; deja de ser *an sich*, *ensimismado*, para «centrarse» dentro de sí: *in sich*. Ahora, es igual a sí mismo: pero esa seipseigualdad es de naturaleza negativa, es lo que recorta o delimita a algo. De manera que el ser–otro (el

---

[1460] De nuevo, adviértase que «realidad» significa simplimente positividad de una distinción como propia de algo. Según esto, todo lo empírico es *real*, pero no a la inversa: esa categoría se extiende a toda afirmación con sentido; con harta simplicidad, podría decirse que la «realidad» es el significado o contenido de una nota lógica (así, un ateo podría aceptar que la *aseitas* es una *determinatio realis* en «Dios» por el simple análisis de ese concepto, aunque niegue su referente o «realidad efctiva»: *Wirkliehkeit*).

[1461] La «rojez» de esta rosa roja distingue a esta rosa de las demás; pero al mismo tiempo permite la comparación con otras rosas (y aun con otras cosas, en general), con tal de que sean rojas.

[1462] Esta es la primera premonición (todavía en el ámbito transitivo del ser) de la dialéctica entre el fundamento y el fenómeno o «aparición» (*Erscheinung*), gracias a la cual puede despachar Hegel el espinoso problema kantiano de la «cosa en sí». «En sí» no es sino el respecto interior, *implícito*, de una acción *ad extra*. Con esto se disuelve la rígida oposición entre dos «mundos»: uno supuestamente allende la experiencia, y otro empírico (una oposición, por lo demás, que tanto en la matemática del infinito como en la dinámica ya había dejado de tener sentido).

[1463] Hegel se sirve ya en estos pasajes del ejemplo de las *fluxiones*, descubiertas ya en la primitiva matemática de los pitagóricos: el punto no es solamente el lugar en que la línea termina, como si ésta fuera algo que está más allá del punto, sino el *inicio* de la línea misma (una preciosa indicación para comprender mejor lo que Hegel quería decir al hablar del «inicio»), y constituye el elemento en el que ésta se mueve («fluye»); así también la línea con respecto a la superficie, o ésta con respecto al volumen: «Estos *límites* son así, a la vez, el *principio* de aquello que ellos delimitan; igualmente, el Uno es p.e. límite como [número] cien, pero también el elemento de la entera centena.» (*WdL* 11: 69).

«no–ser», que le es propio a «algo»), es en realidad lo que le constituye. Hegel se expresa al respecto con claridad meridiana: «El límite no es pues diferente del algo; este no ser (que es en verdad *su* propio no–ser, F.D.) es más bien su fundamento, que hace de él lo que él es; el límite constituye su ser, o sea: su ser no sobrepasa su ser–otro, su negación.» (*WdL* 11: 69).[1464] Es el límite el que hace de algo un «algo» *determinado a* ser otro y, por ende, lo convierte en *distinto*, en «otro de sí mismo.»[1465] El límite de algo, pues, se hace objetivo solamente en otro. No cabe insistir bastante en la importancia que esta concepción tiene para romper con las viejas y rígidas distinciones entre, p.e., percepción y cosa percibida, átomos y cuerpos, individuo y Estado, Mundo y Dios. Tendemos a pensar (con el entendimiento) de una manera *fijista* y «sustancialista»: como si cada una de las entidades contrapuestas fueran «ladrillos» mutuamente refractarios y excluyentes, y a lo sumo compuestos por una fuerza externa a ambos. Con ello, empero, la explicación de su conexión se dispara *indefinidamente* (tal el «infinito malo»). Pero la referencia externa de «algo», su estar *volcado* y entregado a ello, es lo que constituye su propio *Ansichseyn*: su ser implícito o «en sí».[1466] Aquí, la referencia (el estar apuntando a algo siempre distinto de sí) se *comba* por vez primera (anuncio de *reflexión*): lo que llamamos «cosas» está hecho en realidad de reflejos; y la interiorización de éstos es lo que hace por vez primera de algo que sea «esto concreto», pero como lo «otro de sí» (un primer anuncio, también, de la definición hegeliana de «libertad»: ser libre es estar absolutamente entregado a aquello que me constituye). Nada hay que resulte indiferente y refractario a lo demás (en ese caso, no estaría «ahí», expuesto): «algo no está enfrentado a otro de una manera indiferente, sino que en sí (*an sich*) es el otro de sí mismo y, por ende, se altera. En la alteración se muestra la contradicción interna con la cual el estar–ahí, por naturaleza (*von Haus aus*), está afectado; y esta contradicción impulsa al estar–ahí a sobrepasarse, a ir más allá de sí.» (*Enz*. § 92, Z.; *W*. 8, 198). Este reconocimiento del propio límite es, a la vez, el sacrificio del «estar–ahí» como finito y la promesa de que su verdad es *para* él: que lo infinito no le es algo ajeno (entonces sería otra cosa, a su vez finita) sino que es *su propio ser*. En la almendra de la finitud se halla ya la infinitud; no «fuera», sino *intimior intimo meo*, como decía San Agustín.

En definitiva, algo se conserva a sí mismo sólo por su referencia a otro, siendo en y por aquello que él no es (baste pensar en la referencia del varón a la mujer, o del hombre

---

[1464] En *Enz*. § 92, Z. (*W*. 8, 197) se encuentran algunos ejemplos muy ilustrativos. Después de insistir en que: «Algo es sólo *en* su límite y *por* su límite lo que él es», Hegel distingue claramente entre el límite cualitativo (del que aquí se trata) del cuantitativo. Así, una tierra tiene «tres jornadas» de longitud, y tal es su límite cuantitativo (esto es, establecido desde una medida ajena y uniformadora, según el tiempo que tarda un hombre en arar esa tierra). Pero además y sobre todo es una «pradera y no bosque o estanque»: sólo sobre esa base de *distinción* puede ser luego objeto de cómputo (malamente podría ararse un bosque o un estanque).– Igualmente es importante la alabanza que Hegel hace aquí de la finitud: «En la medida en que el hombre quiera ser realmente efectivo, tiene que estar–ahí, y delimitarse con vistas a este fin. Quien le hace ascos a lo finito acaba por no tener ninguna efectividad, sino que se estanca en lo abstracto y se extingue paulatinamente dentro de sí.» (Recuérdese al «alma bella», denostada en la *Fenomenología*).

[1465] Hegel recuerda al respecto que en latín (aunque también en alemán), para distinguir y comparar dos respectos, no se dice: «lo uno y lo otro», sino: «lo otro y lo otro», *aliud – aliud*: «El otro, que está enfrente de algo, es él mismo un algo, y por eso decimos: *algo* otro [distinto]; de la misma manera, por su parte, el primer algo, enfrentado al otro determinado como algo, es él mismo un otro.» (*Enz*. § 92, Z.; *W*. 8, 198).

[1466] Recuérdese que *Grenze* (aquí vertido como «límite») tiene un uso bien normal en alemán: significa sobre todo «frontera». La verdad de un Estado está en sus fronteras. Ha de protegerlas de una invasión (de lo contrario, desaparece como Estado) pero, al mismo tiempo, vive a través de esas fronteras, ya que por ellas se establece el comercio con los países vecinos. Un Estado autárquico es una utopía que se consume a sí misma, del mismo modo que el mejor modo de hacer desaparecer paulatinamente un Estado consiste en decretar el bloqueo, como otrora intetara hacer Napoleón con Inglaterra y ahora Estados Unidos con Cuba.

a la Naturaleza o a Dios). Pero eso significa que, para ser sí–mismo, se ve precisado a dejar de ser constantemente él mismo (ya que su mismidad está en su límite o frontera). En una palabra: algo, en su límite, *se altera*[1467]. La alteración es la primera concreción del devenir: lo primero que permite dar cuenta y razón de algo.[1468] Y cuando la alteración deja de ser vista como una irrupción externa en algo, sino como constitutiva de éste; o sea: cuando el límite es visto como inmanente a algo, éste es entonces entendido como *finito* (cf. *WdL* 21: 116). Un ser finito no está simplemente delimitado desde fuera (en realidad, no hay «fuera» absoluto, ya que los otros seres tienen igualmente su existencia óntica en el límite o frontera que toca y afecta a «algo»): «sino que más bien el no–ser constituye su naturaleza, su ser.» Y así con acentos melancólicos, más barrocos que románticos, Hegel sentencia: «el ser de las cosas finitas consiste en cuanto tal en tener el germen del perecer como su propio ser–interior (*Insichseyn*), la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.» (*ibid.*). Ahora todo depende de si también eso que hasta ahora era considerado como el «límite» (la regulación de las transiciones, el paso y el peso del pasado) es a su vez caduco y perecedero o si, en cambio, es el perecer mismo lo que acaba pereciendo (cf. 21: 117).

Para empezar, el límite, visto desde el algo al que afecta y en el que inhiere, es una *limitación* (*Schranke*).[1469] Como señala con toda precisión Hegel: «Algo se conserva en la alteración de su disposición [o hechura].» (*WdL* 11: 73). Es decir: la hechura no sufre alteraciones, sino que ella *es* la alteración misma (baste pensar en la superficie corporal humana, y especialmente en la piel). Por ende, la determinación de algo como algo es a la vez su propio no–ser, su limitación. Pero entonces, esa misma determinación, en cuanto constitutiva del «en sí» de algo, o sea: referida a sí como limitación, no es ya simplemente «ser» (puesto que está «pendiente» de la referencia a la limitación) ni simplemente «no ser», sino que está toda ella *determinada a ser*[1470]. Es, pues, «deber ser» (*Sollen*). En este sentido (y contra Kant y el sentido común, aunque no contra Platón, por ejemplo) nada finito *es*, sino que «debe ser» aquello que constituye su determinación o destino. Su existir es un sobrepujarse continuo: «Lo que debe ser, *es* y a la vez *no es*. Si lo fuera, no *debería* simplemente *serlo*. Luego el deber ser tiene esencialmente una limitación.– Sólo que, además, esta limitación no le es ajena. *Aquello que* debe ser es la *determinación*, esto es, la *determinidad* de la determinación misma,[1471] la cual no es.» (11: 74).

[1467] Se trata de una alteración cualitativa (la *αλλοιωσις* aristotélica), no de una variación cuantitativa (*αυξησις*) o de un movimiento de traslación (*φορα*). Así, una pradera lo es si resiste y a la vez se deja penetrar por el bosque colindante o por las tierras encharcadas que la nutren de agua. Es solamente en esa interacción, vista todavía desde ella (estamos todavía en la perspectiva de la «existencia óntica») como una continua alteración de su estado.

[1468] Recuerdo una de las historias del Sr. K, de Bertolt Brecht. Un amigo ve al Sr. K después de muchos años y le saluda diciéndole que se conserva como siempre, que no ha cambiado nada. Ante este «halago», dice Brecht: «El Sr. K palideció».

Schranke significa normalmente «barrera», algo que incita a ser saltado. En este sentido, la «limitación» es el límite visto por así decir desde dentro, como cuando hablamos de las limitaciones de una persona no demasiado hábil o inteligente. La distinción *Grenze* / *Schranke* se halla ya en Kant: «Los límites (*Grenzen*)... presuponen siempre un *espacio* que se halla fuera de un cierto sitio determinado y lo circunda; las limitaciones (o mejor, aquí: «restricciones», *Schranken*) no precisan de esto, sino que son meras negaciones que afectan a una magnitud, en la medida en que ésta no tiene una absoluta completud.» (*Prol.* § 57; Ak. IV, 352). Las restricciones o limitaciones son móviles, esto es: pueden y deben ser rebasadas; no así los límites (que, en el caso del conocimiento, han de ser fijados *a priori*: ésta es justamente la tarea de la *Crítica*. Cf. *KrV* B 7[illegible]/A 761). Las ciencias están siempre restringidas en su saber; por eso se ven precisadas a avanzar; por el contrario, el límite de lo cognoscible y de la experiencia posible es fijo e irrebasable.

[1470] En castellano, al igual que en alemán, «determinación» (*Bestimmung*) significa igualmente «destino», visto «desde dentro», como cuando decimos que estamos determinados, decididos a hacer tal o cual cosa.

[1471] Como acabamos de leer, Hegel está anticipando aquí nociones propias de la Lógica de la esencia (dice p.e. que el deber ser tiene *esencialmente* una limitación). La *determinación*, en este sentido fuerte de «destino»,

Como se ve, limitación y deber ser son inseparables. Destruir lo uno sería destruir lo otro. Y es este impulso a salir de sí, que constituye el sí–mismo de lo finito, lo que abre las puertas a la infinitud.

VI.5.3.5.1 – **Devenir infinito.**

Bien puede decirse que toda la filosofía clásica alemana se ha planteado en el fondo una sola pregunta: ¿cómo puede lo finito elevarse a lo infinito, sin abandonar su propia y constitutiva finitud? Y viceversa: ¿cómo se abaja lo infinito a lo finito, sin dejar de serlo? En esa pregunta se anudan a cuestiones metafísicas y epistemológicas (¿cómo puede la conciencia elevarse al Saber?) problemas de matemática y de ciencia natural (el cálculo infinitesimal, la relación entre cuerpos y fuerzas), de política (la relación entre los individuos y sus necesidades con la sociedad y el Estado) y de religión (¿cómo es posible que Cristo sea un hombre sin dejar de ser Dios?). Y en torno a esa cuestión se decide el destino del *idealismo* hegeliano. Lejos de todo reduccionismo de lo físico a lo mental, de la materia al espíritu y demás banalidades, afirma Hegel: «El idealismo de la filosofía no consiste sino en no reconocer a lo finito como un ente de verdad. Toda filosofía es esencialmente idealismo, o lo tiene al menos como principio suyo... Por consiguiente, la oposición entre filosofía idealista (*idealistischer*) y realista carece de sentido. Una filosofía que atribuya al estar–ahí finito, en cuanto tal, un ser de verdad, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; principios de antiguas o modernas filosofías como el agua, la materia o los átomos son *pensamientos*, [cosas] generales, ideales, no cosas (*Dinge*) tal como se las encuentra de inmediato, esto es, en singularidad sensible, ni siquiera el agua de Tales lo es; pues, aunque sea también agua empírica, es además, a la vez, el *en sí* o la *esencia* de todas las otras cosas.» (*WdL* 21: 142). La cita es importante, y despeja muchos malentendidos. Decir algo de algo es ya *dar razón* de ello, no quedarse estancado en su mostrenca apariencia. Y si todo lo ente es o existe solamente en su límite y, por ende, en su rebasamiento de sus propias limitaciones en pos de lo que él debe ser, entonces todo lo finito es, en el fondo, *ideal*, puesto que su realidad está en su propia negación.[1472]

Pues bien, la infinitud cualitativa (que es la verdad del límite, como éste era la verdad del devenir) es ya el principio de la *idealidad*: en ella y por ella, Hegel se siente por fin en su casa: en la casa de la filosofía. En efecto, lo infinito «puede ser visto como una nueva definición del Absoluto» (21: 124), mucho más concreta que aquella primera, inicial y abstracta, de la «identidad de la identidad y la diferencia». Sin embargo, múltiples peligros acechan al filósofo en torno a la esquiva noción del «infinito». Pues podríamos creer que el infinito es algo trascendente a lo finito, algo que nada tiene que ver con él: una pura negación *abstracta* de la finitud, que deja a ésta inalterada... en apariencia (pues todo lo finito ha de perecer: y esa descomposición y muerte no es un duro «desti-

---

es la aparición –todavía en el ámbito óntico, del ser– de la *esencia*, o sea de aquello por lo que una cosa es lo que es. Pero, vista desde un ente finito, aparece como un duro «destino», como algo impuesto que amenaza su propia existencia (sin advertir que esa existencia consiste en determinarse y destinarse, en la entrega a lo otro). Por eso se muestra al pronto como una «determinidad», o sea como una cualidad que parece irrumpir desde fuera y obligar a un ente a «salir de sus casillas» (algunos anoréxicos y abúlicos piensan que la precisión de comer es como un «destino» inmerecido, y sueñan con liberarse de lo externo absteniéndose de la comida; también la ligera paloma kantiana soñaba con liberarse del aire y su resistencia para volar más alto; en ambos casos, parece que la libertad sería no tener trabas ni precisar de lo otro, cuando la verdadera libertad es ser sí mismo sólo cabe lo otro, interiorizado).

[1472] Recuérdese que «negación» no es para Hegel «aniquilación», sino al contrario: «determinación», de acuerdo al apotegma spinozista: *omnis determinatio negatio est*.

no» impuesto desde fuera, arbitrariamente). O bien, al contrario, cabría entender que lo infinito no consiste sino en la incesante descomposición y caducidad de lo finito, obligado a pasar siempre a lo otro de sí. Lo primero puede llamarse el «infinito metafísico»: la ensoñación de una Entidad allende la experiencia, y que ni siente ni padece, fija y ensimismada en sí misma. Algo tan imposible como impensable, y a lo que sólo cuadra la ironía de Epicuro: si los dioses existen pero habitan en trasmundos y no se cuidan de nosotros, ¡allá ellos! Tampoco el hombre se cuidará entonces de los dioses. En realidad, esa supuesta infinitud aislada no es sino una «hinchada» *finitud*, pues que presenta todos los rasgos de lo finito: exclusión de lo otro, a lo que queda enfrentado como algo que está «fuera» de esa Entidad, y significado puramente negativo (referencia negativa a sí): lo «infinito» sería... lo que no es finito, o sea: *otro* ser finito. Lo segundo es la «mala infinitud» del *progressus in indefinitum*, tal como lo encontramos ya en las antinomias kantianas: un paso continuo de unos entes en otros, de unas determinaciones en otras, sin principio ni fin: un abismo ante el que se siente, en vez de terror, tedio ¿Cuál será entonces «el *infinito de veras*» (*das wahrhafte Unendliche*)? (*ibid.*).[1473] Bien, ya conocemos suficientemente la dialéctica como para vislumbrar la respuesta: una presunta determinación fija y bien establecida (el límite, por caso, en cuanto verdad de lo finito) se hiende en dos determinaciones opuestas (aquí, la limitación y el deber ser) para, a través de una inversión quiasmática de cada extremo, convertirse en una categoría más compleja: en este caso, la *infinitud*.

En efecto, el límite es, en cuanto *limitación*, la determinación invaginada, curvada sobre sí: una exclusión de lo otro que, por ende, es referencia a lo otro (y referencia negativa a sí mismo). Tal el caso primero: la oposición de lo finito y de lo infinito como si éste fuera trascendente a aquél: como lo Otro (Dios sería, por caso, lo que *no* es el hombre; y si el hombre es mortal, entonces Dios consiste en ser inmortal o eterno). Ésa es la determinación simple (y abstracta) de lo infinito: «lo afirmativo, en cuanto negación de lo finito» (*ibid.*). Pero también es el límite, en cuanto *deber ser*, la determinación puesta fuera de sí, en un otro, *y así al infinito*. De manera que aquí el infinito se despedaza en un estéril «quiero y no puedo» que se limita a negar cada paso finito, como no siendo todavía él mismo (al igual que Ortega se quejaba de los distintos gobiernos patrios diciendo: «no es esto, no es esto»). Ese «infinito» no sería sino la «*determinación recíproca* con lo finito... el *infinito* abstracto, unilateral.» (*ibid.*). Por consiguiente, el *infinito de verdad* será la «autoasunción» (*Selbstaufheben*) tanto de este «infinito malo» como de aquel ser finito que se obstinaba –villano en su rincón– en estancarse contradictoriamente en sus limitaciones, en lugar de rebasarlas *como debe ser* (al respecto, tanto da que esas restricciones sean puestas por otro o por sí mismo, ya que aquí, como sabemos, el sí–mismo no es sino «lo otro de sí»).[1474] Y esa doble autosuperación constituye «*un solo* proceso» (*ibid.*).

Aquí, en el infinito cualitativo, nos encontramos con la primera circularidad: vuelta al comienzo, al *ser*, pero a través de la negación de la negación (ha quedado negado

---

[1473] Ya hemos advertido en varias ocasiones que Hegel evita utilizar el adjetivo *wahr* («verdadero»); y más, como en este caso, cuando se trata de categorías del ser, sujetas todavía a una transitividad irreflexiva. Desde esta perspectiva, al ente finito le parece (y con razón, desde *su* querida identidad) que él desaparece, como tragado por el infinito. Recuérdese a Machado: «caer como gotas en el mar inmenso...».– Por eso utilizamos para *wahrhaft* los giros: «de verdad» o «de veras».

[1474] Wolff entendía a Dios como una *Selbstschrankung*, una «autorrestriccion», para dejar sitio a los entes finitos (algo así como la «retracción» o *zim zum* de Dios en la *cabala* medieval: un modo ingenioso, pero poco *lógico*, de explicar la Creación; Dios se contrae y deja tras de sí un vacío, su sombra, en la que vivirán los hombres).

en efecto tanto lo finito: ese ser que consiste en tener su ser fuera de sí, o sea, en no–ser, como la negación abstracta –infinita por indefinida– de la finitud: ese *in*–finito que se agota en no–ser lo finito): «Lo infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el ser que se ha restablecido de su limitabilidad. Lo infinito *es*, y con un sentido más intenso que el ser primero, inmediato; él es el ser de verdad, la elevación desde la limitación.» (21· 125). Y Hegel añade que, aquí, por vez primera, se le enciende una *luz* al espíritu, puesto que él (el espíritu finito, tanto del autor como de los lectores de la *Lógica*) «se eleva hacia sí mismo, a la luz de su pensar, de su universalidad, de su libertad.» (*ibid.*). Ahora bien, ¿en qué consiste ese infinito «de veras», que merece tantos ditirambos? No puede ser ni un «Más Allá» que siempre lo estará, por más que nosotros debamos acercarnos a él (cf. el «progreso» kantiano del género humano hacia «lo mejor», como la zanahoria que hace andar al burro), ni una «recaída» continua de algo (*aliud*) en otro (*aliud*), sino: ¿qué otra cosa, más que la *coincidencia* consigo mismo de–uno–y–otro en cada alteración y por cada alteración?

Este «Sí mismo», este «ser» restablecido, no es sino el *movimiento mismo* de lo (aparentemente) inmediato: el «algo», y de su «determinación» como «lo otro». Es el retorno a sí desde lo otro: ya no simplemente «lo otro de sí» (ésta era la determinación de lo finito) sino: «lo *otro* de lo *otro*» (*Enz* § 95).[1475] Ahora bien, en esta doble alteridad, en esta negación de la negación, ¿no desaparece acaso toda diferencia, como en la noche de los gatos pardos? Sólo que ésta es una pregunta capciosa, propia del entendimiento, empeñado en fijarse ora en un extremo, ora en el otro, en lugar de atender al *genitivo*, a la preposición «de». Naturalmente, esos extremos (lo finito en cuanto tal, y el «mal infinito») quedan asumidos (*aufgehoben*) en la *génesis* de uno y de otro; ¡pero la *génesis* misma, el movimiento que vive de esa autosupresión, no queda neutralizada, sino todo lo contrario: ahora es cuando, por vez primera, el *devenir retorna al ser*![1476] Lo que *es*, lo que *es de verdad*, es el movimiento mismo, la «vida» (si así queremos expresarnos) que retorna a sí a cada instante, recogiéndose de su caída en lo otro; así, por ejemplo: no somos sólo manifestación a otro, sino la recogida en nosotros del parecer del otro cuando éste corresponde a esa manifestación: ahora, por vez primera, de verdad *nuestra*. Pero, ¿qué es de verdad «nuestro» aquí, sino el *circuito* completo de expresión–correspondencia–impresión?[1477]

[1475] Piénsese p.e. en la circulación de mercancías, contractualmente regulada. Cada hombre ha de satisfacer sus necesidades (absolutamente propias e intransferibles: ellas constituyen su *limitación*) a través de los productos elaborados por otros (aquello a lo que se tiende como «aquello que me está destinado: como mi *deber ser*»). Mientras pongamos la atención, ora en el consumidor o en el productor, ora en el artículo (como «bien de consumo» o como «producto»), no saldremos del círculo vicioso del infinito malo. En esta infinita variación, una sola «cosa» queda fija: la ley del *mercado*, que vive y se «nutre» de esas fluctuaciones. Ella, la *circulación* auto–regulada, es lo único permanente. Por ella, consumidor y productor (por no hablar del intermediario) quedan reducidos a «partes contratantes», y las «cosas» contratadas a meros «signos». Ahora, el «ser» (el Todo del mercado) ya no es *an sich* ni *in sich* (dos determinaciones igualmente unilaterales y fallidas) sino que lo es «de por sí» o «para sí» (*für sich*).

[1476] O, si se permite el pequeño trabalenguas, expresivo sin embargo: ahora es cuando *el ser viene a* ser *el ser*, a través de la nada y de sus secuelas negativas.

[1477] Adviértase la importancia que estos pasajes tienen para entender correctamente la teoría hegeliana de la sociedad y el Estado, más allá del individualismo atomista (la fijación de los individuos, como si la sociedad o el Estado fueran algo impuesto, que puede y *debe ser* rechazado anárquicamente) y del totalitarismo (la «mala infinitud» de una «razón de Estado» inalcanzable, como una «unidad de *destino* en lo universal»).– Errol E. Harris, en su *Lire la Logique de Hegel* (Lausana 1987, p. 140), ofrece un ejemplo muy claro de este punto, al compararlo con la filosofía heideggeriana: «La experiencia de sí, en tanto que crudamente inmediata, sin embargo, como Heidegger ha comprendido, no es más que *ser determinado*, *existencia*, *estar–ahí* (éstos son los distintos sentidos del *Dasein* hegeliano, F.D.); algo que implica al *otro* y al consiguiente sentimiento de estar *arrojado en el mundo*. Si se explicita esta noción, revela de nuevo al sí como en conflicto con Otro –el cual es también por su parte un sí mismo–, y que más tarde va a reconciliarse con este Otro a través de un respecto mutuo

Esa completa circulación de la «cualidad», ese infinito «de veras», es llamado por Hegel *ser–para–sí*: la referencia a sí mismo a través de todas las mediaciones negativas. O más fácilmente expresado: el «ser para sí» es la síntesis del «ser» y del «estar ahí», a través de la reintegración a sí de la diferencia o determinidad. Él es: «la cualidad consumada (*vollendete*: perfecta y acabada, F.D.) y, como tal, contiene dentro de sí al ser y al estar–ahí como momentos ideales suyos.» (*Enz*. § 96, Z.; *W*. 8, 203). Ya no se trata de una simple referencia a sí (como el «ser» del comienzo) ni de la determinación del ser (como era el caso del «estar ahí» o *Daseyn*), sino del ser *autodeterminado* como lo *Uno*, que, por lo pronto, excluye de sí a lo otro (cf. *Enz*. § 96).

Con el ser–para–sí, la infinitud de veras, la categoría de «realidad» (y nosotros, los lectores de la *Lógica*, con ella) se ha elevado a la *idealidad* filosófica, la cual: «no [es] algo que se dé fuera y junto a la realidad, sino que el concepto de la idealidad consiste expresamente en ser la *verdad* de la realidad; o sea: la realidad, puesta como lo que ella es de suyo (*an sich*), se prueba a sí misma como idealidad.» (*Enz*. § 96, Z.; *W*. 8, 204). Ahora bien, el ser–para–sí, en cuanto lo *Uno*[1478], *parece* al pronto excluir de sí –por ser una referencia *negativa* a sí– a lo otro de sí, sin poder ser a su vez excluido por nada ajeno, ya que nada hay fuera de lo Uno, aparentemente aislado en su majestad inalterable. Pero esa inalterabilidad solitaria es una *vacía* abstracción: la exclusión de sí de lo otro por parte de lo Uno dejaría a éste absolutamente *vacío* (como el *En sof* trascendente, de la cabala judía), a menos que... a menos que éste *recuerde* que él *consiste* en ser la génesis de toda alteridad y la religación de los «otros» entre sí. Por ende, vista *reflexivamente* por nosotros, esa «repulsión» de lo otro es *eo ipso* «posición» de una indefinida pluralidad de «Uno»[1479]. Cada uno de éstos no deja de ser «uno»: un ser–para–sí (al igual que, en el «Yo» kantiano, cada «yo» lo es tanto como el que más, sin que exista un «Yo absoluto» aparte). Aquí no hay sino una reduplicación externa, en la que cada uno repite la repulsión primordial, excluyendo de sí al otro.[1480] La referencia, hasta ahora puramente interna (p.e. de «algo» a su «límite»), se hace aquí por vez primera *relación*[1481]. Sólo que esta relación es puramente *externa* (como la de los compuestos en la monadología hegeliana), de modo que la referencia a la naturaleza *cualitativa* parece perderse. La determinación de los muchos «uno» entre sí varía ahora independientemente de la cualidad. Cada uno es para sí, pero eso lo es solamente *en sí* (*an sich*), no en referencia a su otro. El universo (y el universo del discurso) se hace así *homogéneo*. Es como si volviésemos a la absoluta *indeterminidad* del ser–nada, pero a través de la asunción de todas las mediaciones: lo múltiple es lo Uno repetido indefinidamente, repeliéndose de sí, a la vez que es atraído por eso que implícitamente lo constituye: lo Uno. Y todas las categorías de la cualidad (del

---

(*PhG* B, IV A) [debe tratarse de una errata por *Pha* IV.A.: dialéctica del amo y el esclavo; F.D.]. El Otro y el sí–mismo se revelan en última instancia como lo mismo, especialmente en la medida en que el mundo objetivo se desarrolla en una sociedad con la cual el individuo puede identificarse. El sí–mismo está entonces en casa, cabe sí mismo, en su otro, y es en un sentido eminente *para sí*.»

[1478] No es necesario recordar aquí el profundo sentido del Uno en la meditación neoplatónica.

[1479] Hegel escribe siempre: *Eins*, en singular. En efecto, el Uno repetido no deja de ser «uno». Por eso, aunque la expresión resulte dura en español, es conveniente hablar aquí de «muchos uno».

[1480] Un viejo adagio alemán, recogido por Werner Herzog como *motto* para su *Kaspar Hauser*, reza: «Jeder für sich, und Gott gegen alle» («Cada uno para sí, y Dios contra todos»).

[1481] La referencia (*Beziehung*) es típica de la Lógica del ser: cada categoría apunta a otra como a su verdad, a la que pasa (p.e., en el tomismo, la Creación está toda ella referida a Dios; pero Él no lo está a la Creación –no se siente *ob–ligado* por y hacia ella–). La relación (*Verhältnis*) es en cambio propia de la Lógica de la esencia, aunque externamente se presenta ya en la Doctrina del ser. En ella, cada uno de los términos contrapuestos se refleja en *su* otro, de modo que la verdad de la relación es esa recíproca *reflexión* (piénsese, p.e., en la relación *orgánica* entre el todo y las partes).

ser *tal* o *cual* cosa), recogidas negativamente en este *indiferente* equilibrio de atracción y repulsión, se «vuelcan» en la categoría de *cantidad*: el reino de la matemática.

VI.5.3.5.2.– Haciendo cuentas: la filosofía de la matemática.

La segunda sección de la Lógica del ser trata de la magnitud (*Grosse*) o cantidad.[1482] Se trata de una compleja y rica exposición crítica de la «metafísica» subyacente a las entidades matemáticas, así como a la cosmología (astronomía) y física matemáticamente tratada. En esta exposición, esa «metafísica» se ve forzada a abandonar sus quimeras (como la creencia en la existencia de entidades ideales como los «números», de partículas infinitésimas o de un «espacio» y «tiempo» absolutos), adoptando más bien la forma –más humilde– de una «ontología categorial»; y por su parte, la matemática es por así decir obligada a confesarse como algo superior a lo que ella misma estima que es (una elaboración, por caso, de las figuras o formas *posibles* de las cosas, una elucubración mental que, Dios sabe por qué, «funciona» bien en la realidad, a pesar de sus artificios y trampantojos). Y ello muy especialmente por lo que afecta a la «matemática del infinito»: el cálculo infinitesimal, el cual opera con un concepto de infinitud valorado por Hegel como más alto que el del mal infinito cualitativo (o «metafísico»). La sección está dividida en tres capítulos: «La cantidad» (pura y abstractamente considerada, propia de la matemáica finita), «Cuanto» (como paso del número al grado y, por ende, a la matemática del infinito), e «Infinitud del cuanto» (que trata de las «relaciones» o «razones»).

La cualidad era la determinidad en cuanto «afección» del ser en general. La dialéctica del «algo» había llevado, a través de la categoría de «límite» y del «progreso al infinito», a la igualdad del ser consigo mismo en cuanto «ser para sí» (convertibilidad de lo uno y lo múltiple a través de la relación de repulsión y atracción). Así, el Uno que rechazaba de sí lo otro, se convierte en «otro de lo otro» (ya no «otro de sí mismo») y recae en unidad consigo, pero como un «ser fuera de sí» (*Aussersichseyn*)[1483], o sea: como el «puro ser, en el cual la determinidad no está puesta ya como siendo una [sola cosa] con el ser mismo, sino como *superada* (*aufgehoben*) o *indiferente*[1484].» (*Enz*. § 99). La cantidad es, pues, la determinidad misma,[1485] pero ya no como determinidad inmediata, sino como supresión de la determinidad; es la cualidad: «que ha llegado a ser indiferente

---

[1482] En *Enz*. § 99, A. señala Hegel la inconveniencia de utilizar el término alemán *Grosse* (sustantivación del adjetivo *gross*: «grande») para *Quantitat*, ya que el primero alude a una cantidad *determinada*, introduciendo así subrepticiamente una valoración cualitativa (en efecto, aunque nuestro término «magnitud» se emplea normalmente en sentido cuantitativo, como adjetivo se usa para valorar algo no solamente grande, sino superior a la norma: p.e. en el caso de Alejandro *Magno* o en el de una conocida marca de coñac; al menos como sustantivo, sin embargo, cabe diferenciar bien en español entre «magnitud» y «grandeza»). De modo que en el término *Grösse* está anticipado ya el «destino» de la cantidad: transitar a la categoría de «medida».– De todas formas, aunque de acuerdo con su observación titula Hegel el resumen enciclopédico: «B. Quantitat», en las dos eds. de *WdL* el título general es «Grosse. (Quantität)». En *SL*[2] se amplió considerablemente la *Anmerkung* al cap. 2, C.3 («Infinitud del cuanto») y se añadieron otras dos extensas Notas sobre el cálculo diferencial e integral. Las tres famosas Notas constituyen de por sí una densa exposición crítica de la «metafísica del cálculo» (si queremos usar la conocida expresión de Carnot, actualizada por Abraham Robinson). Cf. *WdL* 21: 236–309.

[1483] También la naturaleza tendrá como rasgo característico el «estar fuera de sí» (según la vieja definición escolástica de *partes extra partes*), lo cual explica el éxito de la aplicación de la matemática a la naturaleza.

[1484] «Indiferente» vierte siempre, hasta que no se señale otra cosa: *gleichgültig* (lit.: «equivalente», «que da igual»).

[1485] En *WdL* no se añade nunca nada «nuevo» a las determinaciones lógicas anteriores, sino que salen a la luz las contradicciones internas de cada esencialidad. Todo (el) ser es cualidad, cantidad, etc. hasta la Idea misma. Ésta es la ya tantas veces señalada «coextensividad de los niveles». Véase este significativo pasaje: «Dado que la cantidad es en general la cualidad asumida y que ella es en sí misma infinita, no está presente en su movimiento ninguna transición a un ser distinto en absoluto, sino que su determinar consiste justa y solamente en la puesta de relieve de los momentos ya presentes en ella.» (11: 123).

[equivalente] al ser, un límite que precisamente en el mismo sentido no es límite alguno; el ser para sí, que es sencillamente idéntico al ser para otro.» (*WdL* 21: 173). Se trata pues de una mediación que se presenta al pronto como una contradictoria mediación inmediata,[1486] de un «ser» que aparentemente puede ser aumentado o disminuido *ad libitum* (cf. 11: 110) sin dejar de ser lo que él es: pura determinabilidad, «materia» lógica que coincide absolutamente con la «forma».[1487] Pues, en efecto, aquí la determinación formal viene puesta como algo variable al infinito sin que varíe la materia. Así, el límite cualitativo de un campo viene dado por lo que está «fuera» de él (por el pueblo cercano, el bosque colindante, etc.), y sin embargo lo hace ser lo que él es –lo hace referirse negativamente a sí mismo–; pero un campo puede tener 3 hectáreas o 3.000, sin dejar por ello de ser un campo. Por esta su «cualidad» de indiferente aumento o disminución (o sea: por esta cualidad *suprimida*), la cantidad se presenta de inmediato como una magnitud *continua*.

La continuidad recoge en su definición el comienzo y el final de la lógica de la cualidad: es en efecto, por un lado, simple referencia a sí misma (como el ser); y por otro, igualdad consigo (como el ser para sí). Pero esa unidad se debe a la exterioridad recíproca de los muchos «uno» que, en cuanto indiferenciados (cada uno es cada uno, como se dice en Castilla), se presentan de una manera ininterrumpida, constante. Ahora bien, es claro que esa *constancia* se debe a esa pluralidad de indiferentes «uno», de modo que lo que tenemos aquí es lo «Uno» en cuanto «muchos», o sea: una cantidad *discreta*. Así, la supuesta cantidad en general, en toda su pureza, no es sino la reflexión de esos dos momentos: continuidad y discreción, que sólo por el entendimiento abstracto son separados como si fueran *toto caelo* distintos (cf. 11: 111s).[1488] Así que los dos momentos,

---

[1486] Seguramente por esta razón colocó Kant a las categorías de cantidad en el primer lugar, en correspondencia con la necesidad de contar con una intuición pura (esto es: con la forma inmediata de todo objeto posible) para la construcción o exposición de los conceptos. Hegel no precisa ya, en cambio, del espacio y el tiempo como formas *a priori* en las que alcanzan validez objetiva los conceptos, ya que ha sido la dialéctica inmanente al concepto de «determinidad» o «cualidad» la que hace pasar todo su campo categorial a la cantidad.

[1487] *Enz.* § 99, A.: «El Absoluto es cantidad pura: este punto de vista coincide en general con el que da al Absoluto la determinación de *materia*, en la cual ciertamente está presente la forma, siendo ésta empero una determinación indiferente (o equivalente, F.D.).»

[1488] La exposición de los dos primeros momentos de la cantidad viene seguida por dos importantes Observaciones: la primera, sobre los dos sentidos de «cantidad» en Spinoza (si aprehendida por la imaginación, vista como finita y compuesta; si por el intelecto, como infinita, única e indivisible) y sobre la identificación de «cantidad» y «materia» en Leibniz (distinguibles sólo por el modo de consideración: bien como pura determinación del pensar –o sea, como categoría lógica–, bien en su existencia exterior); la segunda Observación, mucho más importante, está dedicada a la Segunda Antinomia kantiana (sobre la divisiblidad de la materia). Hegel rechaza de la presentación kantiana de las antinomias, en general, la «mezcolanza» (*WdL* 11: 115) de determinaciones puras del pensar con representaciones entre cosmológicas y sensibles como el mundo, el espacio o el tiempo, o la materia, así como la arbitraria reducción de las antinomias a cuatro, por el afán arquitectónico kantiano de encasillarlo todo en la famosa tetralogía: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Si entendemos en cambio lo antinómico como lo «dialéctico», es claro que, al ser toda noción una unidad de momentos contrapuestos, «podrían ser establecidas tantas antinomias como conceptos lo hayan sido.» (11: 114). En realidad, según Hegel, Kant no hace en sus antinomias sino presentar por separado (a nivel del entendimiento) momentos que sólo pueden ser comprendidos (y comprehendidos) en la unidad de su diferencia. En el caso de la Segunda Antinomia, toda la dificultad se reduce a presentar aisladamente, sea el momento de continuidad, sea el de discreción (sacándolos además violentamente de su *locus naturalis*: la cantidad, presentándolos dentro de un respecto cualitativo, aludiendo además a la noción de sustancia, de mundo, etc., y revistiendo la prueba de un «rodeo apagógico» que no hace sino marear e impide ver la oposición). La presunta contradicción de la Segunda Antinomia (que en Kant, como sabemos, es desenmascarada como mera contrariedad, siendo tesis y antítesis falsas) se resuelve según Hegel haciendo ver «que ninguna de estas determinaciones tiene verdad aisladamente tomada, sino sólo su unidad.» (11: 120). Así, desde la discreción, nociones como materia, sustancia, etc., están efectivamente divididas, pues su principio es el Uno; desde la con-

continuidad y discreción, están inseparable e inmediatamente unidos en la noción de cantidad. Pero si lo están (¡atiéndase al momento reflexivo, de retorno!), entonces toda cantidad tiene como determinación primera el ser *una* unidad, y por tanto es una *magnitud continua*. Es decir: la cantidad, que era el resultado concreto de unir dos abstracciones, dos momentos, queda ahora «marcada» por ese resultado –la unidad– y signada como un *continuum*, con lo que deja de ser cantidad *en general* para devenir esta cantidad *determinada* (o sea: una «magnitud»); y, por su parte, la «determinidad» de continuidad se transforma así, al inherir en la cantidad, en «lo continuo». Lo que era solamente un momento se da ahora, de modo esencial, como un «Todo» de la cantidad: «La continuidad no es por ende solamente momento, sino precisamente en la misma medida cantidad íntegra; y ésta, en esa unidad inmediata, continua incluso, no es tanto cantidad cuanto magnitud; magnitud continua, por tanto.» (11: 121).[1489] Ahora bien, ésa es

tinuidad, en cambio, esas nociones son infinitamente divisibles, ya que el Uno está aquí asumido o superado: ¡pero superado justamente porque la continuidad presupone el momento del «átomo» –el *continuum* es una sola «cosa»–, de la misma manera que la discreción presupone que los muchos «uno» son equivalentes entre sí –pues cada «uno» simple es lo mismo que el otro: a saber, «uno»–! De modo que cada momento contiene en sí al otro y no puede ser pensado sin él. La verdad es pues la unidad de esa contraposición: lógicamente, la *cantidad* pura.

[1489] Se ha acusado a veces a Hegel de pasar subrepticiamente –aprovechando las ambigüedades del lenguaje– de determinaciones generales («lógicas») a cosas o entes, o más sencillamente: de pasar de los significados a sus referentes. Así, el ser, al ser determinado, alcanza la categoría de «estar–ahí» o «existencia óntica» (*Daseyn*): algo que, evidentemente, no «existe» (la categoría de «estar» o «existir» no existe: o sea, no es un ente). Pero como *Dasein* (según la escritura actual) significa habitualmente «una existencia», se habría pasado por transición fácil de una determinación a un ente (como *a fortiori* –sentencia el crítico– se aprecia muy bien cuando –en movimiento paralelo en la cualidad a lo que ahora estamos examinando en la cantidad– el «estar–ahí» revierte a su vez sobre el ser y lo «marca», convirtiéndolo en «algo», o sea: en tal o cual «cosa»). Sólo que esa crítica está a su vez presa del prejuicio de los dos «mundos» (determinaciones del pensar *versus* cosas reales), que Hegel pretende haber eliminado de una vez justamente con su lógica. La diferencia entre «ser» (o «estar–ahí») y «algo», al igual que la existente entre «cantidad» y «magnitud continua», estriba solamente en que la segunda es más compleja que la primera, a la que engloba y dota retroactivamente de sentido. Pero tan determinación del pensar y *a la vez* rasgo del ser (categoría ontológica) es la una como la otra. Y Hegel no tiene empacho de decir que ejemplos, más precisos, de «cantidad pura» son el espacio y el tiempo, la materia, la luz, ¡e incluso el yo! (cf. 11: 113). Digamos que es ya demasiado tarde para «quejarse»: el comienzo mismo de *WdL* equipara «ser» y «pensamiento» (aunque vacío, o sea: «intuición»); y la entera *Fenomenología* no había sido sino una formidable educación de la conciencia, una introducción a este «éter» puro en el que deja de tener sentido la separación (propia del entendimiento y de su irreflexivo «precipitado»: el sentido común) entre la mente y la realidad, entre noción y cosa. Esa distinción deja de valer, no en favor de uno de los lados (como en el idealismo vulgar, subjetivo, o en el realismo), sino en pro de su «fondo» común: en pro de *lo Lógico*. De manera que la ambigüedad del lenguaje no debe ser «corregida», yendo en pos de la presunta univocidad y exactitud de un lenguaje perfecto, sino profundizada y sondeada para descubrir en ella una categoría lógica. También en castellano hablamos del «ser» y de «*un* ser»; y la lengua –como de costumbre– es más veraz que sus sabihondos «corregidores lógicos»: un ser no es sin más un ente («ente» es «algo» que interioriza retroactivamente su determinidad de «estar–ahí» y la convierte en su determinación), sino un ser cualquiera, en general, al cual –desde esa abstracta y generalísima indeterminación– le conviene «ser», sin más (cf. lo Uno y los muchos «uno»); la presunta evidencia del sentido común multiplica en cambio las entidades sin necesidad: si la tomamos en serio, tendríamos que conceder que «hay» por un lado –no se sabe bien si en la cabeza o en un trasmundo– el «ser» o la «cantidad», en general, y por otro –«aquí», en este «mundo», sea eso lo que fuere– «seres determinados», muchos «algo», plurales «uno», y «magnitudes»; dos lados –el de los pensamientos y el de las «cosas»– que después habría que adecuar –tampoco se sabe bien cómo–; pero aunque no fuere sino por seguir el principio de parsimonia, ¿no sería acaso más sencillo considerar que «ser» o «cantidad» en general no es sino «un ser» o «una magnitud» abstracción hecha de su determinación, y viceversa: que la magnitud es simplemente la cantidad *determinada*, no una «cosa» a la que le acaece azarosamente ser además «cantidad»? Por lo demás, en la mismísima expresión «cosa» –expresión que se nos viene al pronto a las mientes para «defendernos» de esa supuesta *subreptio*, de ese «escamoteo» de lo real «que se ve y se toca»– alienta una determinación lógica, aunque mucho más complicada que las anteriores (aparece, como veremos, sólo en la lógica de la esencia). En realidad, de seguir a Hegel, lo que llamamos vulgarmente «cosa» no es sino una *representación*: una noción confusa, producto de la coyunda del entendimiento y la imaginación y, por

justamente una unidad *inmediata*; en cuanto *reflexionamos*[1490], nos damos cuenta de que la determinación operativa en el paso de la cantidad en general a la magnitud continua es justamente el «Uno» excluyente: de modo que, puesta ahora, o sea reconocida y asentada esa determinación como tal en la magnitud, convierte *eo ipso* en magnitud *discreta* a esta «cantidad íntegra», pues ella: «está esencialmente mediada, siendo negativa en sí misma, en la determinidad del Uno; es por lo pronto una pluralidad indeterminada de [los] uno.» (*ibid.*).

Pero entonces, la verdad de la magnitud no está en ser vista *ad libitum* como continua o como discreta (con un ejemplo más preciso y actual: como «onda» o como «corpúsculo»), sino en el *paso* por inversión de lo uno a lo otro, o sea: en el *límite*, que ahora reaparece en el nivel de la cantidad como *unidad puesta con su negación* (a saber: con lo Uno) y a la vez como *negación determinada de lo Uno*, de modo tal que el límite cuantitativo no sólo está referido a la unidad (al *continuum*) y a su negación (el Uno discreto), sino que, a través de esa inversión de momentos, está igualmente *referido a sí mismo*: en esta referencia negativa a sí, se impulsa continuamente a dejar de ser discreto, o sea: en cada caso «uno», y sale de sí (repetición en «espiral» de la dialéctica cualitativa de la limitación y el deber ser), haciendo de la magnitud una cantidad no simplemente limitada, sino *determinada* (es decir: que interioriza como su propio límite sus determinidades de continuidad y discreción). Esta determinada unidad de la magnitud continua y discreta es el *cuanto* (*Quantum*): el equivalente cuantitativo del estar–ahí y, en definitiva, de lo *finito*.

El cuanto es en general la cantidad con un límite (cf. 11: 124); ahora bien, la cantidad no era sino el cualitativo «ser para sí», pero asumido –o sea, devenido equivalente, indiferente a su «ser otro»–. Por ende, ese límite le es igualmente indiferente a la cantidad, la cual puede, al parecer, extenderse o «encogerse» *ilimitadamente*, sin dejar de ser cantidad. Pero, ¿puede hacerlo también sin dejar de ser una magnitud determinada, o sea un cuanto? Ciertamente no puede, porque el límite le es indiferente a la cantidad, *pero no a sí mismo*: él se refiere a sí cuando «marca» al *cuanto*, el cual no es sino la operación de «paso al límite» de los «uno» –recíprocamente exteriores– a la «unidad» que los constituye y «atrae». Cada «uno» tiene la entera «unidad» dentro de sí; y viceversa: la «unidad» está expuesta, repetida, en cada «uno». De modo que el cuanto, como determinado en sí (*an sich*) no es sino este movimiento «vibrátil» de proyección y retracción: en una palabra, es el *número*. Éste, a su vez, por ser una pluralidad de «uno», separados y como «recortados» («circundados», dice Hegel) por su límite (el Uno «numerador», si queremos), es en cada caso un determinado «valor numérico» (*Anzahl*): 12, 7, etc.[1491] Cada uno de ellos es *uno* (un «doce», un «siete», etc.): por eso hablamos de números «enteros». Pero justamente por ello, cada valor numérico implica una «unidad», la cual está «negada», determinada por ese valor (se trata de «un» doce, «un» siete, etc.). «Valor numérico» y «unidad» son pues los momentos del número; respectivamente, reflexión por inver-

---

ende, algo mucho más abstracto y etéreo que una determinación lógica, la cual encuentra siempre su lugar y su definición.

[1490] En la lógica del ser, somos «nosotros» (el conocido «nosotros» de la *Fenomenología*) los que reflexionamos, a fin de «poner» o *dar razón* de determinaciones que, en este nivel, se limitan a transitar a su opuesto; pero no lo hacemos por nuestras solas fuerzas (¿qué sería eso?), sino en virtud de la *operatividad* de determinaciones de reflexión, procedentes de la lógica de la esencia. Sólo en ésta (que se abre justamente con una «lógica de la reflexión») coincidirá *nuestra* reflexión con *la* reflexión de la Cosa misma, la cual queda entonces explícitamente *tematizada*.

[1491] Adviértase que el número 1 no es lo «Uno»: su coincidencia con la unidad no empece su «valor numérico».

sión de contrapuestos de la discreción que pasa a continuidad y de la continuidad que pasa a discreción. Sólo que esa reflexión es todavía «*exterior*, comparativa» (11: 126). Una diferencia que se ha hecho indiferente: la pura exterioridad del estar–ahí, un límite que sólo lo es en cada caso (como una «cortadura», diríamos), pero no en general. En general, el límite es en cambio *ilimitado*: la cantidad, puesta como «infiniud *en sí, an sich*» (11: 127). Si, ahora, recordamos que *an sich* significa «implícitamente», o sea: «en *potencia*», se apreciará claramente cómo la dialéctica del número desemboca inmediatamente en el *infinito en potencia*, o sea: en el «mal infinito» cuantitativo del *progressus*.

Por el lado de la pluralidad de los «uno» (o sea, de las diferencias que son indiferentes en su referencia al límite, pero que se excluyen recíprocamente)[1492], el cuanto es múltiple; pero lo es *en* su límite: está determinado como siendo *un* múltiple. En este sentido, es un «uno» que «sale» constantemente de sí, o sea: una magnitud *extensiva*.[1493] En ésta no es ya preciso comparar el número (o sea: cuán grande sea algo) con una diferencia ajena al mismo (digamos: con otra «cosa» más o menos grande), sino con su valor numérico, que es lo que lo determina a ser *este* número. Lo diferente está *en* (*an*) el cuanto extensivo mismo y, por ende, el cuanto se refiere exclusivamente a sí, entendido como *unidad*. ¡Por lo tanto, esa comparación del valor numérico con el número *entero*, es posible en virtud de la unidad a él inmanente! Este retorno del número a sí, a través de su límite, hace del cuanto un cuanto simple, es decir: un *grado* (cf. 11: 132).[1494] En él es

---

[1492] En la serie 1, 2, 3, etc., cada valor numérico es diferente del otro, pero no lo es en la regla de construcción, o sea en su límite o *fórmula*: ésta es la misma para todos.

[1493] No es lo mismo una magnitud extensiva que una continua (aunque sea la «reflexión» de ésta en un valor numérico determinado, o sea, puesto en su *límite*). La magnitud continua no hace referencia a límite alguno, de modo que, cuando éste es puesto, aparece como una «imposición» arbitraria (como cuando *nosotros* cortamos una recta y la convertimos en dos semirrectas de valor opuesto); en la magnitud extensiva, en cambio, el momento de discreción es *inmanente* al desarrollo (por eso es vista como *partes extra partes*).– Adviértase que Hegel está desplegando lógicamente una serie de determinaciones que, en Kant, sólo venían explicadas mediante una «mezcolanza» (vistas las cosas desde Hegel, obviamente) de representaciones confusamente ligadas por un lado a lo sensible y por otro a la subjetividad. Así, el número era el «esquema» de la cantidad, o sea «la unidad (en Hegel, el momento de «unidad», F.D.) de síntesis de lo diverso (el momento de «valor numérico», F.D.) de una intuición homogénea en general, unidad obtenida cuando yo (el Yo trascendental, F.D.) engendro el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.» (KrV B 182/A 143). Análogamente, la «magnitud extensiva» será puesta como un principio puro del «entendimiento»; el Principio rector de los «Axiomas de la intuición», a saber: «Todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas.» (A 162). Este carácter, a medias físico y a medias subjetivo, es reconocido explícitamente por Kant cuando confiesa: «Soy incapaz de representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento, es decir, sin producirla gradualmente a parrir de un punto.» (B 203/A 162). Es decir, soy yo (o es el Yo) el que «produce mentalmente» la línea a partir del punto, no la dialéctica inherente a las nociones mismas del punto y la línea: la *fluxión* de aquél en y como ésta – Veremos enseguida la dialéctica hegeliana de la magnitud intensiva o el *grado* (esquema de la cualidad, según Kant, con el principio correspondiente: el de las «Anticipaciones de la percepción», centrado en la *magnitud intensiva*: cf. B 207/A 166). Aunque naturalmente hay modos más «eficaces» de leer hoy a Kant, es difícil librarse de la impresión (sobre todo en este caso) de que él está describiendo con términos filosóficos un hecho *psicológico* (el «llenado» de la visión por parte de algo percibido), debido a una «presencia» dinámica. Así, define a la magnitud intensiva como «un grado de influencia sobre los sentidos.» (B 208/A 166), lo cual no parece muy apropiado para una *lógica* (y además trascendental).

[1494] Para distinguir al grado (o magnitud intensiva) de los elementos constitutivos del número, en general (el Uno y la *pluralidad* de «uno»), Hegel utiliza un término muy expresivo, pero bien difícil de traducir en castellano. Dice: «El grado es pues magnitud determinada, cuanto, pero no a la vez multitud (*Menge*), o sea *el–hecho–de–ser–más* [términos] (*Mehreres*) dentro de sí mismo; él es solamente un *carácter–de–ser–más* (*Mehrheit*); el *carácter–de–ser–más* es el–hecho–de–ser–más, [pero] recogido en determinación simple.» (*WdL* 11: 132; subr. mío). *Mehrheit* podría verterse (sobre todo en el lenguaje político, parlamentario) como «mayoría»; pero es claro que ello confundiría, en vez de ayudar. Con la versión: «Carácter de ser más» (que no deja de ser una traducción literal, para salir del apuro) se quiere señalar el hecho de que la determinidad del grado, siendo expresada por el mismo valor numérico que en la magnitud extensiva (p.e., en los números cardinales), no se refiere ya a la suma de los términos implícitos en el número, sino a la conjunción, en cada caso, de la unidad

donde queda puesto, asentado, el *concepto* del cuanto (su verdad, por así decir): una magnitud indiferente, simple, pero cuya determinidad (aquello por lo que ella es lo que es) está fuera, en otras magnitudes. O sea, el límite indiferente, el *ser–para–sí* cuantitativo, es a la vez la *exterioridad absoluta*. Extremando la contradicción: el límite, puesto como tal, es la operación constante de *paso–al–límite* o, en otras palabras, el *progreso al infinito*: una inmediatez que constantemente se «vuelca» en su ser–mediado, una *magnitud, en sí misma determinada indeterminadamente*, *indefinidamente*. Como dice con toda precisión Hegel, el cuanto, puesto en esa tesitura, es un: «destinarse a salir de sí yendo más allá de sí (*Hinausschicken über sich*)» (*Enz*. § 104, A.). Así pues, el infinito cuantitativo (el «progreso») no es sino la repetición tediosa –«carente de pensamiento», dice Hegel– de uno y el mismo pensamiento, a saber: el del concepto del cuanto en general, el cual es *para sí* (o sea: vuelve a ganar una determinación *cualitativa*, un carácter o marca distintiva) sólo por ser y al ser exterior a sí mismo en su determinidad. El cuanto lo es solamente en otro cuanto, se *continúa* en su ser–otro, o sea: en su retorno a un carácter *discreto*, de manera que lo infinito mismo (la autodeterminación, el tener en sí y para sí mismo su propia constitución) jamás se alcanza así, porque la posición del cuanto es en cada caso una *renovada negación*. En una palabra: en el grado sale a la luz la *inconmensurabilidad* del cuanto consigo mismo.

El ejemplo típico de esta mala infinitud es el de las *series* numéricas, expuestas mediante notaciones y métodos propios del cálculo de magnitudes finitas, y en las que se deja a la *imaginación* que continúe al infinito la serie. Sea el caso de $1/(1-a)$ y su desarrollo: $1 + a + a^2 + a^3 + \ldots$ Bien se aprecia que, de este modo, no se hace otra cosa que renovar la inconmensurabilidad, en lugar de resolverla, dejando aparte el hecho de que hay series no convergentes (como la anterior, cuando $a >= 1$) o «no susceptibles de suma», según la denominación de Hegel. En la serie vienen puestos a la vez el cuanto y su «más allá» (que, en cada caso, sigue siendo otro cuanto, aun cuando *se supone* que al final estará completo). Sin embargo, la solución propuesta por Hegel es bien sencilla, y «repite» la dialéctica del infinito cualitativo. Se trata, en efecto, de poner a la vez el cuanto y su límite exterior, *pero como superados y recogidos* en la fórmula misma del desarrollo, y no en éste. La verdadera infinitud es la negación *determinada* del progreso: o sea, la superación o *Aufhebung* del límite, que era visto como indiferente (es decir, a su vez: como un límite *superado* o asumido). Es la *negación de la negación*. Con un ejemplo bien sencillo: la infinitud de la fracción 1/2 no está en su repetición indefinida: 2/4, 4/8, 8/16..., ni tampoco en su resolución decimal: 0,5, sino en la expresión misma «1/2», en donde la barra señala la incompatibilidad entre numerador (expresión del valor numérico) y el denominador (expresión del «nombre», o sea de la unidad *expuesta*). Naturalmente, éste es el caso más sencillo de «infinitud», dado que aquí es posible una resolución numérica (extensiva) de la relación. Más importantes son las fracciones inconmensurables (p.e. 2/7)[1495], y especialmente las *funciones* de magnitudes variables, ya sean funciones que expresan un primer nivel de infinitud (siendo la razón expresable todavía mediante un

---

en el valor, y viceversa (como en los números de una escala): una conjunción que queda fuera; justamente, como un *ex–ponente*, de manera que en la magnitud intensiva el cuanto «expele», por así decir, el ser–otro exterior (antes, en *–an–* él) y se refiere a él como a *su* determinidad. O sea, en lugar de interiorizar algo exterior, ajeno (como en el valor numérico), exterioriza su propia interioridad como aquello que lo constituye. En una palabra, la magnitud intensiva, en cuanto *Mehrheit* («ser–más» de lo que indica), es el valor numérico puesto como *superado* (*aufgehoben*).

[1495] Cf. *WdL* 11: 163. Lo que a Hegel importa no es la resolución decimal de la fracción, ni la posible serie resultante: 2/7, 4/14, 8/28, etc., sino el hecho de que, aun cuando el valor numérico varíe, la relación siga siendo la misma. Esta, la relación, es el verdadero cuanto.

cuanto fijo, como en la función de la recta),[1496] un segundo nivel (como en las funciones de las curvas, donde la razón misma es variable y, por ende, no susceptible de cuantificación)[1497], o en fin un tercer y más alto nivel de infinitud: el expresado por el *cociente diferencial* dy/dx, en el cual x e y tienen significado sólo en la relación, como momentos *evanescentes*; fuera de ella, su valor numérico es = 0. Aquí, el cuanto queda *superado* y *asumido* como cuanto en general: la razón misma es el elemento de los cuantos, o sea: su posición en el concepto.[1498]

Es pues el propio desarrollo de la matemática del infinito lo que sirve de guía a Hegel –una vez expurgada de las nociones «metafísicas» del *infinitésimo* de la escuela leibniziana o de las construcciones artificiosas del método newtoniano de las *ultimas rationes*– para acercarse a la noción verdadera de infinitud. De ahí su alabanza[1497] a la noción de infinito *operativa* en el cálculo (aunque los matemáticos mismos no hayan sido capaces de presentar esa noción en toda su pureza, cree Hegel): «en el respecto filosófico, el infinito matemático es importante por tener de hecho como fundamento el concepto del infinito de verdad y estar mucho más alto que el *infinito* habitualmente denominado *metafísico*, a partir del cual se hacen objeciones contra el primero.» (11: 154). Y bien, ¿en qué consiste entonces ese concepto, latente en el cálculo, y que Hegel se precia de haber sacado por vez primera, *qua* concepto, a la luz?[1500] Ya hemos visto que todos los ejemplos propuestos por Hegel presentan *relaciones* entre cuantos (llegando al límite de la evanescencia de los términos relacionados, allí donde la relación variable misma *es* el cuanto). Esto significa que la *variabilidad* se torna de nuevo *alteración* y, por ende, cualidad. Pero una cualidad *restaurada* o restablecida a partir de la cantidad misma. El cuanto era la cualidad superada (*aufgehoben*). Pero, al devenir infinito, niega determinadamente esa su negación de la cualidad o, como ya indicamos antes, supera y suprime en el límite mismo el carácter indiferente del límite cuantitativo, el cual queda así *cualitativamente* determinado como una *relación*: «En la relación, el cuanto se es exterior, diver-

---

[1496] Como en la función: y/x = k (siendo k una constante, p.e. = 2/3) y por tanto: [y = (2/3)x], cuya representación gráfica es la de una recta que pasa por el origen de las ordenadas. (Para ilustraciones análogas, véase A. Moretto, *Hegel e la «matematica dell'infinito»*. Verifiche. Trento 1984, p. 175 s.; es uno de los libros más claros y rigurosos sobre la filosofía hegeliana de la matemática superior).

[1497] Sea la función y/x = ϕ(y), donde ϕ(y) es igual a p/y (siendo p una constante) y, por tanto, y^2/x = p. La representación gráfica es la de una parábola que pasa por el origen de ordenadas, siendo su eje de simetría el eje de las abscisas (de modo que: y/x = p/y = ϕ(y)). Como señala Hegel, en este caso «x» e «y»: «tienen el sentido de poder ser cuantos determinados, pero solamente x e y^2 tienen un cociente determinado, y no x e y.» (*WdL* 11: 163).

[1498] Apréciese la diferencia entre una función como y = f(x) y otra como: dy/dx = f'(x). En el primer caso, la función asocia a cada variable x su correspondiente y, de modo que (x,y) forman un par ordenado susceptible de representación en un punto P del gráfico correspondiente. En el segundo caso, a cada x de su dominio corresponde el valor f'(x), que es la *derivada* o pendiente de la tangente a la curva de ecuación y = f(x) en el punto P. Como cabe apreciar, para Hegel es la infinitud de verdad la finitud misma, en cuanto asociada esencialmente a una *libre variabilidad*. O dicho de otro modo: una fórmula es infinita cuando admite un número indefinido de sustituciones válidas, de modo que las diferentes representaciones algebraicas se ordenan y disponen bajo una representación común. No otra cosa buscaban Platón con su dialéctica del *unum–multiplex* y Kant con su noción del concepto como una *función* de unificación de lo múltiple; sólo que ambos necesitaban de una representación ajena (al menos en apariencia) al puro desarrollo nocional para conseguir esa unificación. *La infinitud no es así sino la comprensión en unidad de lo múltiple*, a partir de las contradicciones ínsitas en ambas nociones.

[1499] Insospechada en quien, todavía en 1807 (en el Prólogo de *Pha.*), había denostado a la matemática por el carácter exterior y artificioso de sus pruebas.

[1500] No sin rendir homenaje a Spinoza que, en su *Carta XII*, había ilustrado la verdadera concepción del infinito con el ejemplo famoso de dos círculos excéntricos, con segmentos por tanto de longitud infinitamente diferente entre sí. Cf. 11: 161s.

so de sí mismo; pero esta su exterioridad, la referencia al otro cuanto, constituye al mismo tiempo su determinidad; no tiene allí una determinación indiferente, sino cualitativa; [o sea] en su exterioridad, el cuanto ha retornado a sí.» (11: 161).

Así, la verdadera infinitud cuantitativa se expresa sólo en la relación (o sea: en una *razón* matemática). En ella, lo cuantitativo es ciertamente exterior, diferente de sí mismo. Pero esa exterioridad es *su* exterioridad: la referencia al otro cuanto es lo que constituye su *determinidad*, su *cualidad*. No se trata de un simpe retorno a la cualidad, sino de un restablecimiento de la misma *en* la cantidad: una cantidad *cualificada*, que interioriza su propia exterioridad. El «más allá» del infinito malo está ahora en el interior de la relación.[1501] Y ésta no es sino la unidad de los dos momentos: la determinidad cuantitativa y la determinidad cualitativa, en el *límite* o relación recíproca de ambas. Por ejemplo, en la función $y = kx^2$, el cuanto que tiene valor de argumento y el cuanto–función dejan de tener una determinidad mutuamente indiferente: cada uno la tiene ahora únicamente en su referencia al otro. Hegel señala al respecto tres tipos de relación (que corresponden en general a los grados de infinitud latentes en los ejemplos matemáticos antes señalados): la relación *directa* (como en la función de la recta: $y/x = k$), *inversa* (como en: $x + y = k$) y la relación *de potencias* (como en $y^m = kx^n$). Especialmente en este último caso se aprecia que el cuanto es ya aquí la unidad de su determinación y de su devenir–otro (una variación que es alteración), o sea: unidad de su determinidad y de su disposición o hechura (*Beschaffenheit*).[1502] Por ende: cualidad de nuevo, pero por negación determinada de la cantidad, que era a su vez negación de la cualidad inmediata.

Con ello, el cuanto ha dejado ya de ser una determnación indiferente y exterior justamente a través de su exposición a lo otro y de su retorno a sí mismo a través de la correspondencia de ese «otro». El resultado no es ya, como en el paso de la cualidad a la cantidad, «lo otro de lo otro», sino el *serse sí mismo en lo otro*, en cuanto que orden y *medida* («da la talla» o «da de sí», diríamos en buen castellano) de lo otro en sí. En esa medida, el cuanto de verdad es ya *medida*.

VI.5.3.5.3 – Medida por medida.

La exposición de la Doctrina de la medida en la Gran Lógica es, sin paliativos, enrevesada, difícil y oscura, y las diferencias entre ambas ediciones hacen ver con claridad las vacilaciones de Hegel al respecto.[1503] Parte de la dificultad debe atribuirse a que Hegel está

1501 No hace falta insistir en las consecuencias *teológicas* y *políticas* de esta concepción, habida cuenta de que la infinitud se revela ahora como la *negación* inmanente a lo finito, y no como un «destino» sufrido o gozado como desde fuera. La infinitud es la finitud *puesta como superada*.

1502 De todas formas, es curioso que, por una vez, una Nota u Observación (que normalmente sirve como «escolio», para ilustrar el desarrollo lógico con ejemplos, o para criticar posiciones contrarias) haya llegado más lejos en la exposición que el propio *corpus*. Así, en la relación de potencias, la relación misma es variable, pero las bases guardan todavía un carácter aparentemente determinado y finito. Por ello, habría sido conveniente que Hegel, de acuerdo a los desarrollos de sus propias Notas sobre el cáculo, debiera haber pasado al examen *filosófico* de la diferencial como coeficiente, pues sólo allí se hace transparente la estructura lógica subyacente al procedimiento matemático (cf. p.e. 11: 169s). En este sentido, las breves explicaciones que da Hegel en el 3er. cap. de esta Sección: «La relación cuantitativa», no están a la altura de la riqueza, complejidad y extensión (especialmente en *SL*[2]) de las Notas sobre el cálculo, inmediatamente anteriores. Así, a la relación de potencias dedica p.e. siete párrafos en tres páginas (21: 319–321), donde lo único destacable es este resumen: «El *exponente* de esta relación ya no es un cuanto inmediato, como en la relación directa y también en la inversa. En la relación de potencias, el exponente es enteramente de naturaleza *cualitativa*, es esa determinidad *simple*, a saber: que el valor numérico es la unidad misma, [y que el cuanto], en su ser–otro, es *idéntico* a sí.» (21: 318).

1503 En la tradición filosófica, Hegel se encontró aquí completamente solo. Kant pasa tranquilamente de las categorías de cantidad y cualidad (matemáticas) a las de relación y modalidad (dinámicas, cuyo examen crítico y transformación corresponderán a la Lógica hegeliana de la esencia), y Fichte y Schelling establecie-

pensando desde un trasfondo científico que ya no es el nuestro; y a la inversa, a que asombrosamente está anticipando –con un lenguaje rebuscado y alejado de los parámetros científicos al uso– desarrollos que escapan con mucho del estado de la ciencia a principios del siglo XIX.[1504] Pero es claro que Hegel tuvo grandes problemas en adecuar una materia extraordinariamente *fluida* (nunca mejor dicho) a sus concepciones lógicas. Así, a pesar de las alusiones a la venerable antigüedad de esta noción,[1505] y aunque

---

ron gradaciones meramente cuantitativas entre los ámbitos subjetivo y objetivo (respect.: Yo / No–Yo, Naturaleza / Espíritu). Al respecto, la Doctrina de la medida debe leerse, entre otras cosas, como una crítica a la doctrina de las potencias de Schelling y al Punto de Indiferencia de éste (recordado incluso en el título del apdo. A del cap. 3º: «Die Indifferenz»).– Encontramos algunas alusiones sobre termología (cambios de estado del agua) en la lógica de Jena, pero nada más. Todavía al inicio de las lecciones propedéuticas de Nuremberg (a partir de 1808) falta toda alusión a la medida. Sólo en la Lógica para la Clase Intermedia de 1810/11 (por tanto, contemporánea a la redacción de *WdL*) encontramos, como Tercera Sección de «El ser», una brevísima exposición del tema (§§ 30–32; *W.* 4, 171). Por lo demás, en *SL*[2] se reelabora toda la exposición, atendiendo –lo que dice mucho en pro del cuidado hegeliano por «estar al día»– a los últimos descubrimientos en química (con el arrumbamiento de la vieja teoría de los «fluidos imponderables»). Incluso en la extensión dedicada al tema se aprecia esta refundición: poco más de cuarenta págs. en la 1ª ed. (11: 189–232) contra sesenta en la 2ª (21: 323-383). Sobre todo el cap. 2º (en *SL*[2]: «La medida real») se aprecia el esfuerzo de Hegel por adecuar a sus concepciones lógicas una materia entonces en vertiginoso cambio. Seguramente con buen acuerdo, Hegel condensó extraordinariamente la temática en *Enz.* (en 1827 y 1830, reducida a cinco magros parágrafos: §§ 107–111, afortunadamente aclarados por los *Zusatze*, relativamente amplios, de L. von Henning: *W.* 8, 224–230). A cambio, el proceso es más nítido y comprensible que en la Gran Lógica.

[1504] Pero también en este caso se entremezclan oscuras anticipaciones con prejuicios (en especial, antiatomísticos) que le impiden comprender en profundidad concepciones que, paradójicamente, se adecuarían mucho mejor a sus propias doctrinas que las de un Winterl, p.e., empeñado en «salvar» los viejos elementos: tierra, agua, aire y fuego, a través y a pesar de los fenómenos ya conocidos de la electrólisis en la pila galvánica, etc. (cf. J.J. Winterl's *Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur.* Jena 1804). Ver en *WdL* 21: 356–362 su polémica con C.L. Berthollet (*Essai de statique chimique.* París 1803) y sobre todo con J.J. Berzelius, en torno a la ley de proporciones definidas, presente por igual en las combinaciones químicas y en los fenómenos de atracción eléctrica, de acuerdo con el peso atómico (la trad. utilizada por Hegel muestra ya en el título mismo esa conexión: *Versuch über die Theorie der chemischen Proportionen und über die chemischen Wirkungen der Elektrizitat; nebst Tabellen über die Atomengewichte der meisten unorganischen Stoffe und deren Zusammensetzungen.* Nach den schwedischen und franzossischen Originalausgaben bearbeitet von K.A. Blöde. Dresde 1820; también utilizó Hegel en *SL*[2] el influyente *Lehrbuch der Chemie*, 3 vols. en 6 tomos. Dresde 1825–1828). Igualmente, el empeño hegeliano en reivindicar lo «convencional» sobre lo «natural» le llevará a rechazar todo patrón natural de medida y a burlarse de los esfuerzos de Maupertuis por establecer el metro como patrón de longitud en base a la medición del diámetro terrestre: un esfuerzo que si en su tiempo pudo considerarse como no enteramente logrado, hoy parece relativamente bien establecido a partir del intento de Arthur S. Eddington por establecer un patrón de longitud en base a la curvatura del espacio–tiempo, o los más actuales en base a la longitud de onda.– En cambio, la insistencia hegeliana en la necesidad de una teoría científica que deduzca las leyes del movimiento a partir de la naturaleza fundamental del espacio y el tiempo, uniendo a éstos en una variable única, es hoy mucho más comprensible después de la teoría de la relatividad (por una vez, la fobia hegeliana contra Newton da aquí buenos resultados; cf. D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativitat. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie.* Klostermann. Frankfurt/M. 1982).

[1505] Los «cantares del judaísmo antiguo» tratan en efecto, dice Hegel, de esta majestad de Dios que, sobre toda medida, establece en toda cosa peso y medida (cf. *Enz.* § 107, Z.; *W.* 8, 225). Podemos encontrar vigorosos ejs. en las retóricas y soberbias interrogaciones de Yavé a su siervo Job: «¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Dímelo, si tanto sabes. ¿Quién determinó, si lo sabes, sus dimensiones? ¿Quién tendió sobre ella la regla?» (Job 38, 4–5); o en los *Salmos*, que celebran la medida *delimitada* de las criaturas («De Yavé es la tierra y cuanto la llena, el orbe de la tierra y cuantos le habitan; Pues El es quien lo fundó sobre los mares y sobre las olas lo estableció»: 24, 1–2; cf. 89,12. «Dame a conocer, ¡oh Yavé!, mi fin y cuál sea la medida de mis días; que sepa cuán caduco soy»: 39, 6; cf. 90, 12) o los límites que separan unas cosas de otras («El fundó la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara. La cubriste de los mares como de su vestido, y las aguas cubrieron los montes. Pusísteles un límite que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra.» 104, 5–6 y 9; cf. 147,6: «E hizo que [los cielos y las aguas superiores] persistan por los siglos, púsoles ley, y no la traspasarán».). O a la inversa, cantan el carácter ilimitado de Dios («Tú, ¡oh Yavé, Dios mío!, has multiplicado tus maravillas y tus trazas en favor nuestro. Yo quisiera contarlas, hablar de ellas, pero sobrepasan todo número.»: 40, 6).– También los griegos habrían personificado en Némesis esta «divinidad de la medida» (*Enz.* § 107, Z.; *W.* 8, 225). Recordemos

Hegel ponga todo su empeño en extender las categorías de la medida a doctrinas del Espíritu (p.e. en su aplicación al campo de la moral o de la política)[1506], la huella de la procedencia físico–química de esas categorías es demasiado fuerte como para permitir ir más allá de la fundamentación lógica de las ciencias naturales, salvo mediante meras analogías cualitativas. Por eso eludiremos en lo posible las citas directas de los enmarañados textos a fin de ofrecer un examen, si breve, al menos relativamente coherente.

La ordenación es sin embargo sencilla: Hegel comienza por la *cantidad específica*, vista como una medida inmediata: un cuanto al que está ligada una existencia o una cualidad, pero de una manera externa y abstracta, de tal índole pues que la *regla* o relación entre la determinación cualitativa y el progreso cuantitativo parece ser arbitraria e indiferente a ambos respectos. Sin embargo, en la *medida real* se aprecia que esa indiferente inmediatez consiste en la *relación* o proporción entre cualidades cuantificadas dentro de ciertos límites, rebasados los cuales se «salta» bruscamente a otro estado (es la célebre teoría del «salto cualitativo»). La serie de esas «mutaciones» parece en principio progresar al infinito mediante «líneas de puntos nodales» (*Knotenlinien*), hasta que, a través de la ley de proporción inversa de los factores de esas cantidades cualificadas[1507], surge *reflexivamente* (como «verdadero infinito» de la medida) el *sustrato* común, del cual emergen determinaciones cualitativas en correlación con las proporciones cuantitativas. Esa «materia», en apariencia proteica y en el fondo regulada, será la *esencia*.

En todo caso, lo relevante de la entera exposición estriba por un lado en la «corrección» interna del carácter *abstracto* de la presentación primera de la «determinidad» o «cualidad». En efecto, no existe –se probará ahora– cualidad ninguna que no esté sometida a medida. Y por otro lado, no hay tampoco unidad cuantitativa que no esté distinguida cualitativamente de otras unidades posibles. Al pronto, el proceso de la cantidad ha desembocado en una exterioridad que sólo se refiere a sí misma, o sea: en una exterioridad suprimida o asumida (cf. 11: 189). Cuando es tomada unilateralmente como mera exterioridad, aparece pues algo así como un «tercer» elemento (distinto del ser o de la cualidad, y de la cantidad): un mero *modo* o modificación de algo ajeno, sea del sujeto o de la sustancia; así habrían entendido la medida, respectivamente, Kant y Spinoza.[1508] El modo es por así decir el resultado de la operación de medida, por él «padecida» como

---

simplemente al respecto el famoso fragmento de Heráclito: «El sol no sobrepasará sus medidas. De lo contrario, las Erinias, servidoras de Diké, lo descubrirán.» (DK 22 B 94).

[1506] P.e.: «hay un más o un menos, por el cual se rebasa la medida de la ligereza de juicio (*Leichtsinns*) y surge algo completamente distinto, a cuyo través el derecho pasa a ser desafuero (*Unrecht*) y la virtud a vicio.» (*WdL* 11: 219s). Mucho más famosa –por sus consecuencias en filosofía de la historia– es la relación de las medidas convenientes al Estado: «El Estado tiene una medida de su magnitud; impulsado a ir más allá de aquélla se destruye, falto de consistencia, bajo la misma constitución que, cuando el Estado tenía otra extensión (*Umfang*), constituía su dicha y su vigor.» (11: 220; cf. *Enz.* § 108, Z.; *W.* 8, 227: «La constitución de un pequeño cantón suizo no cuadra con un gran reino, e igualmente inadecuada fue la constitución de la república romana en su aplicación a pequeñas ciudades alemanas del Imperio.»).

[1507] Vistas de este modo como entidades autónomas o «subsistentes de suyo» (*Selbstandige*): premonición en el Ser de lo que en la Lógica de la esencia (y en el sentido común) será considerado como «cosa» (*Ding*).

[1508] Kant no trata ciertamente de la medida. Pero culmina su deducción metafísica de las categorías con las de *modalidad*, entendida como una «referencia del objeto al pensar» (*WdL* 11: 189), y por tanto como una «aplicación» externa de la autoconciencia a una «cosa en sí» desconocida, de cuya determinación no extraemos sino –tautológicamente– la regla de construcción de un concepto en la intuición espacio–temporal (la condición formal, material o total de la experiencia), cuando esa construcción *recae* reflexivamente sobre el sujeto mismo. Inversamente, pero de un modo igualmente externo, piensa Hegel (habría mucho que hablar al respecto, desde luego) que el *modus* spinozista, en cuanto «afección» de la sustancia única, es un tercer elemento *añadido*: «dado que en Spinoza le falta en general a la rígida sustancia el retorno a sí misma.» (*ibid.*). Pero es en el *modus*, o sea, en la *manera* de presentarse y exponerse la sustancia, donde ésta *da la talla*: donde «da de sí». Lo que constituye aquí una simple alusión (cf. también 21: 380s) será explicitado y desarrollado en la exposi-

un destino (de ahí las alusiones míticas a la prepotencia de Yavé o a la Némesis, como hemos visto en la nota 1505). Pero la medida se encuentra en el modo como *su* diferencia, no en una entidad universal y negativamente abstracta, ella misma indiferenciada. En esas diferencias alcanzan los modos (en lenguaje religioso: las «creaturas») su propia distinción, en lugar de quedar suprimidos en vista de este violento *quis ut Absolutum?*. Este será el resultado verdadero del proceso de medida.

En la relación cuantitativa habíamos visto emerger un carácter cualitativo interior a la cualidad misma. Así, todo cuanto aparece asociado a una cualidad determinada; y a la inversa: esa cualidad se muestra determinada en y como una razón o función matemática. Pero, aparentemente, esa asociación es de mutua indiferencia y exterioridad (y en efecto, así se presentaba en la matemática del infinito). Lo así resultante es una unidad inmediata de medida, en virtud de la cual puede aumentar o disminuir el cuanto sin alteración de su cualidad (una peseta lo es tanto como un millón). Ahora bien, esa cualidad suya está a su vez intrínsecamente vinculada a los límites dentro de los cuales fluctúa.[1509] Por ende, y contra lo que al pronto parecía, rebasar en más o en menos esos límites implica un cambio de cualidad. Por ejemplo: los cuerpos que forman el sistema solar están vinculados entre sí en función de su configuración, densidad, tamaño y distancia (tanto recíproca como en relación al sol), de manera que es esa conjunción de factores lo que genera su *movimiento libre*[1510]. De forma aún más alta, las plantas y los animales presentan relaciones específicas tanto *ad intra* (la proporción recíproca de sus órganos) como *ad extra* (su acomodación a un determinado ambiente o «nicho»). En una palabra, ese «algo» que es el cuanto cualificado está sometido a una *regla* o criterio de medida por el cual se relaciona con otros de su especie.

A su vez, la regla no es simplemente cuantitativa: en cuanto «patrón», remite a algo cualitativo (piénsese en el codo, la braza o la jornada), por cuya virtud resulta adecuada la unidad de medida a la materia por ella mensurada. Toda regla se presenta así en una escala graduada con *puntos críticos*, indicadores de un «salto» cualitativo (el ejemplo más sencillo es el del termómetro, con puntos críticos en 0° y 100° Celsius, indicando el paso –negativo– del agua como fluido líquido al estado sólido, o bien –positivo– de aquélla a un estado gaseoso o de fluidez elástica). Hegel llama a esos puntos críticos «puntos nodales» (*Knoten*), los cuales pueden ser expuestos en una «línea nodal» de medidas a través de una escala de aumento o disminución (cf. 11: 216) o, en términos matemáticos, en una función discontinua euleriana, en la cual a una porción de la abscisa corresponde una ley, y una porción distinta a la ley sucesiva, por interrupción brusca del proceso gradual de variación. Sin embargo, éste es un ejemplo sencillo; pues, en este caso, la función discontinua resulta de la sucesión de gráficos de funciones continuas (como ocurre en efecto en el caso de los cambios de estado del agua: cf. 11: 219).[1511]

---

ción correlativa de la Lógica de la esencia: el cap. 1º de la Sección Tercera («Lo Absoluto»), y especialmente en el apdo. C y su Nota («El *modus* de lo Absoluto»; 11: 374–379).

Piénsese en la incomodidad de manejar grandes cifras cuando se trata de liras italianas, y en la conversión del franco francés en franco fuerte (100 = 1) o del devaluado peso mejicano en otra unidad más alta (1000 = 1). La palabra «peso» (como el catalanismo «peseta») alude por demás a esta posibilidad original de relacionar el valor nominal con el peso del metal noble preponderante en la aleación. «Peso» viene de *pensum* («el peso de lana que debe hilarse»), que ya en lat. vulgar significó «peso, en general» (cf. el *Diccionario crítico etimológico* de Corominas –Madrid 1986–; IV, 503, *sub voce* «pesar»). La unidad de medida es así el valor específico que es atribuido a un determinado peso no por sí mismo, sino en función de la cualidad del metal utilizado como moneda, que sirve de cambio universal de ese cuanto–cualificado con otros semejantes.

[1510] Como lo llama Hegel, acercándose así a la idea actual del movimiento gravitacional como trayectoria de un cuerpo sobre una geodésica del continuum espacio–tiempo.

[1511] Cf. para las ilustraciones matemáticas A. Moretto, *op.cit.*, pp. 251–260.

Pero Hegel apunta también a funciones realmente discontinuas, es decir, a aquéllas cuyos gráficos están constituidos por puntos nodales, como en el caso de la sucesión de los números naturales, cada uno de los cuales, además de tener una relación específica con los contiguos, adquiere otros valores (en cuanto múltiplo, potencia o raíz: cf. 11: 218).[1512] Más complejo es el caso de la escala tonal, en cuya secuencia parecen alejarse progresivamente los tonos del tono fundamental (*Grundton*), hasta que «de súbito surge un retorno, una sorprendente concordancia no preparada cualitativamente por el tono inmediatamente precedente sino que, como una *actio in distans*, aparece como una referencia a un tono alejado.» (*ibid.*). Sin embargo, Hegel dirige preferentemente su atención a las combinaciones químicas, en las cuales se dan «nudos o saltos cualitativos tales que dos estofas (*Stoffe*)[1513], en determinados puntos de la escala de mezcla, forman productos de cualidades determinadas.» (*ibid.*).[1514] En virtud de esas *afinidades electivas* entre estofas de proporciones definidas queda seriamente restringida pues una de las hipótesis más venerables de la física clásica, a saber: *natura non facit saltus*.[1515]

De este modo, en la línea nodal reaparece a un nivel superior el progreso indefinido, ahora visto como «lo carente de medida» (*das Masslose*). En efecto, por su naturaleza cuantitativa una medida específica rebasa su propia cualidad (paso de funciones discontinuas a un gráfico de función continua). Pero como, a su vez, la nueva relación cuantitativa es también cualitativa, la cualidad pasa en cada «nudo» a cantidad, y viceversa; tal un «suprimirse y restablecerse la medida en lo carente de medida.» (*Enz.* § 109). Y de nuevo, ese «infinito malo» continuará mientras no paremos mientes (en una reflexión todavía *externa*) en que es el proceso mismo lo que constituye la *identidad relativa* de ambos componentes; es decir, en que es la medida (como antes era el «límite» el paso–unidad de «algo» y su «determinidad») lo que constituye la *unidad concreta* de cantidad y cualidad. O por decirlo de modo más sencillo: el agua no es ni un sólido, ni un líquido ni un gas, sino el conjunto regulado y determinado de la *relación* de esos diversos cambios de estado.

Es esa permanencia en los «saltos» o «mutaciones» lo que constituye el *sustrato*, la base latente de los momentos. Un sustrato que, visto desde éstos, se muestra como su

---

1512 Si tomamos el hecho de ser «múltiplo» como «triple de», tenemos un gráfico continuo de una función discontinua. En efecto: x = 3y (siendo x,y números naturales). En el gráfico se darán, para cada punto aislado, los valores (0,0), (3,1), (6,2), etc., de modo que a una abscisa le corresponde como máximo una ordenada. En cambio, si generalizamos la noción como «x es múltiplo de y» (siendo x,y números naturales), desaparece la relación funcional, y a una abscisa pueden corresponderle más ordenadas. Es decir: en estas relaciones, sus gráficos son distribuciones concretas de puntos, y no líneas ni superficies.

1513 Hegel –al igual que Kant– no puede admitir que los elementos químicos constituyan «sustancias» (contra el atomismo daltoniano, del cual tenía noticias por los ANNALEN DER PHYSIK 13,4 (1803) 438–445: *Weitere Erorterung einer neuen Theorie über die Beschaffenheit gemischter Gasarten*), sino cuantos cualificados (o cambios de estado): abstracciones artificialmente producidas o «elementos» que sólo alcanzan subsistencia como ingredientes de una combinación. Así, el hidrógeno sería una «estofa» (*Wasserstoff* o «estofa del agua») que no podría existir por separado, en estado «puro».

1514 Así, p.e. «las combinaciones de oxígeno (*Sauerstoff*; lit.: «estofa del ácido») y de nitrógeno dan diversos óxidos de nitrógeno y ácidos nítricos (*Salpetersäuren*) que surgen sólo en precisas relaciones cuantitativas de la mezcla y tienen esencialmente cualidades diversas.» (11: 218). Así, 28 g. de N, combinados con 16 de O, darían N_2O; con 32 de O, NO; con 48, N_2O_3; con 64 g., NO_2, etc.– Hoy podríamos aducir ejemplos más espectaculares: desde las ondas electromagnéticas (salto de rayos γ a rayos X, de la radiación ultravioleta a ondas cromáticas o del infrarrojo a las ondas herzianas) hasta los «saltos cuánticos» de órbita de los electrones.

1515 Adviértase que los pasos seguidos por Hegel en la «medida real» suponen implícitamente una dura crítica a los *principios regulativos* kantianos de homogeneidad (en Hegel: «neutralidad»), especificación («especificación», igualmente) y la llamada *lex continui in natura*, puesta ahora en entredicho con la doctrina de los «saltos cuánticos» de cualidad.

Indiferencia (*Indifferenz*: en este punto se habría detenido pues Schelling) pero que, de hecho, no es sino una medida que *se determina a sí misma* de una manera precisa (cada estado de una «materia específica» es visto como inconmensurable por relación a otro de sus «estados»; pero ella, la «materia» o sustrato completa, *es* y se agota en ser la medida común de esa inconmensurabilidad).[1516] Ésta es, así, una «materia» absolutamente idealizada, es decir: el resultado *interiorizado* de la inversión de la proporción (por inversión quiasmática) entre las dos series de relaciones (la de la cantidad que pasa a cualidad, y la de ésta cuando pasa a aquélla). Lo así resultante es «el ser consumado» (*das vollendete Seyn*: *Enz.* § 107, Z.; *W.* 8, 224): la entera verdad del proceso transitivo del ser, en el que sus momentos quedan así a la vez distinguidos y «puestos», asentados. Pero asentados merced a una «*reflexión externa*», estancada en la afirmación de que esas entidades «específicas son *en sí* o en absoluto (*im Absoluten*)[1517] *uno y lo mismo*, [o sea] que su diferencia es sólo una diferencia indiferente (*gleichgültiger*: «que da igual»); en sí (*an sich*: «de suyo»), ninguna diferencia.» (21. 381s).

Esta es en efecto una «indiferencia» (*Gleichgültigkeit* o igualdad de las diferencias) debida a una «conciencia *pensante*, subjetiva» (*ibid.*), alzada –incólume– por encima del conflicto entre los momentos como suprema «Indiferencia» de ellos (*Indifferenz*: negación activa, distinguida tanto de las diferencias como de su vacua igualdad) y confundida al punto con la «suprema esencia» (*Hochstes Wesen*)[1518], con un abstracto Absoluto en el que todos los gatos son pardos. Lo son, en efecto, a menos que «nosotros» recordemos (negando así el carácter «externo» de la reflexión) que: «Esta autosupresión (*Sich–Aufheben*) de la determinación de Indiferencia ya se ha dado empero como resultado.» (21: 382). En efecto, ese sustrato o base (*Grundlage*) indiferente (eso que Kant llamaba *mutatis mutandis* «cosa en sí», y que el idealismo fichteano y schellingiano identifica con el pensamiento como *reflexión*) sólo puede ser visto como un

---

[1516] El caso más ejemplar sería el de la propia lógica hegeliana. La naturaleza es inconmensurable respecto a categorías del espíritu, y viceversa (de ahí, p.e., el paralelismo spinozista entre los atributos del pensamiento y la extensión); pero ambas esferas son *mediatamente* conmensurables a través de una categoría o determinación común: justamente, la expuesta por la *lógica* (algo que se echa en falta igualmente en el Schelling «spinozista» del período de la *Identitatslehre* y el Punto de Indiferencia). Sin embargo, la determinación lógica no es un «tercero» respecto a la natural o la espiritual, sino el resultado de la relación entre ambas esferas cuando ésta se hace *ideal*, o sea: cuando quedan negados determinadamente cada uno de los respectivos niveles en función del *proceso*.

[1517] Hegel juega aquí, como en tantas ocasiones, con dos o tres sentidos –jerárquicamente ordenados y conectados, empero– de la expresión: *im Absoluten*. En primer lugar, en el sentido normal y corriente de: «en absoluto», o sea: «nada más que». Así, «nuestra» reflexión parece haber hecho evaporarse toda realidad «óntica»: cualidad y cantidad (las dos determinaciones o momentos del Ser) se «hunden» en una *esencia* al parecer absolutamente indiferenciada e identificada con la reflexión misma (es el momento del idealismo, igualmente vulgar: los entes parecen desvanecerse en el pensamiento universal de la esencia, constituyendo frente a ésta una mera apariencia o *Schein*: el «brillo» o fulguración del pensamiento, que era el sustrato oculto: lo que «estaba debajo»; cf. el término inglés *understanding* para «entendimiento»). En segundo lugar, *im Absoluten* remite a la sustancia spinozista y, más precisamente, al Absoluto schellingiano como Indiferencia: un «pensamiento» *trascendental*, más allá tanto del pensar individual y empírico como de las «cosas» naturales (aquí habría entonces que traducir, como los mexicanos: «en lo absoluto»). Y en tercer lugar, esa expresión anticipa el tratamiento y exposición dialéctica de *das Absolute* en la propia lógica hegeliana de la esencia (cap. 1º de la Tercera Sección), en donde quedará *intrínsecamente* puesta la relación entre Indiferencia y Medida como una infinita reflexión de sí en su otro: la «realidad efectiva» como resultado del juego interactivo de fuerzas («repetición» en el nivel esencial de la dialéctica de la medida y su final: lo subsistente como relación inversa de sus factores).

[1518] Recuérdese que ésta era la denominación del «Dios» de la metafísica: *ens summum* (en español: el Ser supremo), caracterizado justamente como *nihil ipsium entium*, como la «nada» de los entes: aquello que consiste en no–ser ente. Re–vuelta, al cabo de la calle del Ser, a la «nada» en cuanto negación activa de toda diferencia y determinación. No es extraño, pues, que Jacobi tildara de «nihilismo» esta desembocadura fichteano–schellingiana de la metafísica.

Todo en el que desaparecen las diferencias cuando se hace abstracción de su carácter *relacional* y es visto en cambio como una inerte «sustancia», como un seno informe que todo lo engulle. De hecho, esa supuesta base es una «totalidad negativa», una «infinita referencia negativa a sí, la insoportabilidad[1519] de ella (de la Indiferencia, F.D.) con ella misma, su repelerse de sí misma.» (21: 382). Sólo que, de este modo, queda atrás toda transitividad (alteración cualitativa, variación cuantitativa, mutación a través de la dialéctica de la medida), porque ya no hay ninguna alteridad a la que pasar, ningún «ser–para–otro» respecto del «ser–en–sí». Este ha desplegado ya todas las determinaciones que le convenían y, por ende, es ahora por vez primera *ser en sí solamente para nosotros* (como en la *Fenomenología*), no para otro. O sea: es un «ser» en sí que niega determinada y absolutamente ser «en sí». ¿Qué es lo que queda? Queda, obviamente, el movimiento mismo de negación y determinación: el proceso de la *reflexión*, el cual ha de desplegarse ahora *para sí*; en ese proceso, «nosotros» hemos de desaparecer, al reconocer que esa «nuestra» reflexión era la reflexión de la Cosa misma[1520], y no una hipotética propuesta subjetiva para entender una supuesta e incognoscible *coseidad ensimismada*. En una palabra, ahora hay que *dar razón* del cambio mismo, en el cambio. Todo planteamiento trascendental queda así superado (*aufgehoben*).[1521] «De este modo –concluye Hegel–, el ser que está determinado a la *esencia*[1522] es el ser que, por asunción–superación (*Aufheben*) del ser (inicial o imediato, F.D.), es ser simple consigo.» (21: 383).

[1519] *Unverträglichkeit*. Entiéndase también en un sentido literal: el proceso de medida ha dado como resultado la carencia de todo *soporte* fijo: lo único «permanente» aquí es, como ya en Heráclito, la ley del cambio. El «ser» del comienzo queda así articulado en y como una retícula o estructura, cada uno de cuyos puntos tiene positividad sólo por ser el «cruce» –y por ende la negación– de todos los demás. Esto no es un rebrote de la «nada», sino el *devenir cumplido*: la consumación *in actu exercito* del paso (ya de siempre pasado, recuérdese) del ser a la nada y de la nada al ser; de la cualidad a la cantidad y viceversa. Por eso, lo que en el alborear de la «esencia» hace acto de *presencia* es... el Pasado mismo, «aquello que ya era ser», como afirmaba Aristóteles.

[1520] De una manera un tanto brusca e hiperbólica, cabría decir que, para quien entiende en profundidad la lógica de la esencia, la *Fenomenología* está ya de más: aquélla es la «verdad» de ésta (y en efecto, el núcleo fenomenologico: la relación entre fundamento y aparición, así como la colisión entre los diversos «pares de mundo» –el de la ley y el de los fenómenos, el de la libertad y el de la necesidad, el del sujeto y el del objeto–, todo ello es dialécticamente «asumido» por la *Wesenslogik*).

[1521] Ello no obsta para que Hegel siga considerándose heredero y aun cumplimentador de la Era Crítica, inaugurada por Kant. Sólo que una verdadera *crítica* ha de ser *autocrítica*: una crítica interior, dialéctica, de los propios límites asignados por Kant a la razón: de un lado el sujeto trascendental (= X) y del otro la cosa en sí (también = X).

[1522] Orig.: *ist das Seyn zum Wesen bestimmt*. La expresión implica distintos niveles de significatividad. Desde el nivel de la lógica del ser –que ahora abandonamos– *parece* que el ser estuviera determinado a convertirse en esencia, *como si* esa determinación le viniese «de fuera» (y en efecto, la expresión podría haberse traducido como: «el ser está destinado a la esencia»). Sólo que nada hay fuera del ser. Leamos pues la expresión en su estricta forma gramatical, en voz *pasiva*: «el ser está determinado como esencia». Así, su «destino» es lo que el ser ya era, al origen, pero que en éste permanecía aún implícito, *an sich*. El ser alcanza así su destino en la *vuelta* a sí y sobre sí: su «ida» (si queremos: su experiencia o «viaje de descubrimiento») era ya su «vuelta». De ahí la anticipación de las categorías de la esencia, operativas en la lógica del ser (casi como un «andamiaje» a la inversa, en donde el edificio se esfumara al fin y quedase solamente su armazón). «Para nosotros» (el «nosotros» fenomenológico del Saber absoluto), el ser era lo primero. Pero «según su naturaleza», «antes» del Ser está ya la Esencia, como su verdad. Sólo que ésta es cognoscible únicamente a través de la dialéctica interna del Ser. La Esencia es el *pasado lógico* del Ser (o en términos platónicos: nosotros no «conocemos» de verdad ningún ente; sólo «reconocemos» la esencia en él; pero, aristotélicamente hablando: esa esencia es *de* él, es lo que él ya era).– Adviértase, con todo, que en ambas versiones (como futuro: «estar destinado a ser esencia», y como pasado: «haber sido determinado como esencia») *falta el sujeto reflexivo*, el *presente–presencia a sí* (*Gegenwart*): el «sí–mismo» que se destina–y–determina, la raíz –todavía– desconocida de este *vaivén*. Falta la autodeterminación del movimiento mismo: el Concepto.

VI.5.3.6 – De retorno a sí mismo, yendo de nada a nada.

Como le ocurriera a Fichte, también un minúsculo bacilo (esta vez, el del cólera) vendría a cortar en 1831 la vida de Hegel y, con ella, sus esfuerzos por revivificar y reformular continuamente su doctrina (en este caso, la reescritura de la entera *Ciencia de la lógica*). Sin embargo, a juzgar por los cambios que encontramos entre la Doctrina de la Esencia de la Gran Lógica y los pasajes correspondientes de la *Enciclopedia*[1523], cabe sospechar que una nueva edición de ese segundo libro habría conocido mayores y más profundas alteraciones que las existentes entre *SL*¹ y *SL*². No ha sido así (por fortuna –cabría añadir malévolamente– para los sufridos comentaristas e intérpretes), de modo que ese Libro, tal y como ha llegado a nosotros, aparece articulado en tres grandes secciones: 1ª «La esencia como reflexión en el interior de ella misma»[1524]; 2ª «La apari-

---

[1523] Y ello, ya desde la 1ª ed. de 1817 (*Enz.*–L./A), cuya ordenación al respecto coincide ya en general con la de la 2ª y 3ª eds. Lo primero que llama la atención es la desaparición en *Enz.* de la importantísima «lógica de la reflexión» (*WdL*, 2° L., 1ª Sec., cap. 1, C), cuya exposición es pues exclusiva de *WL* (= Doctrina de la Esencia de *WdL*). Los intérpretes se han esforzado en explicar esta llamativa ausencia, aduciendo desde razones muy exteriores –a saber: la dificultad didáctica de esa concepción, con vistas a su exposición en las clases mediante un Compendio– hasta otras más audaces y esotéricas, según las cuales la «reflexión» sería el motor de la entera Lógica, por lo que no habría sido adecuado consignar su exposición a un apartado concreto; ahora bien, el primer supuesto no logra explicar la razón de que no haya siquiera una breve alusión al tema, salvo la escueta indicación de *Enz.*–L./A de que la esencia, en cuanto «ida *a sí*», constituye en su diferencia con el ser inmediato la «*reflexión*» como determinación propia de la esencia: § 64, A.; la segunda suposición es muy sugestiva, pero olvida: 1) que el motor de *WdL* es, obviamente, el método, dentro del cual hay que encuadrar el movimiento negativo de la reflexión; y 2) que también el método –como hemos visto– encuentra su tematización, al final de *WdL*. Es difícil aducir una razón plausible que explique esta ausencia, y más aún conjeturar si la *Reflexionslogik* habría vuelto a aparecer o no en la proyectada 2ª ed. de *WdL* (de la que sólo apareció, como sabemos, *SL*²) y si, en caso afirmativo, habría sido sometida a revisión. Tímidamente cabe sugerir: 1) que en los tres años transcurridos entre *WL* (1813) y *BL* (= Lógica del Concepto: 1816) pudo caer Hegel en la cuenta de lo innecesario que resultaba presentar por un lado un método propio y exclusivo de *WL* y por otro el método absoluto (al final de «La Idea»), válido para la entera obra, evitando así la confusión de que se creyera en un método distinto para cada libro (por eso hemos hecho mención en VI.5.3.3. a la «mediación» de la reflexión, dentro de la exposición general del método); 2) que, con toda su innegable importancia, ese apartado no deja de constituir una cerrada polémica con Kant y su distinción entre juicios determinantes (propios de las dos primeras *Críticas*) y los reflexionantes (propios de la tercera); y que, por consiguiente, Hegel pudo haber pensado que su lugar debería encontrarse más bien en las lecciones de Historia de la Filosofía (o ser relegado, en una *WdL* reformulada, a una *Anmerkung*). El mejor estudio sobre el tema sigue siendo el de Dieter Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, en la compil. del mismo: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. HEGEL–STUDIEN, Beiheft XVIII. Bonn 1978, pp. 203–324; es a su vez una 2ª vers., muy ampliada, del cap. correspondiente de su *Hegel im Kontext*, *op.cit.*, pp. 95–156.– Esta desaparición o es por lo demás única: también –y por análogo motivo al señalado en 2)– el capítulo de *WL* sobre «Lo absoluto» (3ª S., c. 1): una exposición crítica de la filosofía de Spinoza revestida de terminología lógica, desaparecerá de las eds. de *Enz.*– En general, los cambios entre *WdL* y *Enz.* no son de poca monta. Para empezar, y muy coherentemente, cambia el título de la 1ª Sec. En *WdL*: «La esencia como reflexión en el interior de ella misma»; en *Enz.*: «La esencia como fundamento de la existencia»; esta Sec. resume los correspondientes caps. 2 y 3 de la 1ª Sec. de *WL*, pero incluye también «La existencia» y «La cosa» como apdos. separados, mientras que en *WL* se estudiaban ambos temas en un solo cap.: el 1º («La existencia») de la 2ª Sec. («La aparición»). Por otra parte, el apdo. «Forma y contenido» estaba ubicado en *WL* como punto c. del apdo. A («El fundamento absoluto») del 3er. cap. («El fundamento») de la ya mentada Sec. 1ª, mientras que en *Enz.* se estudia el tema –con mayor coherencia arquitectónica– dentro de «La aparición», y como su punto central: b., en cuanto paso al examen de la *relación esencial*.

[1524] El cap. 1º está dedicado a la «apariencia» o *Schein*: la inmediatez del Ser, que reaparece tras la oculta operatividad de la mediación en *SL* como algo al pronto «inesencial», como un resto inasimilable que enseguida se mostrará en cambio como «brillo» o «reflejo» de la propia esencia en su movimiento (*Schein*) no tiene en alemán un sentido exclusivamente peyorativo, como el castellano «apariencia» –en cuanto lo engañoso y opuesto a la verdad–, sino el neutro de «mostrarse algo» –al igual que en castellano, cuando atendemos a su sentido literal–; más espinoso resultará aún verter el verbo correspondiente: *scheinen*, por «parecer» –dejando «aparecer» para *erscheinen*; ver nota siguiente–, aunque antiguamente el verbo significaba justamente «mostrar algo», como cuando el Trujamán del Quijote dice de Don Gaiferos que «allí *parece* a

caballo»; en alemán se dice p.e.: «Die Sonne scheint», «Luce el sol», aludiendo así a la paradoja de que precisamente la luz emanada impide ver al sol, sin más; claro está, el error consiste en creer que hay por un lado «sol sin más» y por otro su «luz»; cuando paramos en cambio mientes en que lo único que hay en este caso es «luz–del–sol» o, lo que es lo mismo, «sol–que–luce», se abandona esa impropia distinción para atender a otra más compleja, aunque también impropia: la que hay entre la «cosa» y sus «propiedades» o «fenómenos» (una distinción que luego, con mayor precisión, reaparecerá en la relación de «sustancia» y «accidentes»). La distinción era impropia porque se hacía desde una reflexión por así decir inconsciente o «irreflexiva» (según la creencia de que hay primero un significado o noción *esencial* y luego casos fenoménicos que se explican por él, o –a la inversa– que existen primero las «cosas» y luego los «aspectos» fenoménicos de las mismas). Por eso, el primer cap. culmina en «La reflexión» (véase la nota anterior), con sus tres apartados: «1. La reflexión ponente» («platónica», diríamos: primero es la noción o *ειδος* y luego su copia fenoménica: *το γιγνομενον*); «2. La reflexión externa» (la «realista» o de sentido común: primero hay que *presuponer* lo existente –una manifestación sensible– y de ella inferir su esencia estable); y «3. La reflexión determinante», por la que se aprecia que todos esos respectos formaban parte de una única reflexión, ya que cada una de las «reflexiones anteriores» desembocaba en lo contrario de lo por ella supuesto: el «platónico idealista» ha de reconocer que las «ideas» son las «cosas» de verdad, pero que nunca pueden ser captadas directamente, sino por *mediación* de los fenómenos y como mero «recuerdo»; y el «realista empírico», que eso que el sentido común llama «cosas» no son sino sensaciones subjetivas que han de ser en definitiva remitidas para su unidad y sentido a una acción del *pensamiento* – Ese doble bucle de una y la misma reflexión conduce (en el cap. 2º) a: «Las esencialidades o determinaciones de reflexión», que aparecen al pronto como los llamados «primeros principios» de la lógica (las leyes más generales del pensar analítico), pero que se revelan como detrerminaciones reflexivas del «ser» mismo, según una dialéctica que comienza por la «identidad», pasa por la «diferencia» y desemboca en la «contradicción». Kant ya había entrevisto esta dialéctica en su «Apéndice» a la «Analítica de los principios», de *KrV* (A 260s/B 316s), dedicado a «La anfibología de los conceptos de reflexión»: una ambigüedad consistente en la necesidad de pensar aunados conceptos contrapuestos como «identidad y diferencia», «concordancia y oposición», «lo interior y lo exterior» y «materia y forma». Pero, en lugar de progresar a la «contradicción» implícita en la conjunción de los dos primeros pares de opuestos (los otros dos –«dinámicos»– son desplazados por Hegel a la dialéctica de la «relación esencial» y del «fundamento», respectivamente), intentaba escapar de ella asignando un extremo al uso trascendental y otro al uso empírico del entendimiento, con lo cual «condenaba» a este nuestro mundo (según él, «sensible») a deshacerse en diferencias y oposiciones, mientras que lo idéntico y lo concordante sólo podría encontrarse en lo «nouménico». De este modo, queriendo dar razón tanto de Locke como de Leibniz, terminaba por extinguir la rica dialéctica implícita en ambos pensadores y –lo que es más grave– por dividir el mundo en dos mitades (en la una se pensaría lo «idéntico» y «concordante»; en la otra se conocerían «diferencias» y «oposiciones»; sólo que una única «identidad», no establecida a través –no a pesar– de las diferencias, es una mera abstracción... de esas mismas diferencias; de suyo, aisladamente, no sería *nada de nada*; lo mismo vale, *a fortiori*, de una «concordancia» que no englobara dentro de sí disonancias recíprocas; dígase lo mismo del lado del «conocer»: no hay modo de saber que dos cualidades o cantidades son diferentes si no hay un *tertium quid* común a ambas que sirva de criterio y *base* de comparación: dos «cosas» absolutamente diferentes entre sí lo son si y sólo si son idénticas al menos en ser «dos» y en ser «cosas»). Por eso, coherentemente, la dialéctica de la identidad y la contradicción (con sus respectivos y conocidos «principios») desemboca necesariamente en «El fundamento» (cap. 3º). Aquí también es necesario prestar oídos a la anfibología del término original (perdida en castellano) *Grund*, que significa a la vez «fundamento» o «razón» (como cuando damos «razón» de algo; de ahí el *Satz vom Grund* o «principio de razón suficiente») y «fondo» (en alemán, *zugrunde gehen* significa habitualmente «perecer» y, literalmente: «ir al fondo»; en efecto, cuando se «da razón» de algo, ese algo queda *negado* en su presunta identidad y concordancia consigo: «Dios» no es sin más «Dios», sino por caso el «ser», la «esencia suprema», etc. De este modo se corre el riesgo de que se «pierda» lo mentado en su «fondo», como cuando decimos que algo «no es en el fondo *más que*...», con lo que le quitamos paradójicamente aquello que nos interesaba subrayar: su mismidad o su identidad; yo –este mi «yo» que siento, y por el que tanto cariño tengo– desaparezco, se «va al fondo», cuando se me define sin más como «animal racional», «bípedo», o cualquier otra determinación o «razón» *abstracta*). Por eso, la dialéctica del «fondo–fundamento» desemboca en la «condición» (*Bedingung*): en ella, los «fondos» o «razones» existen ya, y «cercan» por así decir a «eso» que queremos determinar, hasta dar por entero cuenta de ello, sin que podamos al pronto distinguir *lógicamente* entre la totalidad de las condiciones (*Bedingungen*; a ello aludía la «suficiencia» del principio de «razón») y la «cosa» (*Ding*), puesta por esa totalidad o entramado en la existencia (de este modo, el principio de razón se torna en el de *omnimoda determinatio*). Pero sí que podemos distinguir ontológica o gnoseológicamente –como hizo Kant– entre una «cosa» siempre presupuesta (que no es sino un tejido de condiciones) y su manifiesta –o «puesta»– «existencia» (que no es sino la aparición, la «posición» de la cosa). De ahí el paso a la 2ª Sección: «La aparición».

ción»[1525], y 3ª «La realidad efectiva».[1526] La estructura es sencilla: 1) la esencia reflexiona dentro de sí y ve su reflejo, tal como a ella le *parece*; la apariencia de esa reflexión es de *inmediatez*, y de ésta se destaca la esencia en cuanto reflexión; 2) mas dado que esa reflexión es una referencia negativa a sí, no es sino ella misma –no algo distinto– la que se *aparece* a sí; 3) por fin, en cuanto que ella es ella misma («esencia») y *su* propia aparición, se manifiesta sin resto o se «pone en obra» a sí misma, en cuanto «realidad efectiva».

Con respecto a la esfera anterior, la del ser, hay que decir que todo intento de ver a la esencia como distinta *toto caelo* del ser (como si fuera «otra cosa») queda desmentido en la propia confirmación del intento. En efecto, ver como distinto del ser el entero ámbito de la esencia –o considerar como diferentes entre sí las divisiones de ella– equivale a reconocer la andadura *transitiva* propia de la lógica del ser: éste pasa a esencia, al igual que las esencialidades pasan a aparición y ésta a realidad efectiva. Y tal es en efecto la exposición lineal del proceso (que, en este sentido, se continuará en la lógica del Concepto). Y a la inversa: todo intento de ver al ser como algo distinto de la esencia resulta desmentido al ser afirmado. Pues el *esencial* carácter retroductivo de la lógica del ser, según el cual la cantidad era la verdad de la cualidad, y la medida la verdad de la cantidad y el retorno a la cualidad (en suma: la consideración del resultado como fundamento de aquello de lo que resulta), implica la operatividad oculta de las determinaciones reflexivas de la esencia en el interior de las categorías del ser. Por lo primero (la *transitividad*, el paso de una categoría a otra *distinta*) se garantiza un curso *sintético*; por lo segundo (la *reflexividad*, el retorno de lo distinto a lo mismo), un despliegue *analítico*.

[1525] Orig.: *Die Erscheinung*. Se trata del conocido término kantiano, vertido por lo general como «fenómeno». A pesar de que esa versión se ha impuesto generalmente, bien puede decirse que el núcleo de la crítica de Hegel a Kant a este respecto consiste justamente en la desaparición de los dos «mundos» kantianos: el inteligible o propio de la «cosa en sí» y el sensible o del «fenómeno» (de hecho, la Sección trata en su 1er. cap. de la «cosa en sí» y de la disolución de su supuesta existencia independiente y, en el cap. 2, de la «aparición» *fenoménica* e igualmente de la disolución de su existencia; ambos respectos son vistos en fin como extremos de una «relación esencial» –cap. 3–, que recoge y critica motivos de KrV: libro 2º («Analítica de los principios»), cap. III: «El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos», con el Apéndice sobre la anfibología de los conceptos de reflexión).– Por eso debe traducirse *Erscheinung* en su sentido literal («aparición», en cuanto sustantivo del verbo *erscheinen*: «aparecer»). El «mundo» fenoménico no es en efecto sino la *aparición* o manifestación de la Esencia, la cual, a su vez, se agota sin resto en esa su manifestación.– Es interesante observar que, incluso arquitectónicamente, esa doctrina constituye el *centro* de la entera *WdL* (2º L., 2ª Sec., 2º cap., B.: «El mundo que aparece y el mundo en–sí–esente»), así como también en el presumible proyecto inicial de *Pha.* (de la certeza sensible –cap. I– a la razón –cap. V) se hallaba una doctrina paralela en el centro de la obra, con el famoso pasaje sobre el «mundo invertido»: cap. III «Fuerza y entendimiento, aparición y mundo suprasensible»; cf. 9: 89s., Roces 88s.

[1526] Orig.: *Wirklichkeit*. Ya advertimos al estudiar a Kant la importancia de distinguir entre «realidad» (*Realität, realitas*) –que no es sino la positividad de «algo» como una cualidad determinada– y «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*), correspondiente *mutatis mutandis* a la *ενεργεια* aristotélica: algo que en, desde, por y para sí mismo se distingue y diferencia de sí al ejercer una influencia sobre lo «demás», o sufrirla (con el presupuesto –que será disuelto al fin por Hegel– de que existe ese «lo demás», o sea: de que hay muchas «realidades efectivas»). Esta última sección supone pues un examen crítico de las concepciones de Aristóteles, de Spinoza (espec. el cap. 1º sobre «Lo absoluto») y sobre todo de Kant, ya que los caps. 2º y 3º exponen respectivamente la doctrina categorial de la modalidad y de la relación, invirtiendo no sólo el orden kantiano entre ambos rubros sino también la jerarquía de las categorías de modalidad; en verdad, y en coherencia con el enfoque absoluto del cap. 1º, no hay aquí para Hegel sino un par ordenado: el de *contigencia* (dialéctica de una realidad efectiva y una posibilidad puramente formales) *versus necesidad* (al pronto, puramente «relativa» a la realidad efectiva y a la posibilidad reales); de ese bucle entre categorías de modalidad formales (o pensadas por el entendimiento: «funciones lógicas», diría Kant) y reales (o categorías «esquematizadas», según una distinción ya bien establecida) surge la «necesidad absoluta» que, en cuanto tal, es ya una *relación*, pero igualmente absoluta, ordenada esta vez de acuerdo a la conocida tríada kantiana: «sustancialidad», «causalidad» e «interacción».

En una palabra, la lógica de la esencia no hace sino dejar aparecer como algo propio de las determinaciones lógicas aquello que en la doctrina del ser *parecía* una reflexión exterior, un añadido por parte de «nosotros» para alumbrar la circularidad del proceso. Nada hay pues de nuevo en este segundo Libro, en el cual se limita Hegel a poner de relieve y *tematizar* las operaciones dialécticas del primero. Partiendo del ser como de lo inmediato, el saber (el Saber absoluto al que accedía el curso fenomenológico) barruntaba que «*detrás* de este ser hay aún algo distinto al ser mismo, y que este trasfondo constituye la verdad del ser.» (11: 241). En esa su esfera, parecía que el ser pasaba a nada, y ésta a ser, a través del devenir. Pero todos nuestros intentos por «dar» el paso resultaban infructuosos, porque ese paso había ya *pasado*, de siempre, y «nosotros» nos limitábamos a dar fe –demasiado tarde– de esa transición. Y es que «la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo» (*ibid.*). Atentos como estábamos en cambio a cada categoría, nos parecía que su transición a otra constituía algo así como un «salto», sin advertir que los términos (lo sobrepasado y aquello a lo que se pasa) no eran sino abstracciones de un movimiento, que «nosotros» veíamos como devenir. Y nuestro fallo consistía en que tomábamos al devenir como algo a su vez abstracto, o sea, visto de un modo unilateral: ora como aquello que remite a un punto de procedencia, ora como lo que señala un destino.

¿Cuál ha sido el resultado del entero curso del ser? Éste: la Indiferencia activa con respecto a toda determinación y negación, el irse señalando en cada caso que el ser no es «esto», ni «aquello» ni lo de «más allá», hasta que ya no queda sino la Indiferencia misma, esto es: la *negatividad* activa de toda determinación. Si queremos llamar ahora «nada» a esa negatividad ínsita a todo lo finito, podemos decir que la esencia comienza con la «nada» y pone al «ser» (entendido no ya como una entidad generalísima y vacua, sino en cuanto *posición* de «algo», de cualquier distingo) como algo «inesencial», como una *apariencia* inmediata que se anula en el acto. El proceso de anulación, el *devenir en* y *de la esencia*, es la «reflexión», que no mira ya a un lado (el «antes» de la categoría sobrepasada) o a otro (el «después» de la nueva categoría), sino que es el *contragolpe* de cada mediación en lo «inmediato», en-lo por ella puesto. Según esto, la tríada originaria de la esencia no es ya «ser – nada – devenir», sino: «nada – ser – devenir», o en la terminología apropiada: «negatividad – apariencia – reflexión». Esa negatividad, que *es* la esencia, es la negatividad propia *del* ser, no algo puesto por «nosotros» mediante una reflexión exterior. Esa apariencia, que es el brillo o luz *de* la esencia, *es* el ser inmediato de cada caso, cualquiera que fuere. Y esa reflexión, en fin, que es la reflexión *de* nosotros mismos al parar mientes en las operaciones que antes irreflexivamente llevábamos a cabo, «borra» por así decir todo asomo de subjetividad, de «añadido» por parte nuestra: era la reflexión propia del curso del ser la que en nosotros «parecía». Y la tarea de la doctrina de la esencia consiste en mostrar que esta reflexión, que «este curso es el movimiento del ser mismo. Lo que en éste se mostró es que él, por su naturaleza, se interioriza–y–recuerda, y que este ir hacia dentro de sí viene a ser esencia.» (*ibid.*). Por eso, cabe concluir que la esencia no es algo distinto al ser, algo que esté más allá de él, sino su *verdad*: aquello que él ya era. Sólo por una reflexión exterior y abstracta podemos creer que el ser es algo inmóvil e incólume al que le acaecen «como desde fuera» una serie de determinidades (ser tal o cual, ser tanto y cuanto, estar medido de tal o cual forma), de manera que siempre restaría por «ahí debajo», agazapado, un ser absoluto (al cual llamaba la metafísica, con no poca incoherencia, *ens summum* o *Hochstes Wesen*: Ser o Esencia suprema). Por el contrario, el «ser» no es sino el movimiento infinito de evanescencia de una determinación y de su paso a otra. No la *omnitudo realitatum*, sino la *omnitudo negationum*: El «absoluto *ser ensimismado* (*an sich*)» (11: 242).

¿Qué es lo que resta, entonces? Visto como mero resultado de ese «ajusticiamiento», no queda desde luego *nada de ser*. No hay más que la esencia indeterminada, en la cual queda asumida toda determinidad. Pero en cuanto que ese resultado era un retorno del ser a sí mismo (a lo que él ya era, no a lo que él parecía –y nos parecía–: ser, sin más), queda *todo* (como si dijéramos: la esencia es la «suma total» de los «restos»): queda este «ser pleno» que comprehende dentro de sí toda determinidad pero como *puesta* en él, no como algo a él ajeno y externo, siendo igualmente absoluto *ser para sí* (cf. *ibid.*). Y ahora se trata de que esta unidad del ser en y para sí *ponga* igualmente en y para sí las determinidades que antes –en la lógica «transitiva» del ser– parecían incidir en un *subjectum* amorfo, como si sujeto y «accidentes» nada tuvieran que ver entre sí. No se trata ahora de *determinar* lo que es (como en un juicio determinante, en sentido kantiano) sino de *reflexionar* sobre el sentido tanto de esa determinación como de lo por ella determinado. O sea, hay que *dar razón* de sí al dar razón de lo que parece «otro» de la esencia, pero que, al ser así asentado y «puesto en razón», es *su* otro: aquello que la esencia *es*.[1527]

Por de pronto, la esencia es la negación del ser (de todo el ser, de todo ser). Frente a ella, el ser parece que es sólo un «resto», pero un paradójico «resto entero» (cf. 11: 246): algo del todo *inesencial*, falto de fuste. Sólo que esa negación es *del* ser: es él quien, en su propio movimiento transitivo, ha negado ser pura indeterminación indiferente. Al contrario, él ha mostrado que es un cúmulo de diferencias y distinciones, mientras que es la esencia la que, al pronto, parece ser pura Indiferencia. Por tanto, ese «ser» enfrentado no es meramente lo «carente de esencia» (*das Wesenlose*) sino lo que se niega a ser esencia: algo así como una «contraesencia» (*Unwesen*)[1528] que se niega a toda mediación y se empeña en su inmediatez. Una inmediatez que es en y para sí absolutamente nula, que se anula al punto, ya que tiene su «razón de ser» en lo otro de sí: en la esencia. Su inmediatez es en suma pura *apariencia* engañosa, pues consiste en ser algo sólo en cuanto nega-

---

[1527] No es necesario insistir en las consecuencias revolucionarias de esta doctrina en el ámbito político o teológico, p.e.– El Estado no es una «esencia» sobre la cual inciden y por cuyo bien (la «razón de Estado») se sacrifican territorio, familias, instituciones socioeconómicas, ciudadanos y poderes políticos: una especie de Moloch totalitario que se conservara y promoviera a través de la abnegación y muerte de sus componentes. El Estado es la *circulación regulada* de esos ámbitos y el resultado de su acción recíproca, sin resto. Y sin embargo, no se confunde con cada una de sus esferas subordinadas ni tampoco con la «suma» de todas ellas, sino que es la *negación determinada* de las pretensiones de existencia independiente por parte de las mismas, así como la jerarquización de sus respectivas competencias.– Tampoco es Dios la Esencia Suprema, como si fuera algo aparte de los «entes» o creaturas, sino (en el nivel de la esencia, como pura *negatividad*) el movimiento de recíproca repulsión y rechazo de las unas respecto a las otras. Y sin embargo, tampoco se confunde con su Creación ni es la «suma» de lo creado (como si Dios fuera el Mundo o el Ente en total), sino que consiste en la *autonegación* de la presunta identidad y fijeza de todo lo finito (una doctrina ya prefigurada en la del verdadero infinito). Hegel estaría de acuerdo con Spinoza en que Dios es y se concibe de suyo y de por sí. ¡Pero eso no significa que tal ser y concebir acaezca de manera aislada, con exclusión de todo lo demás! «Dios» es la *inclusión*, la *integral* de las recíprocas exclusiones, de las pendientes y trayectorias por las que los entes se excluyen unos de otros. Así que la esencia no es una «unidad de destino en lo universal», como decían los fascistas de la Patria, creyendo que estaban haciendo alta filosofía, sino la *unidad universal* (y por ende, todavía abstracta) *de los destinos contrapuestos*. Así, por caso, la esencia de España no estaría en una entidad que aglutina y uniformiza los destinos de sus gentes, regiones y nacionalidades, sino al contrario: en el constante conflicto y contradicción de esos destinos enfrentados, siendo algo así como el resultado de su cambiante interacción y el fundamento o «fondo» común de todos ellos.

[1528] Cf. 11: 246. *Unwesen* significa habitualmente «fechoría» y «desafuero», lo que no entra dentro de la norma. Por ende, es exactamente lo contrario de lo que parecía ser: algo «carente de esencia» (como cuando decimos de alguien que no tiene fuste ni sustancia). No es que le falte el «interior», sino que está puesto «fuera», como el «exterior» de esa interioridad, con la que en apariencia no tiene nada que ver (así, los «forajidos» son los que están fuera de la ciudad, en el campo o en la sierra, ejercitando su *Unwesen*). Pero esos forajidos (al igual que el campo o la sierra por los que se mueven) son el «exterior» del ciudadano «decente» y de la «ciudad»: su *reflejo*; es en ellos donde la vida ética se «mira», donde vuelve a sí, de rechazo.

do (o sea: negativamente *puesto*) por lo otro, es decir por la esencia o mediación absoluta. Pero a la esencia, considerada de forma aislada y de por sí, o sea: aparte de esa apariencia, no le van mejor las cosas. Pues ella no es sino la posición de esas determinidades, pero como nulas y rechazadas de sí.[1529] De manera que la esencia es, en sí, *negatividad* (un puro decir «no»). Cada lado, tomado de manera aislada, se resuelve en nada: el ser inmediato *consiste en ser nulo* y la esencia es *inmediatez enteramente reflexionada*: cada respecto es la engañosa apariencia del otro en él: del ser en la esencia y de la esencia en el ser. Pero ese engaño se desvanece al punto: la apariencia no está fuera de la esencia, sino que es el «afuera» de la esencia, el «brillo» o *reflejo* (según la multivocidad del término *Schein*) de ésta (al igual que los forajidos y el campo, pero también la industria, los hospitales y cárceles y la red viaria son el «afuera», el reflejo de la ciudad). Y a la inversa, la esencia «parece», muestra lo que ella es (todavía sin reflexionar en sí misma, sino volcándose en su «extrarradio» cuando éste, diríamos, tiende a cero) en esa su apariencia.[1530] La esencia es el *en–sí* (*Ansich*) de la apariencia, y ésta «*la apariencia ensimismada*» (11: 248), o sea la esencia misma, pero en la determinidad del ser. Todo el movimiento de la esencia está ya aquí *in nuce*: lo inesencial ha de mostrarse como teniendo por contenido (por «esencia») la apariencia, y ésta se verá a sí misma a su vez como el contenido (la «consistencia», y no una mera excrecencia) de la esencia, entendida entonces como el movimiento infinito del «parecer de sí en sí misma», o sea: como *reflexión* (11: 249).[1531]

[1529] Éste es el punto de verdad de la doctrina de Foucault, vista desde Hegel: si quieres saber qué es la razón, atiende a la regulación de la locura o sinrazón; si quieres saber qué es una sociedad «normal», atiende a sus instituciones clínicas y penitenciarias; para saber lo que es un cuerpo «sano» hay que atender al «cinturón» de enfermedades que el Poder inscribe sobre la piel del paciente. Lo que resta (= 0) es la «razón», la «sociedad» o el «cuerpo» *sanos*: una pura abstracción.

[1530] Aquí, como sucede con todo ejemplo finito, muestra sus limitaciones nuestra ilustración del «hombre decente» y el «forajido», de la «ciudad» y el «campo» (aunque los límites hoy cada vez más borrosos de esas nociones se acercan asintóticamente a la concepción hegeliana). Tomada en absoluto, la entera Ciudad sería «apariencia» o «reflejo» de sí, con su interioridad esencial volcada en las determinidades del «afuera». Y cada uno de esos «reflejos» apuntaría a un centro que está interiorizado en ellos (y que *ad limitem*, acaba por no existir sino como «marca registrada»). Piénsese en Roma y su «reflejo»: el *cives romanus*, junto con las vías públicas, monumentos y demás, dispersos por todo el mundo entonces conocido: todo ello con la «marca» o «cuño» de lo que era sólo un punto en el mapa. Con ejemplos actuales y algo más chuscos, basta imaginar (cosa nada difícil) que la esencia del Japón consiste en vaciarse en productos y en turistas japoneses (no estando «fuera», en el mundo, sino siendo el mundo su propio «afuera»), o que la verdad de la Coca–Cola se agota en ser la red de producción y distribución del brebaje. El «origen esencial» queda entonces –como todo buen *pasado*– diseminado y presente sólo en el recuerdo, brillando en el brillo de sus apariencias, sin nada «detrás».

[1531] La apariencia no es otra cosa que la reflexión *fijada*, tomada como si fuera algo inmediato, como una «instantánea». Al respecto, es conveniente distinguir tres formas de reflexión: 1) *Nachdenken* («volver a pensar» o, valga el solecismo: «repensar»), que es la actividad de «traducción» de sentimientos, emociones o representaciones abstractas (conceptos empíricos) en *pensamientos*; cf. *Enz*. § 5 y §§ 21–24; no es una actividad «mental» junto a otras –por superior que sea–, sino la absolutez abstracta en la que quedan asumidos tanto mi «yo» particular como sus «ocurrencias»; su resultado son las «esencialidades» o «pensamientos objetivos» (cf. § 25), pero todavía afectados por el punto de vista de la actitud que el sujeto tiene con respecto a la objetividad en ellos presente; 2) *reflexión exterior*, la cual no es sino la generalización del *Nachdenken*, en cuanto que la «realidad» viene medida por el criterio del Sujeto; en ese tipo se quedan estancadas las justamente llamadas «filosofías de la reflexión» o de la conciencia, como las de Kant o Fichte (cf. el *Differenzschrift* y *GuW*); 3) la reflexión propiamente dicha, denominada por Hegel con un término para él extranjero (*Reflexion*, en vez de *Zurückbeugen*), a fin de obligar al lector (un efecto de «extrañeza» obviamente perdido en castellano) a «pararse a pensar», a darse cuenta de que es la esencia misma la que «reflexiona» sobre sus «esencialidades», y no nosotros (aunque, como hemos visto, tampoco lo haga *sin* nosotros, ya que lo Lógico es unidad indisoluble, pero diferenciada, de pensamiento y ser).– En todo caso, la reflexión no representa el punto más alto del movimiento lógico, ya que en ella quedan los extremos disueltos en el movimiento reflexivo, sin regresar al Sí–mismo que es el movimiento y sus extremos, o sea: la prueba de que el *desarrollo* del primero en los segundos y de éstos en aquél *da lo Mismo*. Por eso, la reflexión es propia del entendimiento, y la lógica de la reflexión ha de verse

En la reflexión se da el paso necesario a la verdadera filosofía, según Hegel. En el «delirio báquico» de aquélla todo parece deshacerse, sin sustrato ni suelo fijo en el que apoyarse. Si la filosofía ha de dar razón de todo, incluyendo la razón de su propio proceder, entonces no puede tomar éste de una ciencia subordinada –como la matemática, por ejemplo– ni tampoco de «aseveraciones categóricas de la intuición interior, ni servirse de raciocinios en base a la reflexión externa.» (11: 7). Sólo que, en estas palabras del Prólogo, este afán de pureza y autosuficiencia por parte de la Lógica parece quedar negada ¡la reflexión misma! Hegel habla con todo de una «reflexión externa», que sería mejor llamar «exterior».[1512] Tal es lo que habitualmente se entiende por «reflexión»: una actividad subjetiva («mental», incluso), por la cual proponemos una ordenación y fundamentación unitaria de lo presente de múltiples y diferentes maneras. Ahora bien, sabemos ya que la filosofía hegeliana «surge» de la crítica interna de las pretensiones, literalmente «metafísicas», de encontrar un *fundamentum inconcussum*, un «origen» –sea objetivo o subjetivo– desde el cual poder deducir el universo con absoluta seguridad. En este sentido puede decirse que las propuestas de sentido por parte de la intuición o del entendimiento reflexionante son «necesarias» para la filosofía en cuanto presuntos puntos de partida que han de ser disueltos en el curso lógico por el despliegue inmanente de las contradicciones ínsitas en esos presupuestos. Es más: toda la lógica del ser partía del presupuesto de una «intuición interior» (justamente, la del ser mismo como algo

---

como una *crítica racional* del entendimiento, o como una autosuperación de éste – En cambio, la culminación de lo Lógico se da en la *especulación*: el reconocimiento de la razón en lo racional.– Con todo, sería inexacto tener a la transitividad como lo propio de la lógica del ser, a la reflexión como propia de la de la esencia, o a la especulación como exclusiva de la del Concepto. Cada uno de esos ritmos rige ciertamente en sus respectivas esferas. Pero, como ya hemos visto, la lógica del ser no podría explicitarse sin la operatividad de la reflexión (vista al pronto como una reflexión «exterior») y sin la atracción oculta de la especulación (es ella la que «curva» la transitividad sobre sí y hace que la Indiferencia final sea lo mismo que el Ser del comienzo, el cual era en el fondo Concepto en sí, o mejor: Concepto *ensimismado*); a su vez, las doctrinas de la esencia y del Concepto están expuestas como un progreso lineal hacia determinaciones que *parecen* recíprocamente distintas; es decir, su hilo conductor es la transitividad del Ser; por su parte, el movimiento reflexivo de la esencia desemboca en el Concepto, en vez de encerrarse en un círculo sin principio ni final (que es lo que en cambio *aparenta*), porque en él operan ya desde el inicio las determinaciones conceptuales (y en efecto, comienzan a dejarse ver ahora expresiones como «universal», «particular», «subjetivo» u «objetivo», propias de la lógica del concepto); y por fin, en la doctrina postrera se «trabaja» sobre la base de las determinaciones de reflexión, que constituyen por así decir el material (la *Materiatur*, dirá Hegel con un término usado ya por Bardili) de elaboración del concepto: así, la «Subjetividad» (exposición crítica de la lógica formal) reelabora las «esencialidades» de *WL* (los llamados «primeros principios»), y la «Objetividad» (asunción de los conceptos básicos de las ciencias, en un proceder paralelo al de la «Analítica de los principios» kantiana) volverá a tomar la problemática de la «realidad efectiva», haciendo así del Objeto Idea. Por último, el método absoluto, *especulativo*, constituye una integración por superación de la lógica de la reflexión.

[1512] Véase al respecto el importante ensayo de W. Jaeschke, *Äusserliche Reflexion und Immanente Reflexion*. HEGEL–STUDIEN 13 (1978) 85–117. Como veremos, la «reflexión externa» (*aussere Reflexion*) es una de las formas de la reflexión *absoluta*, inmanente al curso lógico. Sólo cabe lamentar al respecto que Hegel no sea a veces todo lo terminológicamente preciso que sería deseable (aunque lo sea desde luego mucho más que Kant). La reflexión exterior (propia de las filosofías dualistas de la conciencia, con su ejemplo máximo en Kant) implica la intromisión de un raciocinio subjetivo por parte del entendimiento, que viene aplicado como desde fuera a diferentes representaciones para proponer a éstas un fundamento común de comparación y distinción. Este carácter gnoseológico se aprecia muy bien en la definición kantiana de «reflexión»: «Reflexionar (someter a consideración) significa empero: comparar y mantener unidas (*zusammen zu halten*) representaciones dadas, bien con otras distintas, bien con su facultad cognoscitiva, en referencia a un concepto por su medio posible.» (*Erste Einl. zur KU*; Ak. XX, 211). En esta definición salta a la vista una doble exterioridad: 1) las representaciones han de ser dadas (o sea: deben venirle a la conciencia «desde fuera»); 2) la comparación y conjunción es obra del entendimiento (bien sea en su uso empírico: interacción de representaciones diferentes en vista de una función común de unificación –el concepto «mesa», p.e.–, o en su uso trascendental: remisión de las representaciones a la facultad cognoscitiva –para extraer sobre esa base los conceptos de «identidad», «concordancia», etc.–).

inmediato e indeterminado) que va siendo desvelada luego en su inanidad precisamente por obra de una «reflexión exterior» (propuesta por «nosotros»: la tradición filosófica, el autor y los lectores) que permite el paso de una categoría a otra *como si* fueran ambas exteriores entre sí.[153] Como ya vimos, empero, el curso lógico consiste justamente en la reducción paulatina de esa exterioridad propuesta, hasta que al final (y ese «final» ha llegado ya, con la resolución del ser y su esfera como Indiferencia frente a toda determinidad y distinción) se hace patente que esa actividad «subjetiva» estaba guiada y posibilitada por el desarrollo inmanente de las propias determinaciones lógicas por cuya virtud, ahora, al inicio de la lógica de la esencia, se *niega* el presupuesto del comienzo, a saber: tanto la «existencia» independiente de un ser en general, ajeno al parecer al pensar, como la «existencia» no menos independiente de una conciencia que reflexionaba sobre el sentido de ese presupuesto. Ese doble resultado negativo es la *esencia*: todo lo demás (ser y conciencia) parece haberse disipado en esa su *reflexión absoluta*.

¿No queda pues *nada*? ¿Acaso se ha autodestruido lo Lógico en su propio curso? Recuérdese que ésta parecía ser la solución (y la disolución) de la lógica en el período de Jena, con lo que se restauraba un cierto «dualismo» (recuérdese que a la lógica sucedía en efecto la metafísica). Sin embargo, sabemos ya que la *operación fundamental* del Hegel maduro no consiste esencialmente sino en esto: la negación de una determinación no supone su aniquilamiento, sino la *afirmación* de su opuesto y la asunción de esa determinación como *momento* subordinado del resultado obtenido. La negación, pues, de todas las determinaciones categoriales del ser (las cuales, a su vez, negaban por su propia posición la presuposición de un ser indiferente e incólume, de un sustrato fijo sobre el que se desplazaran las determinaciones) constituía una completa y exhaustiva *r. ediación*, cuyo resultado es lo opuesto a lo pretendido, a saber: la emergencia de una *inmediatez* que sólo se *refiere a sí misma*, es decir: de algo que tiene la misma estructura lógica que el ser del inicio (simple e inmediata referencia a sí). ¡Sólo que esa «referencia» a sí es ahora puramente *negativa*! Es, como hemos dicho, la «nada», pero en cuanto ***negatividad*** de todo lo a ella presuntamente opuesto. Y su proceder es en efecto el de una *reflexividad absoluta* que, al negar a lo otro de sí, se niega *eo ipso* a sí misma, con lo cual, necesariamente, *pone* o asienta afirmativamente su opuesto, esto es: toda la esfera precedente del ser, pero como *momento* determinado de la esencia. Esta posición (que es verdaderamente una *reposición* de lo otro, pero como un *ser–puesto*[154]) había sido ya «exteriormente» adelantada por Hegel en la Introducción de la obra: «Lo único preciso para obtener el progreso científico es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en el mismo sentido positivo, o sea que lo que se contradice no se resuelve en cero, en la nada abstracta, sino que esencialmente (¡atiéndase a este

---

[153] Tal es el caso, no sólo de *SL*, sino de la entera *WdL*, en cuanto dividida en libros, secciones, capítulos, etc. Esas divisiones e indicaciones (incluyendo en ellas las *Anmerkungen*), dice Hegel: «no pertenecen al contenido y cuerpo de la Ciencia misma, sino que son compilaciones de la reflexión externa (sería mejor decir: exterior», F.D.), la cual ha recorrido ya toda la exposición e indica por ello sus momentos de antemano, antes de que salgan a la luz por la Cosa misma.» (11: 25).

[154] El «ser–puesto» es la *verdad esencial* del «estar» y del «algo»: esas categorías de cualidad por las que una determinidad «marcaba» y distinguía a lo ente como separado del ser. Pero todo «estar» lo está de un modo u otro, todo «algo» es algo determinado de una u otra forma. Sólo que, ahora, eso que determina al «estar» o al «algo» no es a su vez *otro* «estar» u otro «algo», sino su propia e íntima *razón de ser*. Con esa reflexión (aunque al pronto parezca ser exterior) comienza la actividad filosófica Sócrates se irritaba con razón de que a su pregunta por la esencia de la belleza se contestara con ejemplos (como el de una bonita doncella tracia con los jarros apoyados en las caderas). Dar razón de lo ente no consiste en aducir otro ente, y así al infinito, ni tampoco en reducirlo a un amorfo e indiferenciado ser, sino en señalar, no ya simplemente la manera por la cual se le conoce (o sea: lo conoce *alguien*), sino la manera en y por la cual él *se reconoce* a sí mismo como sí mismo.

adverbio!, F.D.) es tan sólo en la negación de su contenido *particular*, o sea que una tal negación no es toda ella negación, sino *negación de la Cosa determinada*, que se disuelve y que, por ende, es negación determinada; que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente (¡¡, F.D.) aquello de lo que él resulta.» (11: 25). Y si, como es el caso, no es sólo una negación de «la Cosa determinada» o de un contenido «particular» lo aquí asumido, sino la determinación de toda cosa y de toda particularidad, se sigue que no queda aquí sino el *movimiento* de reflexión, que contiene dentro de sí «aquello de lo que él resulta», a saber: el ser y todas sus determinaciones. Y ahora hay que «dar razón» tanto del acto de reflexión como de la posición de lo reflejado en ese acto. En una palabra: ha de ser mostrado el movimiento dialéctico de la *reflexión absoluta*, de acuerdo con dos criterios: 1) el de *inmanencia* o *sistemático*, según el cual dicho curso no puede venir originado, alterado ni finalizado por nada que le sea ajeno; 2) el de *consistencia* o *exhaustividad*, a saber: que las determinaciones de reflexión resulten de la negación determinada del contenido de las determinaciones previas: las categorías del ser.

Así (tal es el propósito «abnegado» de Hegel), la reflexión comienza a «reflexionar» sobre ella misma, sin injerencia alguna por nuestra parte. El punto de partida es doble, y ha de llegar a ser reconocido como único: 1) en una correlación, la negación de un extremo implica la afirmación del extremo correlativo; 2) la esencia contiene a la apariencia dentro de sí, pero como algo puesto negativamente. Si, por consiguiente, la esencia es referencia *negativa* a sí, su propia negación *pone* su contrario: a saber, el ser *aparente*. Por ello, esta primera posición de la esencia reflexiva es denominada por Hegel: *reflexión ponente* (esto es: reflexión que pone al ser como mera apariencia). Ahora bien, este *ser–puesto* tiene como características: a) la inmediatez (aparente, porque se trata de una inmediatez puesta, o sea: puesta por la mediación de la esencia consigo misma); b) la determinidad, enfrentada a la esencia. Por lo primero, el ser–puesto es igualdad consigo mismo, ciertamente; pero se trata de la igualdad de algo *nulo* consigo (dado que toda su consistencia está puesta por la esencia). Por lo segundo, el ser–puesto es *negación* de la esencia (pues que se determina frente a ella). Si recogemos ahora ese desarrollo tenemos: a') una negación de sí, que es: b') una negación de la esencia (o sea: de lo otro de sí). Por consiguiente, el ser–puesto es *negación de la negación*. Ahora bien, como sabemos por la «operación fundamental», negar una negación no es suprimirla, sino *poner su opuesto*, esto es: *poner la esencia*. Luego ésta *presupone*, para tener sentido, el ser–apariencia que ella misma ha puesto. La relación se ha invertido así por entero: para poder ponerse a sí misma (para «dar razón» de sí) la esencia debe pues *presuponer* el ser (lo cual explica, por lo demás, la razón de que, siendo el «pasado» del ser, la esencia venga explicitada sólo «después» del despliegue categorial del ser).[1535] El movimiento

---

Repárese en las consecuencias gravísimas de esta intrincada argumentación cuando, pertrechados con ella, nos acercamos a problemas claves como la relación de la vida y el individuo (baste pensar en los llamados «movimientos *pro vida*» y su rechazo del aborto o de la eutanasia, frente a los defensores de *esta* vida concreta: la de la madre, p.e., o la del moribundo desahuciado), las tensiones entre el Estado y el ciudadano (totalitarismo *versus* liberalismo atomista), o la relación de Dios y el mundo (trascendencia *versus* panteísmo). En todos estos casos se aprecia muy bien lo inadmisible de peraltar el extremo *esencial* –que se torna al punto en una mera abstracción inane: la «Vida», el «Estado», «Dios»– a costa del *inesencial* y *aparente*, o viceversa, sin desembocar por ello sin embargo en la disolución del conflicto en un magma indiferenciado (lo cual constituiría justamente un regreso al final de la dialéctica del ser: un retorno a la «Indiferencia»). Al contrario, justamente la defensa de la posición *negativa* de las instancias individuales por parte y en favor de las esenciales (p.e.: que la madre ha de dar vida, que el ciudadano debe servir al Estado o que el mundo existe *ad maiorem Dei gloriam*) implica la *presuposición* de las instancias primeras, particulares y determinadas, por parte de esa misma «esencia» que, de este preciso modo, se niega a sí misma (niega ser, en efecto, algo con sentido y «existencia» inde-

reflexionante ha de ser tomado pues como «*absoluta contrapulsión* (Gegenstoss)[1536] en sí misma.» (11: 252).

Y esto es, entonces, el ser–puesto: la inmediatez que tiene en sí la contraposición (es decir: la determinidad), pero que sólo es (sólo tiene sentido y consistencia) en cuanto contraposición negada. Por su parte, la esencia es la inmediatez que es igualdad de lo negativo consigo, pero una igualdad siempre ya asumida de antemano. ¿Qué es lo que queda? No la contraposición (que ha sido negada), ni la igualdad (que igualmente lo ha sido), sino la *inmediatez*, en cuanto unidad tanto de la esencia como del ser puesto por ella. Esa inmediatez aparece, pues, como resultado dialéctico, opuesto a la referencia a sí de la negatividad: un presupuesto de la esencia que ha sido pro–ducido (sacado a la luz) por la interna contradicción de ésta. De este modo, la reflexión se torna *reflexión externa*. Hegel ayuda a la inteligencia del pasaje al señalar que esa reflexión era, en el nivel del ser, el infinito, el cual presuponía lo finito (aquí, lo inmediato), y de él partía. Tenemos pues a éste de un lado, y del otro a la reflexión en sí, la cual reflexiona sobre aquél *como si* se tratase de algo «dado», ajeno y exterior a ella. Éste es el punto de partida por lo demás de las filosofías de la conciencia: la reflexión sobre algo en apariencia dado e inmediato (la multiplicidad de la intuición empírica en Kant, por ejemplo). Ahora bien, no es cierto que se trate de dos extremos mutuamente exteriores entre sí; al contrario, ambos se hallan en referencia mutua, pues ambos son lo inmediato determinado, sólo que en un respecto (el del ser «presente») queda privilegiada la inmediatez y en el otro la determinación (la negación, por parte de la esencia). Sólo que el primer respecto no es sin más inmediato; al contrario, es *presupuesto* como inmediato. Y el segundo (la esencia) no se inicia a partir del primero como si éste se diese por separado, como algo ajeno, sino que viene a darse sólo en y por el inicio de la esencia (al comenzar la reflexión). Luego la inmediatez del uno (del ser) es ya *eo ipso* la inmediatez del otro (de la reflexión), sólo que la acción es en cada caso contrapuesta: cuando el uno es *puesto* queda *presupuesto* el otro. No hay pues, en el fondo, tal reflexión externa; lo que hay es la «reflexión inmanente de la inmediatez misma; o sea, que aquello que es por la reflexión ponente es la esencia en y para sí.» (11: 254). Parecía al pronto que lo puesto por la reflexión era justamente el *ser–puesto*. Pero ese ser–puesto es la reflexión de la esencia misma a través de su mostración como externa. En ella, en esa mostración de sí como lo distinto de sí, es en donde ella se determina a sí misma (en vez de ser determinada por otro, como parecía por la reflexión exterior). La reflexión es, en definitiva, *reflexión determinante*: la anticipación, en el nivel de la esencia, de la idea de la *libertad como determinación de sí en lo otro de sí*. En la reflexión determinante es donde emerge también el «sí–mismo» hacia el que retornaba este entero movimiento que iba

---

pendientes y ajenos a aquello que ella misma ha puesto). O en los casos aducidos: la vida es la referencia del hombre a sí como lo otro de sí, de modo que, si tal referencia queda truncada en el caso del moribundo (pérdida irreversible de conciencia, imposibilidad de actuación *ad extra*, etc.), lo que resta será «vida en general», pero ya no *esta* vida individual. Y lo mismo que en este caso *in extremis* sucede en el del «inicio» de la vida, cuando el feto no tiene una existencia autónoma y relativamente independiente de la madre. Por su parte, el Estado tiene su propia *existencia* en los individuos libres y autoconscientes; sin ellos no es nada: pero éstos son libres por reconocerse unos a otros en el Estado y desde los conflictos socioeconómicos regulados por éste. Y en fin: el Dios hegeliano existe *sólo en* la Comunidad, en cuanto vínculo recíproco de perdón. No puede «existir» sin ella, o sea sin Credo y sin culto (salvo como «vapor flotante de leve bruma»); pero no se disuelve como Comunidad ni se identifica con ella, como si ésta fuera ya de suyo la Divinidad.

[1536] *Gegenstoss* alude desde luego al famoso «impulso» o *Anstoss* que Fichte se veía obligado a aceptar para explicar la dialéctica del «Yo». Como si dijéramos: el «No–Yo» es el choque del «Yo» (*mutatis mutandis*, de la esencia absoluta) en su propia presuposición, no algo que parece como externo al «Yo».

«*de nada* (el ser–puesto como negado, F.D.) *a nada* (la reflexión negativa a sí de la esencia, F.D.), *y por ese medio de vuelta a sí mismo.*» (11: 250).

VI.5.3.6.1.– La reflexión del principio.

No hay pues «origen» en la filosofía hegeliana. Lo presupuesto como tal (lo que *parece* ser) es ya la abstracción unilateral, fijada por el entendimiento, del entero movimiento de la reflexión; una abstracción enfrentada a otra (lo que *resulta* ser: la esencia), que se supone «da razón» o pone a la primera. Pero es la reflexión íntegra la que se determina, ora como un respecto, ora como el otro. El resultado, en cada caso, no es ya una inmediatez (como al inicio parecía), sino una *determinación de reflexión* que, en base al «fundamento común»: el ser reflexionado en sí mismo o la igualdad consigo misma de la reflexión, aparece como «esencialidad» (*Wesenheit*), como algo libre, sin atracción ni repulsión por parte de otras esencialidades (11: 257); y con razón, porque cada esencialidad es tanto un ser–puesto como referencia reflexiva a sí misma, de manera que no necesita de nada ajeno para ser y para ser concebida. Ciertamente, no necesita para ello de lo ajeno. Pero sí, en cambio, precisa de la explicitación dialéctica de sus componentes, puestos desde luego a la vez, pero como diversos. En efecto: su *ser–puesto* es, ya de antemano, su *ser–asumido* (no por nada exterior, sino por la negatividad en que él mismo consiste: recuérdese la verdadera infinitud ahora «revisitada», en cuanto autonegación de lo finito); en cambio, en su *estar–reflexionado* estriba enteramente su consistencia. Así pues, en la esencialidad no se da ya una simple referencia a sí (como era el caso del ser), ni una referencia negativa a sí (como en la esencia), sino una *infinita referencia a sí* (cf. 11: 257). La esencialidad es, según esto, la esencia, puesta por ella misma como determinada.

Cada determinación de reflexión o esencialidad aparece así como *criterio* último de identificación, distinción o fundamentación de cuanto es. Puesto el criterio en forma de proposición[1537] se obtienen de este modo los llamados «primeros principios» o *leyes universales del pensar* (cf. 11: 258): ellas son en verdad el *presupuesto*, y no la apariencia del ser.[1538] Son en efecto presupuesto de la esencia, ya que ella –en cuanto que es *ser–refle-*

[1537] Hegel distingue al respecto entre «proposición» y «juicio». En la proposición o *Satz* (al respecto, el término *Satz* significa tanto «proposición» como «principio», de modo que ya en la ambivalencia de significados está contenida la contradicción: es una *pro–posición*, una «propuesta» de sentido, y como tal presupone aquello de lo que debe dar razón, y a la vez un *principio* que, en cuanto tal, nada presupone), el contenido es la referencia misma, determinada de una u otra forma (p.e. «Pedro corre»). En el segundo, el contenido está en el predicado (entendido como una determinación universal), distinguido a su vez del sujeto y de la cópula (p.e.: «Pedro es un animal que corre»). De ahí que sólo las determinaciones de reflexión puedan ser puestas en forma proposicional, y no las categorías del ser: éstas son también, desde luego, «predicados» de todo ser; pero, en cuanto determinidades *inmediatas*, consisten en su pasar a lo contrapuesto, de manera que la una aparece como siendo tan necesaria como su opuesto (tan cierto es que «el ser es cualidad» como que «el ser es cantidad», que es «uno» como que es «múltiple», etc.), de manera que nunca podrían presentarse como «proposiciones del pensar inmediatamente verdaderas y no contradictorias.» (11: 259).– Sin embargo, la forma del juicio «contagia» la presentación de esos «principios», ya que al enunciar: «Todo es igual a sí mismo» *parece* que el sujeto (*Alles*) fuera el concepto universal de «algo» al cual convendría luego la identidad como si fuera una propiedad suya, una «cualidad». De esta manea, el sujeto aparece como algo existente, y no como algo pasado por entero a su esencia (en «Pedro corre» no está por un lado Pedro, sustante, y por otro la determinación «correr», sino que «Pedro» está aquí enteramente referido a ese su correr). En la formulación del principio de identidad, «todo» no es por caso «todo X», como si existieran cosas de las que pensamos que son «iguales a sí» con el mismo derecho –o arbitrariedad– con el que diríamos que: «Todo come plátanos», o «Todo es de Badajoz»: proposiciones éstas evidentemente falsas. En cambio ese principio, por ser *primero*, no es ni verdadero ni falso en el sentido vulgar de la expresión, porque no tiene un referente «exterior» al que conviniera o no ser «igual a sí mismo». Al contrario, porque presuponemos esa igualdad, por eso podemos hablar luego de «referentes», en general.

[1538] Para hablar p.e. de una sensación, y pensar en ella, es necesario presuponer al menos que ella es idéntica a sí misma, que es diferente de las demás al menos en una determinidad, y que hay en fin una «razón»

jado–[1539] es (activamente) infinita referencia a sí; pero a la vez, en cuanto que la esencia sólo se da como reflexión determinada, ella es (pasivamente) *ser–puesto*. Son pues el presupuesto de la posición de la esencia y a la vez la posición determinada de la reflexión de ésta como ser–puesto. Por el primer respecto, la esencia retorna al «sí–mismo»; por el segundo, la esencia pasa a poner el ser como diferencia de sí. Si se enfatiza lo primero, la determinación de reflexión se muestra como *identidad*, siendo esa su determinación justamente la «carencia de determinación».[1540] Expresada en forma de proposición, reza así: «*Todo es igual a sí mismo*; A = A. O negativamente: A no puede ser a la vez A y no A.» (11: 258). Tal es la conocida formulación del principio de identidad o, negativamente, del principio de no contradicción. Si en cambio se pone de relieve lo segundo, la esencialidad es puesta como *diferencia*, formulada como: «*Todas las cosas son diversas*, o bien: *No hay dos cosas que sean iguales entre sí.*» (11: 270). El principio correspondiente fue enunciado por Leibniz como «principio de los indiscernibles».[1541] Ambos principios parecen decir lo mismo o, más bien, seguirse inmediatamente uno del otro (todo es igual a sí por ser distinto de otro, y todo es diverso entre sí por ser igual a sí) y desembocar en una tercera formulación: la proposición del *tercio excluso*: «*Algo es o bien A o bien no–A; no hay ningún tercero.*» (11: 285). Sólo que Hegel va a someter a una devastadora crítica estas supuestas «leyes universales del pensar» que, en realidad, son posiciones del entendimiento abstracto y separador.

La exposición crítica se despliega en tres etapas (o así lo ve la reflexión «exterior», pero acorde al método, que anticipa de este modo el resultado): «A. Identidad»; «B. Diferencia» (dividida a su vez en «diferencia absoluta», «diversidad» y «oposición»), y «C. Contradicción».[1542] Según lo apuntado, la identidad no es sino la *referencia–a–sí* de la

---

para que se dé de esta manera y no de otra. Por eso, las proposiciones generales que enunciaban esas determinaciones reflexivas eran consideradas como *per se notae*, evidentes de suyo y no susceptibles de prueba. Pero es claro que sí necesitan de prueba (o mejor, necesitan *probarse* a sí mismas): primero, porque cada una de ellas (el principio de identidad, el de contradicción o el de razón suficiente) afirma por su lado que es el *primer* principio, irreductible a otras proposiciones; y ya la idea de «primeros principios», en plural, resulta contradictoria; y en segundo lugar, porque esos principios presuponen al menos algo, a saber: el «ser» del cual se dicen; de modo que al principio habría ya «dos cosas»: el ser (esto, aquello o lo de más allá) y *además* el hecho de que ese ser es idéntico a sí, distinto de otros y dotado de una «razón» para ser que le sería propia e intransferible. De ahí procede la milenaria creencia en dos «regiones: la del ser o «existencia» y la del pensar o «esencia», cuya «correspondencia» ofrecería por vez primera la verdad».

[1539] Si no fuera por la falta de concordancia en el género (inexistente en este caso en alemán: *Reflectirtseyn*), podría jugarse muy bien en castellano con la ambivalencia de la expresión: la esencia es «ser *reflejada*» (entendiendo aquí «ser» en sentido verbal, para formar la voz pasiva: la esencia consiste en «estar reflejada» en su propio interior, siendo cada reflejo o determinación suya la entera reflexión: cada esencialidad «dice» la entera esencia, pero de una manera distinta –determinada– en cada caso); al mismo tiempo, la esencia es «*ser* reflejado», es decir: es el ser (tomado aquí como sustantivo), pero como reflejado en la esencia, que no es sino la negatividad de sus determinaciones.

[1540] Orig.: *Bestimmungslosigkeit*. Es preciso distinguir esta «carencia de determinación» de la «indeterminidad» (*Unbestimmtheit*) del ser inicial. En el primer caso, el de la identidad, se trata de un «estar libre o desembarazado» (*–los*) de toda determinación, precisamente porque ella, la identidad, *es la determinación primera*: ella es la que determina, sin estar a su vez en absoluto determinada. En el segundo, el del ser, se trata de un «rechazo» o «retracción» (*Un–*) a estar en general determinado. Por eso, en la esfera del ser *parecía como* si las determinidades o distinciones procedieran «de fuera», sin afectar al ser o sustrato, supuestamente inmóvil y siempre igual a sí.

[1541] Cf. en la polémica Leibniz–Clarke la Cuarta respuesta de Leibniz: «Il n'y a point *deux Individus indiscernables*.» (*Philos. Schriften*, ed. Gerhardt; 7, 372). Cf. también los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Ph.Schr.* 5, 214).

[1542] Por mor de la brevedad, seguiremos aquí la exposición de *Enz.* §§ 113–120; *W.* 8, 234–247, por no presentar en este caso significativas diferencias con la más amplia exposición de *WdL* y permitir, en cambio, una presentación más clara de la dialéctica de estos «primeros principios».

esencia, en cuanto reflexión dentro de sí, y puesta por ende como algo *inmediato* (ocupa en efecto el lugar de la inmediatez del ser). De este modo, aparece «como un *ser de la reflexión*, un ser en el que aparece un otro y que aparece en un otro.» (*Enz*. § 114). Pero entonces, tal identidad es puramente abstracta y *formal*, fijada por el entendimiento, como si cada ser repeliera de sí toda diferencia y se regalara sólo consigo mismo. Sólo que no es el ser lo que repele las diferencias (al contrario: él no es sino transición a lo otro de sí), sino la esencia. Así, toda diversidad queda como «empaquetada» en una sola cualidad que, por serlo, *no es nada*: la pura identidad analítica, expresada en una mísera tautología. En la identidad es vista la mediación de la esencia *como* inmediatez: pero esta coincidencia es abstracta y cae en un «tercero» (en el sujeto que compara y establece afinidades más o menos arbitrarias), de modo que oscila tanto de un lado como del otro, sin encontrar equilibrio alguno. Y si en vez de tomar «todo» como una universalidad distributiva (cada cosa es idéntica a sí) lo consideramos como universalidad colectiva (un «todo» en general, hecha abstracción de las diferencias), no parece que hayamos adelantado mucho. ¿Quién negaría, por caso, que: «*lo Absoluto es lo idéntico consigo mismo*»? (*Enz*. § 115, A.). Pero, ¿quién pensaría que con esta vaciedad se ha dicho algo significativo? Si con ello queremos decir que han sido apartadas todas las diferencias y distinciones, entonces la proposición se contradice, ya que entonces, además de lo Absoluto, existiría *aparte* todo lo demás (lo diferente), de modo que tan augusto Absoluto no sería tal.[1543]

Si lo que se quiere decir con el principio de identidad es que: «Todo x es igual a sí mismo», entonces la proposición es contradictoria. En efecto: la determinación «x» es distinta a la determinación «igual a sí mismo» (como si dijéramos: el referente es distinto al significado). En realidad, según nos señaló antes Hegel, aquí hay un ser («x») en el que aparece un otro («ser igual a sí») y que aparece en un otro (sólo sabemos algo de «x» cuando aparece como un «caso» de la *seipseigualdad*). Y si, para evitar la contradicción, decimos: «A = A», entonces no estamos diciendo absolutamente nada (eso es hablar por hablar), a menos que reflexionemos en que la posición del primer «A» es *distinta* a la del segundo, y sin embago ambos coinciden, pero no en el primero ni en el segundo, sino en el signo «=», con lo que tenemos una *contradictio in adjecto*: no es verdad que A sea sin más A: sólo lo es si deja de ser lo primero para volcarse en lo segundo, y viceversa, de modo que no está en un sitio ni en otro, sino en un «tercero»: la igualdad. Pero entonces, si argüimos que no es A lo que es igual a sí, sino que sólo la igualdad es igual a sí, caemos ora en una nueva contradicción, ora en la misma tautología. La igualdad no es igual a nada, pues se limita a poner en referencia dos cosas separadas (y, al menos por ello, distintas). A menos que digamos que la igualdad es igual a la igualdad (algo que significa exactamente tanto como: «A = A»). ¿Dónde está el error? De algo concreto se extraen todas sus determinaciones, menos una, y luego se hace coincidir arbitrariamente eso concreto (del cual no queda sino la «cáscara» del nombre: «x») con esa determinación aislada. Para el caso, lo que el principio enuncia es: «x es», o bien: «todo es ser», con lo cual parecemos haber vuelto al comienzo del ser (y en efecto, el ser era *seipseigualdad*). ¿Para qué ha valido entonces todo este retorno? Obviamente,

---

Es como si, para «limpiar» a Dios de toda mácula, decimos que sólo Él es idéntico a sí mismo, mientras que el mundo (o sea: lo que no es Él) es un cúmulo de diferencias. Pero entonces, ni ese «Dios» sería Dios (sino una vacua abstracción por rechazo: *noli me tangere*), ni el «mundo» mundo (¿con qué derecho hablaríamos de él entonces en singular? ¿qué tendrían que ver unas cosas del mundo con otras?). Además, «Dios» no sería entonces sólo identidad consigo, sino también *diferencia de lo demás*. Y el mundo (y las cosas del mundo) están idénticas al menos en un triple respecto: en ser todas ellas absolutamente diferentes entre sí, diferentes del mundo, y diferentes de Dios.

para desenmascarar la abstracción del ser como identidad y ponerlo, a las claras, como contradicción.

Ahora bien, hay que advertir de nuevo, y siempre, que sin la posición de esa identidad formal, abstracta, nunca habríamos llegado a concebir la verdadera identidad, a saber: la *unidad de las diferencias, en las diferencias*, siendo éstas interiores, inmanentes a esa unidad. Por ejemplo: el famoso «Yo pienso» kantiano es una *autoposición analítica* no a pesar de sus diferencias (a saber: yo pienso *tal* y *cual* cosa que, en ese sentido, es diferente del «yo» que la piensa) sino *en* ellas: es idéntico a sí en su *di–ferir* de sí y en su recogerse a sí en cada una de sus manifiestaciones: sólo así se aparece a sí mismo como «Yo». Lo que en la esfera del ser era considerado como «negación» y parecía venirle a «algo» desde fuera, queda ahora *reflexivamente* desvelado como «diferencia». Y el «algo» mismo, así *determinado*, es ahora *puesto* como «identidad» de sí con su *parecer*.[1544]

La reflexión, alertada ahora por este «revolcón» (si se permite la expresión, bien exacta aquí), pasa ahora al otro extremo: el del *ser–puesto*, y ve a la esencia, no como «referencia negativa a sí» (o sea: que niega en sí toda diferencia), sino como: «negatividad que se refiere a sí y, con ello, como un repelerse de sí misma»: como *diferencia* (Enz. § 116). Adviértase por demás que estamos «repitiendo» reflexivamente la dialéctica de «algo» y «otro», del «ser en sí» y del «ser otro de sí». Al pronto, el entendimiento interpreta así la diferencia: ser idéntico consigo significa ser diferente de todo lo demás, o sea: todas las cosas son *diversas* entre sí; la referencia a lo otro le es *exterior*, indiferente a uno. Así que esa diferencia habrá de estar en un «tercero»: en el *término de comparación* (antes, análogamente, la igualdad descansaba en el signo de igualdad). Si los términos entre sí referidos son vistos como idénticos, hablamos entonces de *igualdad*; si no idénticos, de *desigualdad*. Pero, para poder obrar así es necesario que el término de comparación no sea ni igual ni desigual a sí mismo (cosa en la que no había parado mientes el entendimiento, y que ahora lo deja atónito). Pues si estimamos –de acuerdo al supuesto– entonces que ese *tertium quid* no tiene a su vez nada que ver con lo por él comparado, es obvio que estamos cometiendo una *petitio principii*, que nos lleva a una suerte de «infinito malo» de la reflexión.[1545] Y si en cambio, para evitar esta interminable deriva, decimos que nada es idéntico a otra cosa (o sea: que no es posible comparación alguna), sino sólo a sí mismo (tal parece ser el sentido del principio leibniziano de los indiscernibles)[1546], entonces la proposición de la diferencia cae en contradicción: nada hay que sea diverso de otra cosa, porque todo es incomparable con todo. Sólo que entonces no hay tal «todo» o, al menos, en una cosa sería todo comparable con todo (y más: idéntico e igual), a saber: en ser *respectivamente* incomparable. Basta con atender a

---

[1544] Como decimos en buen castellano; no «tengo un parecer», como si yo fuera algo aparte de él, sino: «soy *del* parecer de que... etc.». Soy yo quien aparece, íntegramente, en ese mi *parecer*.

[1545] Ese mal progreso fue ya descubierto por Platón en su *Parménides*, y explicado detalladamente por Aristóteles mediante el argumento llamado «del tercer hombre». Para decir con verdad, p.e.: «Cayo es un hombre», habría que probar primero que al menos una de las determinaciones propias de «Cayo» es la misma que la expresada por «hombre». Entonces, esa «mismidad» de coincidencia no podría ser ni «Cayo» ni «hombre» sin más, sino un tercero (p.e.: la «humanidad»). Pero luego habría que probar que la referencia «Cayo –> humanidad» es la misma que la referencia «hombre –> humanidad», para lo cual haría falta un nuevo *tertium quid* en el que coincidieran las dos referencias, y así al infinio. El error estriba en tomar los nombres «Cayo» y «hombre» como signos de «cosas» perfectamente determinadas dentro de sí y aisladas entre sí. Cuando ese presupuesto se saca *reflexivamente* a la luz, bien se ve que todo el esfuerzo por aproximar tan «egoístas» entidades es inútil. Sólo que esas entidades son vacuas abstracciones de la única relación concreta, a saber: que Cayo prueba que es un hombre por sus acciones, y que ser hombre es –entre otras cosas– eso que hace Cayo, sin que existan «Cayo» u «hombre» aparte de esa mutua referencialidad o respectividad.

[1546] Cf. *Monadología*, § 9.

esta *reflexión* para caer en la cuenta de que la verdadera diversidad le pertenece al «algo» mismo: ella es –como decimos en castellano– *su distinción*. Un hombre «distinguido» es aquél que pone todo su ser en ser distinto de los demás. Pero entonces, los demás se ven obligados a hacer lo propio y a hacerlo propio, o sea: a apropiarse de ese «ser–distinto» y a hacerlo a su vez distinto, de manera que la posición del uno *es* la negación del otro *en* el primero, y viceversa. Ahora, la comparación ya no es exterior, sino que pertenece a cada uno que, de este modo –por negación de la negación– no es sólo distinto del otro, sino *distinto de sí*. El verdadero principio de diversidad dice, pues: *«que todo es diverso»* (Enz. § 117, A.). O sea: cada uno es diverso de sí, y la totalidad es la diversidad. O esencialmente hablando: *negatividad* de la respectividad a sí. La diferencia está ahora *en ella misma*, y no en un lado o en el otro: es una diferencia *determinada*.

Cada lado o respecto de la reflexión toma ahora sobre sí esa diferencia de la esencia (ese diferir que es la esencia). Cuando la aplica a «sí mismo» (viéndose pues como «ser reflejado en sí»), esa diferencia lo transforma en algo «positivo» («repetición» reflexiva del «ser para sí»). Cuando la aplica a lo «otro de sí» (viéndose pues como «ser puesto»), queda transformado por la diferencia esencial en algo «negativo» («repetición» reflexiva del «ser para otro»). Y aquí también el olvidadizo entendimiento comienza por poner ambos términos (la reflexión y el reflejo) como si nada tuvieran que ver entre sí: lo positivo es positivo, y nada más; y lo negativo, negativo. Pero enseguida se echa de ver (basta con «recordar» el curso seguido y con «reflexionar» en él) que lo diferente (a saber: lo positivo que *no es* negativo, y viceversa) «no tiene frente a sí a un *otro en general*, sino a *su* otro... cada uno es así *su* otro del otro.» (Enz. § 119). O sea, los términos no están simplemente opuestos (contrarios entre sí; para ello, deberían tener un fundamento común pero distinto a ambos), sino que están *contrapuestos* (*entgegengesetzt*): puestos por así decir a la contra. Cada uno es, no sólo él y *su* otro, sino el otro de su otro en él: lo positivo tiene a lo negativo dentro de sí, y viceversa. Cada uno es idéntico en *su* diferencia (piénsese por ejemplo en la diferencia sexual). Si ahora se expresa este principio de contraposición en su forma habitual: «*De dos predicados contrapuestos le conviene a algo solamente uno*, y *no hay ningún tercero*» (Enz. § 119, A.), una sencilla reflexión (pero ya no externa, sino *determinante*) deja ver enseguida que, contra lo que parecía, el principio de «tercio excluso» contradice expresamente al principio de identidad (o a su expresión negativa, como principio de no contradicción). Éste decía (en su formulación más abstracta): «A = A»; y ahora se afirma que: «$(A \neq A) \wedge (A = +A \vee -A)$». De modo que el principio del tercio excluso (algo perfectamente correcto, si con ello se entiende que haya un *tertium quid exterior* a la reflexión) es el verdadero *principio de contradicción*, o sea: la expresión cabal de la contradicción en que necesariamente cae el entendimiento cuando quiere evitar una contradicción que estaba ya implícita desde la primera formulación de «algo» como «algo», y *nada más* (como cuando se dice: «al pan, pan y al vino, vino»), y que había salido a la luz al yuxtaponer dos principios que presumían de ser, cada uno, el «primero»: el principio de identidad y el principio de diversidad.[1547] Así que la proposición de tercio excluso *dice la contradicción*: dice «que no hay

[1547] Es más: las dos formulaciones del principio de identidad se contradicen entre sí. Una dice: «A = A». La otra (como no–contradicción): «A = –(–A)». Pero si «(–A)» significa: «absolutamente diferente de A» (según exige la ley de identidad), entonces «A = –(–A)» no sólo es distinta a «A = A», sino que es su contradictoria. Si ella es verdadera, entonces la primera (la ley de identidad) es falsa. Y a la inversa. En efecto, la negación de la negación de «A» viene puesta aquí de una manera abstracta, *indefinida*, que habría de ser expresada justamente por un juicio negativo infinito: «–(A es –A)», a su vez expuesto por otro infinito positivo: «A es –(–A)», donde la cópula venía disimulada por el signo cuantitativo de la igualdad. Y la negación abstracta de una negación abstracta no es en absoluto una afirmación restablecida, sino el inicio de una deriva infinita

un tercero que sea indiferente frente a la oposición (+A∨–A; F.D.). Pero de hecho *hay* en esta misma proposición el tercero, que es indiferente frente a la oposición, a saber: el mismo A (| A | ; F.D.), que está allí presente. Este A no es ni +A ni –A, y precisamente así es tanto +A como –A... El tercero que debiera ser excluido es pues el algo mismo.» (*WdL* 11: 286). Sólo que ese «tercero» no es naturalmente tal, sino lo «mismo», puesto de manera abstracta y unilateral ora como positivo, ora como negativo, mientras que la *esencia* de ambos es la unidad de su mutua contraposición.[1548] Tal unidad (| A |) es vista ahora como el *fundamento*, en el que identidad y diversidad, positivo y negativo, entrecruzan sus destinos y remisiones. Un fundamento que, *visto* desde cada uno de los extremos de la reflexión, es *en sí mismo contradictorio* (es contradictorio, en efecto, que lo queramos ver como una identidad, sin diferencias, o como una diferenciación que de nada difiere).

No es pues Hegel quien se «salta» el «sacrosanto» principio de no contradicción, para luego establecer *ad libitum* todas las ocurrencias que salgan de su enfebrecida cabeza, sino la formulación *proposicional* de ese mismo principio la que es contradictoria, a la luz de las exigencias puestas por el propio entendimiento.[1549] Es éste el que se contradice, precisamente al intentar evitar a todo trance la contradicción. Pero no se contradice porque, digamos, se piense «mal» o se esté equivocado, sino porque la noción de una «cosa en sí» como base o sustrato indiferente de identidad o diversidad es *de suyo* contradictoria (sería como quedarnos con | A | , olvidando que ella lo es ssi: | A | = +A∧–A)[1550]. Hegel no dice que «todo» sea contradictorio (y menos que el Todo sea contradictorio)[1551], sino que: «*Todas las cosas son en sí mismas (an sich selbst) contradictorias*»; y añade: «frente a las otras (frente a los otros principios, F.D.), esta proposición expre-

---

de negaciones. Decir de Dios que Él es el «no–no–Dios», lejos de restablecer el vacuo: «Dios es Dios» (que al menos se obstinaba en no separarse de «Dios»), aleja cada vez más a Dios de lo que El pueda ser. No es lo mismo decir: «Dios *no es* no–Dios» (o, por caso: «Dios no es el mundo», i.e.: no es eso que consiste en «no–ser Dios = ser mundo»: y en eso estriba *propiamente* la finitud y *distinción* del mundo), que decir: «Dios es el no–(no–Dios)» (o sea: Él es el no–mundo: algo pues *extramundano*; con lo cual al mundo le es indiferente que Dios sea o no sea, y que sea o deje de ser lo que sea, sin que ni Dios sepa entonces si Él es, y qué es Él).

[1548] Si entendí correctamente una exposición oral de Emmanuele Severino en Nápoles, éste se empeñaba en defender que no existe, p.e., la «lámpara», sino la «lámpara–encendida» o la «lámpara–apagada», y que ambos eran «objetos eternos», sin posibilidad de salto o transición de uno a otro. Pero a la luz (valga la redundancia) de lo expresado por Hegel, claro está que existe la «lámpara». Sólo que ésta no es «lámpara» sin más (ello sería una vacua abstracción, al amparo de la sustantivación propia del lenguaje), sino: «lámpara–encendida—o sea—no–apagada y a la vez lámpara–apagada—o sea—no–encendida». El encendido explica a la vez el aparecer de la lámpara como algo positivo, y la entera reflexión de la lámpara como referencia negativa a sí (una lámpara apagada, sea por estar rota, desenchufada o simplemente no encendida, no es una verdadera lámpara). Pero el apagado explica también a la vez el aparecer de la lámpara como algo negativo, y la entera reflexión de la lámpara como negatividad de la referencia a sí (una lámpara encendida que en ningún caso pudiera ser apagada no sería una verdadera lámpara, ni diríamos de ella que está «encendida», como no lo decimos del sol –a pesar de que la ciencia nos avisa que algún día lejano se apagará–). La lámpara es así su circuito y su cortocircuito: tomada de suyo, *an sich*, ella es la contradicción de sí misma.

[1549] Como señala agudamente W. Janke, *Historische Dialektik*. de Gruyter. Berlín 1977, p. 17: «La máxima hegeliana no está dirigida en absoluto contra la prohibición de contradicción, sino contra el abstracto principio de identidad y contra la propensión a pensar de un modo unilateral, e.d., tomar un lado por el todo, elevar algo relativo a absoluto y menospreciar la oposición a la que todo ser está abierto en su vivacidad y en su devenir.»

[1550] Tómense en todo caso estas fórmulas *cum grano salis*, ya que expresan matemática o lógicamente (pero como lógica formal o abstracta, del entendimiento) algo que quiere hacer ver la contradicción ínsita en todas esas operaciones.

[1551] «Todo», así abstractamente formulado (tal como se expresaba en el sujeto del principio de identidad) no da aún la talla para ser contradictorio; todavía no está suficientemente «crecido» para hacer ver la contradictoriedad. En cambio, el Todo (*das Ganze*) está por encima de lo contradictorio y se «nutre» infinitamente de esas contradicciones finitas.

sa mejor la verdad y las esencia de las cosas.» (*ibid.*). Ahora bien, que ella sea comparativamente una expresión mejor de la esencia no significa que diga sin más la esencia (y menos, la verdad) de las cosas. La contradicción ha de ser resuelta (y de hecho se resuelve en y como el fundamento); pero no por huir de ella, refugiándose en un progreso al infinito, o disolviendo todas las determinaciones en nada (adviértase que ahora estamos «repitiendo» en el nivel de la esencia el estadio de la *Aufhebung* del mal infinito y, por ende, del establecimiento del verdadero infinito a través de las contradicciones en que caía la «metafísica del cálculo» con el método de las *ultimas rationes*: el cociente diferencial), sino manteniendo firme la contradicción (un nivel muy alto del pensar, aunque no él más alto) y manteniéndose afincado en ella, medrando desde ella.[1552] Tal es el pensar verdaderamente *especulativo* (cf. 11: 287).

La unidad de la identidad y de lo diferente, en la cual se resuelve la contradicción resultante de pretender tomar dos principios como siendo cada uno de ellos el primero, es el *fundamento*. En esta esencialidad, la esencia está puesta como totalidad (cf. *Enz*. § 121). Pero, al pronto, al entendimiento le *parece* que el fundamento es de una posición neutral, de indiferencia, en la que tanto da decir que el fundamento es la unidad de la identidad y la diferencia como que él es la diferencia de la identidad y la diferencia (cf. *Enz*. § 121, Z.; *W*. 8, 248). En este nivel de abstracta universalidad, en el que se intercambian indiferentemente *explanandum* y *explanans*, se estanca al decir de Hegel la explicación científica: «lo esencial que ellas (las ciencias empíricas, F.D.) promueven y producen son *leyes*, *principios generales*, una *teoría*: los *pensamientos* de lo presente.» (*Enz*. § 7, A.). Aquí, por así decir, todo *ser* puesto se convierte en ser *puesto* (cf. *WdL* 11: 282). Y se aprecia muy bien el carácter de «recomposición» y «recogida» de la esencia dentro de sí a través de sus determinaciones de reflexión en esta definición general, que nosotros «localizamos» utilizando paréntesis: «*La esencia* (esto es: el ser, asumido) *se determina a sí misma* (mediante una reflexión determinante concretada como contradicción de identidad y diferencia) *como fundamento* (llegando así a ser esencia determinada y retornando de este modo, no al ser del comienzo, sino al *sentido* del ser).» (11: 291).

Adviértase que hemos abierto el examen del fundamento señalando que éste, esencial y reflexivamente tomado (y no de manera abstracta), es la unidad de la identidad y de lo *diferente* (¡no de la diferencia!). Una cosa es en efecto el real proceder de las ciencias y otra es lo que ellas mismas postulan como ley del pensar, a saber: el desequilibrio entre el fundamento y lo por él fundado, según se expresa en el celebérrimo *principium grande* leibniziano: *nihil esse sine ratione*[1553]. Este decisivo retorno de la negatividad y dife-

[1552] Hegel no admite al respecto escapatoria alguna. Cada determinación lógica, al igual que cada cosa concreta, es la unidad de momentos, no sólo diferentes entre sí, sino *diferenciados* y *diferenciantes* de sí, de manera que para ellos, de suyo considerados, no hay «salvación». Lo que queda es el circuito de «cortocircuitos»: la reflexión íntegra (incluso en un nivel mucho menos complejo: el del devenir, éste no era, de una parte, sólo nacer; y de otra, sólo perecer, sino el perecer–en–el–nacer y viceversa). Cada nivel recoge al anterior dentro de sí: pero lo acoge como lo que esencialmente es, como algo *roto* y contradictorio. La contradicción se resuelve siempre «hacia arriba», no en su propio estadio (de lo contrario no se trataría de contradicción, de tragedia, sino de una burguesa comedia de enredo, en la que al final todo vuelve a estar en su sitio): «Las cosas finitas, en su indiferente variedad multiforme, son por tanto en general esto: ser en sí mismas contradictorias, estar *rotas en sí* y *regresar a su fundamento*.» (*WdL* 11: 289). Y ya sabemos que «hundirse en el fundamento» significa perecer.

[1553] «Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hic nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu: nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identitas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.» (*Primae Veritates*, en *Opuscules et fragments inédits*, ed. L. Couturat. París 1900 –reed. Hildesheim 1966–, p. 519; la última frase muestra clara-

rencia a la identidad *esencial* de lo diferente *óntico* proporciona la base interpretativa del principio de razón suficiente por parte de Hegel: «"Todo tiene su *fundamento* suficiente", es decir: la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico ni como diverso, ni tampoco como meramente positivo o como meramente negativo, sino el hecho de que algo tiene su ser en otro que, como su *idéntico–consigo*, es su esencia.» (*Enz.* § 121, A.; últ. subr. mío). Aquí se halla, por así decir, el núcleo duro del *idealismo* hegeliano: la autonegación de lo finito en su propia diferencialiad constituye la verdadera identidad, primero –en un nivel todavía formal–, de la esencia como *principium essendi* (el genuino «principio del ser»); después, en la cúspide del universal concreto como Idea, del Absoluto como *principium veritatis* (algo desde luego mucho más alto que el mero *principium cognoscendi* de la gnoseología, y que engloba articuladamente dentro de sí al *principium essendi* –la esencia como fundamento– y al *principium fiendi* –la realidad efectiva como causalidad–). En la 3ª Observación al punto C. («La contradicción») del 2° cap. sobre las determinaciones de reflexión (que hemos estado considerando hasta ahora), y como transición al 3er. cap., dedicado al fundamento, señala Hegel como de pasada, al hilo de una crítica a la prueba de la existencia de Dios *a contingentia mundi*[1554], algo que podría ser considerado un apretado resumen de toda su doctrina, su solución del espinoso problema fundamental de la metafísica (condensado en la famosa pregunta leibniziana: ¿por qué hay *algo* más bien que *nada*?, que es justamente el corolario del principio de razón suficiente): «En la inferencia habitual –dice Hegel–[1555] aparece el *ser* de lo finito como fundamento de lo absoluto; porque lo finito *es*, por eso lo absoluto es. La verdad es, empero: porque lo finito, la oposición en sí (*an sich*) misma contradictoria, *no es*, por eso lo absoluto es. En el primer sentido, la conclusión suena así: El *ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; en el último sentido (el hegeliano, F.D.), empero, así: *El no ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto.» (*WdL* 11: 290).[1556]

La dialéctica del fundamento constituirá la explicitación lógica de esa conclusión «ontoteológica» (si queremos decirlo con el conocido término heideggeriano). Tal como

---

mente el empeño de Leibniz por privilegiar la identidad frente a la diferencia, como hará también Hegel). Cf. también *Princ. de la Nature et de la Grace* § 7, y M. Heidegger, *La proposición del fundamento*. Serbal. Barcelona 1991. El *locus classicus* se halla en Aristóteles Δ 1, 1013a17, en donde se distinguen tres sentidos de *αρχη* que, manifiestamente, irá siguiendo Hegel en su argumentación: 1) *principium essendi*: fundamento o esencia del «ser» de algo, 2) *principium fiendi*: la causa del engendramiento de algo, y 3) *principium cognoscendi*: la «razón» por la que algo es puesto en su verdad.

1554 Se trata, con mayor precisión, del argumento *cosmológico*, que conocemos ya por Kant, y que pretende inferir el *ens necessarium* a partir de lo contingente (en un nivel esencial, inferencia de la identidad a partir de lo diferente). Hegel arguye que tal argumento presenta una falaz inversión (*υστερον προτερον*) del fundamento y lo fundamentado: se toma como fundamento de la prueba al ser contingente, dejándolo tal como está (cuando precisamente lo finito y contingente es lo contradictorio en sí, disolviéndose en cuanto tal con la resolución de la contradicción), y de allí se deduce un ser necesario, al que se deja también intocado, como si su necesidad tuviera que ver sólo con él y fuera una propiedad inherente, *ad intra*, sin referencia alguna a lo contingente (o sea, a su Creación). Pero el sentido verdadero de la prueba –oculto tras lo defectuoso de su presentación lógica– estriba en que es lo contingente lo que, de suyo, regresa a su fundamento y en él queda superado y asumido, de manera que «nuestra» elevación (*Erhebung*) a Dios con y a través de la prueba representa, para las cosas, su propia asunción o *Aufhebung*.

1555 Se entiende: la inferencia de un ser necesario a partir de lo contingente.

1556 Naturalmente, Hegel se acomoda aquí a la terminología metafísica habitual, propia de la lógica del ser, lo cual presta especial dramatismo a la conclusión. Y en efecto, en el nivel esencial, el Ser Supremo –*Hochstes Wesen*– se muestra como un Moloch que no necesita siquiera devorar a sus criaturas, ya que éstas se sacrifican *por fuerza* (aunque no de grado) por mor de eso que, en ellas, es lo «idéntico a sí» y que vive del intrínseco «suicidio» preestablecido (¡una «armonía» bien cruel!) de todo lo finito.– De acuerdo en cambio con los términos «técnicos» de la lógica de la esencia, la conclusión tendría que haberse expresado más bien así: «El ser de lo finito (esto es: de lo aparente, diferente, *μη ον*) es la esencia (*οντως ον*) de lo absoluto».

el entendimiento o la reflexión ponente lo toma, el fundamento aparece al pronto como *absoluto*, o sea como mediación de la esencia consigo misma en su última esencialidad o determinación de reflexión; por esta su localización, la reflexión deja de ser abstracta, esto es: deja de aparecer en un otro que al punto se disuelve como pura apariencia, sin prestar resistencia alguna (cf. 11: 292). Ahora, la esencia está enfrentada a ella misma, pero como esencialidad completa (el fundamento, en el que se resuelve la contraposición de lo positivo y lo negativo). De manera que por un lado tenemos a la entera esencia, autodeterminada como *indeterminada*[1557], y por otro el ser asumido, pero «vaciado» por así decir de toda determinidad ajena a la esencia: un ser *fundado* absolutamente en otro (no en otro en general, sino en *su* otro: en su propia esencia). Lo primero es pues el fundamento, pero vuelto a la esencia: lo *no–puesto* (pues el fundamento no tiene a su vez fundamento, sino que se instala en su propio «fondo»). En la segunda posición ella misma, la esencia[1558]: «es lo fundamentado, lo inmediato que, empero, no es en y para sí: el ser puesto como ser puesto.» (11: 294). Ahora bien, esta neta distinción entre «fundamento» y «consecuencia» (recuérdese la segunda categoría kantiana *–no esquematizada–* de relación) queda al punto matizada: esa mediación de la esencia consigo misma implica en efecto la «repetición» –invertida– de la dialéctica de la *reflexión ponente y presuponente*. El fundamento, en sí mismo esencia indeterminada, se convierte en *presupuesto* de todo lo por él fundado. En una palabra (bien castellana): toca fondo y se hace *fondo*, sustrato indiferenciado. Y lo fundamentado, por otra parte, no tiene más «entidad» que la conferida por el fundamento, de modo que sus determinaciones son pura *forma*. Tal es la primera oposición, interna al fundamento absoluto: la oposición entre *forma* y *esencia*.[1559]

Ahora bien, sólo en la consideración abstracta de la reflexión ponente está la forma puesta, *determinada*, por su presupuesto (la esencia como sustrato), de la misma manera que sólo abstractamente (esto es: primando el lado de la identidad y obviando la intrínseca diferencialidad) puede entenderse a la esencia como *indeterminada*. Si así fuera, no habría relación posible entre ambas posiciones, o tendría que ser puesta por un «tercero». En realidad (o mejor: en *la* realidad, según la reflexión externa), la forma no está determinada

---

[1557] Al igual que, en *Phä.*, la «figura» de la autoconciencia (brotada al final del cap. III, al que corresponde el nivel lógico en el que nos encontramos), constituía al mismo tiempo la disolución o *Aufhebung* de todas las configuraciones de la conciencia «gnoseológica» y, de consuno, la disolución de la oposición entre lo «conocido» y el «cognoscente», así también ahora la última determinación de reflexión o esencialidad es a la vez el retorno de la esencia a sí misma, ya no determinante de nada ajeno (presupuesto por ella), sino reflexivamente determinante de sí misma pero *en general*, sin alcanzar aún concreción, o sea: como fundamento absoluto.

[1558] Recuérdese siempre que las dos «posiciones» son posiciones de lo mismo (una mismidad absoluta que acabará por revelarse como Concepto e Idea), como lo mismo hay para el ser y para la esencia. Toda la esencia está *presupuesta* (y por ende: no puesta) como fundamento (y eso es en efecto el fundamento: por ahora, un presupuesto para el pensar; más adelante –como causa– un presupuesto del ser efectivo) y toda la esencia, sin resto, está *puesta* como lo fundamentado: ambas posiciones dicen y son *lo mismo*; pero *no da igual* tomar una por otra (al igual que no daba igual lo positivo que lo negativo). No hay confusión posible (o a las claras: no hay riesgo de *panteísmo* en Hegel), porque en cada una de ellas prima un respecto: el fundamento es la unidad *idéntica* de lo diferente, y lo fundamentado la unidad *diferenciada* de lo idéntico. El error en el proceder de las ciencias empíricas –según Hegel– consiste justamente en tomar *ad libitum* lo uno por lo otro (como si dijéramos: la experiencia confirma la teoría porque ésta no hace sino describir en general lo empírico, y la teoría se «verifica» en la experiencia porque establece *generalidades* que a la fuerza han de concordar con un «mundo» que es tomado en general). Por el contrario, el error de las interpretaciones vulgares de la metafísica (y *a fortiori*, de la gnosis y de tantas sectas religiosas fanáticas) consistiría en separar de tal modo el fundamento (digamos: Dios) de lo fundamentado (digamos: la Creación) que lo primero acaba por asfixiarse en su aséptica pureza de *ipsum esse* y lo segundo por dispersarse en una variopinta multiplicidad sin ton ni son: en una nadería, dejada de la mano de Dios.

[1559] De claro sabor schellingiano: recuérdense esas distinciones en los escritos del período de la *Identitätslehre*, y especialmente en el *Bruno* y en *Religion und Philosophie*.

(como si le hubiera sido dada desde «fuera»: por el buen Dios, digamos), sino que es *determinante*: ella se refiere a su propia identidad; es más: ella confiere identidad (de ahí el viejo adagio escolástico, tan caro a Kant: *forma dat esse rei*). Pero esa identidad es *su* otro: lo que «algo» es, *en el fondo*. Y a la inversa: la esencia no está sin más indeterminada, sino que, en cuanto reflexión a sí en su otro (en lo diferente de ella, y por ella fundado), es lo *determinable*. Justamente eso que la tradición llamaba la *materia*.[1560] Aquí no se da un desequilibrio entre posición y presuposición, sino un juego doble de presuposiciones (como corresponde a una reflexión *externa*)[1561]: al ponerse a sí misma, en vista de su identidad *esencial*, la forma presu*pone* a la materia (o sea: la pone de antemano). Y a la inversa, la materia *presu*pone a la forma (al disponerse, como lo determinable, a recibir la forma conveniente).[1562] Como se ve, en esta nueva oposición («forma y materia») se han cambiado las tornas: la materia (que «antes», como esencia enfrentada a la forma, era lo simple activo: indeterminada posición de determinidades, al igual que las plantas brotan de la negra tierra) es lo *determinado* por la forma, pero indeterminado como algo indiferente a ella, como algo *pasivo*. Y la forma («antes» enfrentada a la esencia como *ser–puesto*, determinado) es lo *activo*, la *determinación* de la materia.

Se «repite» aquí pues, a un nivel más complejo, la contraposición entre lo positivo y lo negativo: también la materia y la forma se contradicen, pues cada una es *esencialmente* lo contrario de lo que ella dice *ser*. La resolución de esta contradicción es el *contenido*: materia formada y forma materializada (cf. 11: 298). El fundamento adquiere así *consistencia*: la forma, enfrentada al contenido concreto, se convierte en lo general y «externo» (como si fuera una «materia hacia fuera», o sea: como una *figura*)[1563], mientras que el contenido es la forma anterior (la μορφη aristotélica) pero como interiorizada, «involucrada»: lo específico de «algo». La forma externa, a su vez, es la entera reflexión

---

[1560] Cf. Kant, *KrV* A 266/B 321: «*Materia y forma* – Estos dos conceptos están tan indisolublemente ligados a todo uso del entendimiento, que sirven de base a toda otra reflexión. El primero de ellos significa lo determinable sin más. El segundo significa su determinación (ambos en sentido trascendental, ya que se hace abstracción de cualquier diferencia propia de lo que se da y del modo según el cual viene determinado). En la antigüedad, los lógicos llamaban materia a lo general (el género, F.D.) y forma a la diferencia específica.» La última frase es capital para un recto entendimiento de la «materia» hegeliana, en el nivel de la esencia (ya veremos cómo, en el nivel del silogismo, éste presenta una materia: la *Matenatur*, y una forma). No hay que confundir pues aquí la «materia» lógica con la «materia» física, aunque esta última sea un caso concreto de la esencialidad lógica «materia». También hay «materia» espiritual: en general, la Naturaleza es la materia del Espíritu; o, en casos particulares, la sociedad es la materia del Estado, y éste la materia de la Comunidad religiosa.

[1561] A su vez responsable de que, en una reflexión *exterior* (como la llevada a cabo por Kant en la cita de la nota anterior), ambas determinaciones de reflexión aparezcan como separadas, «eternas» (cf. *WdL* 11: 297) y coincidentes como por casualidad en cada cosa, estando en cambio garantizada su unidad «trascendental» sólo en un tercero: el entendimiento.– Tal concepción lleva al malentendido –tan común– de las interpretaciones vulgares de Kant: por un lado está la materia, absolutamente «amorfa» (como una indefinida masa plástica), y por otro viene la forma (sea como intuición pura o como concepto), que troquela demiúrgicamente esa materia, haciendo fenómenos como churros, porras o demás crujientes figurillas: ¡el mundo, al alcance de todos los ingenieros «trascendentales»!

[1562] Ese doble juego de presuposiciones (con igual inversión del énfasis) es lo que estaba a la base de la difícil distinción kantiana (que Kant propone por lo demás como algo evidente, sin más aclaración) entre la *intuición* formal del espacio y el tiempo (una «materia» general, inmediata –«magnitud infinita dada»–, sobre la cual cabe construir conceptos) y la *forma* de la intuición (como si dijéramos: todo lo empírico está ya *preformado*, prefigurado espacio–temporalmente, «antes» de ser sintetizado por la imaginación y reconocido como objeto por el concepto). Así, el espacio y el tiempo son «materia» «hacia arriba», como lo determinable por el concepto, y «forma» «hacia abajo», como lo determinante de lo empírico. O sea, presu*ponen* la identidad de la conciencia (*mutatis mutandis*: del fundamento o «razón») y *presu*ponen la multiplicidad empírica (*mutatis mutandis*: del fondo o «sustrato»).

[1563] Recuérdese el *esquema* kantiano y la *Beschaffenheit* o «hechura» de la lógica del ser («Esquema» viene de σχημα: «figura», exteriorización o disposición de la forma o μορφη).

del fundamento a sí, como *determinante*. Y el contenido interno es por su parte la entera *reflexión* determinante del fundamento. Ambos, forma y contenido, se copertenecen indisolublemente, como un mismo «límite» (con dos bordes: externo e interno) en el que el fundamento deja de ser tomado en general (o sea: como fundamento *absoluto*)[1564] y se convierte dialécticamente en fundamento *determinado*.

El fundamento determinado[1565] es, por vez primera, aquello que habitualmente es llamado «fundamento» o «razón». Visto del lado de la forma, el contenido presenta una determinidad simple, inmediata: el *basamento* (*Grundlage*) en favor de la forma (como si dijéramos: los cimientos o base sólida, pero indiferenciada, lista para sostener la articulación, la mediación formal). De lado del contenido, la forma es lo puesto en cuanto fundamentado (piénsese en el plano de un edificio, en referencia al solar sobre el que se levantará). Es obvio que se trata aquí de dos abstracciones, *negativamente idénticas*. El fundamento determinado es en cambio la *concreción* de esa doble contradicción por inversión de funciones (digamos: el edificio mismo). Tomado sin embargo todavía desde uno de los respectos (la identidad presupuesta o la reflexión puesta), tal fundamento lo es sólo de un modo *formal*, pueto que se hace justamente abstracción del contenido –al respecto, indiferente–, determinándolo ora como fundamento, ora como lo fundamentado, y viendo a lo primero como una «razón suficiente» (cf. 11:303) de lo segundo: un proceder vacuo, ya que lo eliminado de este modo es justamente lo que debía ser explicado: *este* contenido. En tal sentido, preguntar por la «razón» de algo es como querer verlo a través de un espato de Islandia: olvidando que se trata de una y la misma determinación, o sea, de un contenido que ha de ser mantenido como conjunción de los respectos contrapuestos, se desdobla a aquél sea bajo la *forma* de fundamento (el *explanandum*), sea bajo la *forma* de lo fundamentado (el *explanans*). En el *fondo*, bien se ve que aquí nada se explica, ni nada queda explicado.[1566]

[1564] En el sentido justamente de «fundamento» considerado en absoluto, en general.

[1565] La expresión resulta extraña en castellano porque nos vemos forzados a mantener un mismo término para lo que en castellano se dice al menos de tres maneras: «fundamento», «fondo» y «razón». Leamos aquí en cambio tras el término común la noción de «razón determinada»; como cuando en la portería del edificio en el que se vende o alquila una vivienda se lee: «Razón, aquí». Eso es un ejemplo de «fundamento determinado».

[1566] Con el sarcasmo en él habitual, Hegel arremete contra este modo de proceder, típico según él de las ciencias empíricas (haciendo por lo demás cuidadosa omisión de la formalización matemática, que es lo que confiere a esas ciencias su apariencia de rigor y exactitud). En realidad, entre la *virtus dormitiva* de Molière y las entidades ficticias que pululan en las ciencias, la única diferencia sería que Molière sabe se trata de una ficción, y la ridiculiza (además de revestirla de bella forma literaria), mientras que las ciencias tomarían en serio lo que no es sino un vacío formalismo: una mísera tautología. Hegel sabe muy bien cuál es el punto débil, y concentra sus ataques en la noción de «fuerza». Así, cuando al astrónomo newtoniano se le pregunta por la «razón suficiente» de que un planeta se mueva en torno al sol, éste contesta que se debe a la *fuerza de atracción*. Pero la «fuerza» no es sino la referencia de un cuerpo a otro, en función de sus respectivas masas y distancias, de modo que uno queda negado (el cuerpo móvil, «engullido» por su trayectoria, que es a lo que se atiende afirmativamente) y el otro afirmado (el cuerpo inmóvil, «reducido» a un punto central, y por tanto negado como tal cuerpo), siendo indiferente además cuál de ellos sea tomado como lo primero o como lo segundo. Luego lo único que queda aquí es justamente la relación, mientras se hace caso omiso de aquello que debía ser explicado (a saber, los dos cuerpos en interacción). Y si, entonces, preguntamos por la relación misma (e.d., por la fuerza), se nos contesta que es «eso» que hace mover a la tierra, p.e., en torno al sol (eso sí: todo ello perfectamente cuantificado). Cf. *WdL* 11: 304. Es como el caso de aquel sargento que aleccionaba doctamente a la tropa diciendo que los proyectiles caen a tierra por la fuerza de gravedad, y que, al preguntarle qué pasaría si no existiese tal fuerza, contestó que entonces caerían por su *propio peso*. Entidades como átomos, moléculas, las «materias» imponderables de la electricidad y el magnetismo, etc.: todas ellas no son para Hegel sino generalizaciones de lo que se muestra en la experiencia, perfectamente «verificables» en ella porque lo empírico es a su vez considerado sólo en general, de modo que se «salta» tranquilamente de un lado (la teoría) al otro (la experiencia), considerando *ad libitum* cada respecto una vez como fundamento, otra como lo fundamenta-

Tras esta frustración (no sólo nuestra, sino de la propia esencia), a la reflexión del fundamento no le queda sino volverse al «contenido», que es ahora: «la *identidad* consigo mismo del *fundamento en lo fundamentado y de lo fundamentado en el fundamento.*» (11: 307). Sólo que la travesía por el fundamento formal no ha sido en vano (ninguna determinación lógica se da en vano; sólo es vana si pretende ser tomada como la verdad y, en suma, como algo absoluto). Pues el paso por esa doble reflexión de la forma ha hecho que el contenido mismo quede desdoblado (en un lado es lo determinado en vista de aquello que lo determina, y no un basamento general; en el otro, lo determinante, siempre que esté de acuerdo con la base determinada sobre la que incide)[1567]. De modo que esa identidad es puramente negativa (cada contenido queda como «clauso» en su vacío interior, tan indiferente al otro como reversible en el otro). En el *paso doble* de fundamento o «razón» (el contenido «teórico» o formal) a fundamentado (el contenido «empírico» o material), la única escapatoria que queda es considerar que «de hecho» *se da* esa unidad. Pero entonces, tal unidad está puesta en «un *uno* o *algo*, como nexo exterior de ambos.» (11: 308). El fundamento determinado pasa así a ser *real*; sólo que el vínculo es entonces *inesencial* con respecto a esos dos contenidos, siendo en última instancia arbitrario y convencional el «algo» tomado como enlace: un algo que sólo aparentemente les es exterior, pues procede de la desintegración de aquella identidad inmediata del fundamento y lo fundamentado: es la propia relación entre el fundamento y la consecuencia la que se ha hecho *exterior* a sí misma, y no el «algo» (que, con tanta ingenuidad como verdad, es llamado justamente «vínculo», o sea: relación). Resurge pues –en correspondencia con la doctrina de la medida en el nivel del ser– la exterioridad *cualitativa* a partir de la contradictoriedad interna al formalismo de la esencia. Y ésta se «despedaza» en múltiples «razones» particulares, cada una de las cuales afirma, con igual razón, que ella es la «razón».

Como señala Hegel, todo lo presente «puede tener en general fundamentos de distinta índole; cada una de sus determinaciones de contenido penetra, como idéntica consigo, al todo concreto, y permite por consiguiente que se la considere como esencial; en virtud de la contingencia en la manera de establecer el nexo, quedan abiertas puertas y ventanas[1568] a la infinita proliferación de *respectos* de distinta índole, e.d. de determinaciones que se hallan fuera de la Cosa misma. Por ello, que un fundamento tenga esta o aquella *consecuencia* es justamente algo contingente.» (11: 311). No se crea por esto, empero, que el fundamento real constituya un retroceso con respecto al formal.[1569] Al

---

do: «De hecho se encuentra uno en un corro de brujas, en el que determinaciones de la existencia y determinaciones de la reflexión, fundamento y fundamentado, fenómenos y fantasmas, en inseparable compañía, se entrelazan confusamente y gozan de rango igual entre sí.» (11: 306s).

[1567] Podemos interpretar este pasaje a la luz del «salto cualitativo», de la doctrina de la medida. Aunque las proporciones entre las partes de «algo» (p.e. de un edificio o de un animal) puedan ser ampliadas o disminuidas formal y cuantitativamente *ad libitum* (digamos, sobre el papel), *en realidad* se atienen –en lo que llamamos justamente la *escala*– a un criterio de medida que tiene límites precisos en función del contenido, el cual determina tanto a la forma como viene determinado por ésta, cosa bien sabida desde las investigaciones de Galileo sobre el «cálculo» o «resistencia» de materiales y que, en cambio, hacen como que ignoran escritores baratos de fantaciencia o directores de filmes de la «serie B», con sus hormigas de treinta metros, su «increíble hombre menguante» o sus «niños encogidos». Con términos actuales, diríamos que el verdadero «fundamento determinado» sería la *estructura*, y no la «razón suficiente» por un lado y la cosa «razonada» por otro.

[1568] La alusión es meridiana; se trata de una irónica inversión de las mónadas leibnizianas, que como es sabido no tienen ventanas a la calle (porque la «calle»: el mundo, es puro fenómeno). Pero ahora, todo es calle, y cada cosa en ella es a su vez toda la calle, con lo cual (no menos irónicamente) también esta inversión de Leibniz –el más grande adalid del «principio del fundamento (o de razón)»– es *en el fondo* leibniziana.

[1569] Ello equivaldría a decir que las ciencias son superiores al mundo porque son más exactas, permiten predicciones, evitan sobresaltos, etc. Esa es una mentalidad propia de compañía de seguros.

contrario: constituye un significativo avance hacia la existencia concreta de las cosas, una paulatina emergencia, desde el seno al pronto indiferenciado y amorfo de la esencia, del *ser*, pero cada vez más internamente articulado, más rico y diferenciado: en suma, mejor conocido por lo que él *es*. Sólo quien confunde el entendimiento con la razón puede lamentar el paso del fundamento formal al fundamento real. Las contingencias «rebotan» por así decir (recuérdese el *Gegenstoss* reflexivo) contra el *continuum* esencial y lo hacen complejo y diferenciado. Este «contragolpe» constituye la unidad del fundamento como contenido (que ha interiorizado su forma) y del fundamento como referencialidad (que ha exteriorizado su referencia, justamente como un *referente*). Tal unidad es el *fundamento completo*. Por un lado, representa el abandono –justamente por ser formal y abstracto– de la «razón suficiente». Por otro, en cambio, pone la determinación del contenido en algo inmediato; algo, sin embargo, que reniega al punto de su inmediatez, ya que su sentido se agota en estar referido a otra cosa (en ser, diríamos «saltando» a categorías del espíritu, puro *signo*). ¿Qué es lo que queda? Bien, queda de nuevo –como siempre– la referencia, la reflexión misma. Pero ésta ya no es formal (adviértase que, hasta el fundamento real, el eje de la reflexión era la forma: forma y esencia, forma y materia, forma y contenido, fundamento formal). La forma no ha desaparecido, pero se ha «condensado» por así decir en algo exterior a aquello que debía ser fundamentado. En una palabra, no es ya considerada como fundamento, sino como *condición* (*Bedingung*).

La condición de que «algo» tenga sentido y alcance consistencia no se encuentra desde luego en su aspecto («algo» externo), sino en el hecho de que esa condición tiene «razón», esto es: a que porta en su interior el fundamento de lo condicionado, que pasa a éste por intermedio de la condición. Ahora bien, si cada condición tiene su fundamento, pero no es tal, sino que resulta a su vez condicionada por otra condición más alta (recuérdense las antinomias kantianas), cayendo así en el mal infinito de la «referencia al fundamento» (*Grundbeziehung*), es necesario presuponer en esa serie regresiva una condición que coincida absolutamente con el fundamento; esto es, es necesario pensar lo Incondicionado (así: «El Absoluto es lo incondicionado», sería una nueva definición, más alta y compleja, del Absoluto). Y ya sabemos por Kant que eso Incondicionado no puede hallarse fuera de la serie, ni ser un punto inicial dentro de ella, ni tampoco coincidir con la serie entera. De ahí el conocido lamento romántico de Novalis: «Buscamos por todas partes lo Incondicionado (*das Unbedingte*) y no encontramos sino cosas (*Dinge*)». Pero podemos entender muy bien la solución hegeliana como restablecimiento de un «incondicionado de verdad» (*wahrhaft Unbedingtes*) en este nivel: la negación determinada de cada miembro de la serie (esto es, la referencia negativa del contenido de la condición a la forma de ésta; en términos matemáticos: el *cociente diferencial*) es lo que constituye lo Incondicionado, denominado por Hegel: *die Sache an sich selbst*, la Cosa en sí misma (11: 318).[1570] Ésta, la Cosa, es así la condición tanto de la serie relativa de condi-

[1570] La Cosa (*Sache*) no es todavía la cosa (*Ding*), sino su condición completa de posibilidad. Entendemos por «cosa» algo que es exterior al pensamiento y tiene consistencia de por sí. En una palabra: la cosa es algo que «existe» (adviértase la necesidad de distinguir entre «Existencia» o *Existenz* –a cuya emegencia nos aproximamos– y «estar ahí» o *Dasein*, determinación ya conocida de la lógica del ser. La cosa es pensada siempre como algo omnímodamente determinado, es decir: que reúne dentro de sí las condiciones completas para existir. Cuando hacemos abstracción de esas condiciones y nos quedamos con el mero ser, afectado de una determinidad al parecer externa, pensamos «algo» como «estando ahí»). En cambio, la Cosa es una constelación de sentido, el «asunto» o «tema» dentro del cual las «cosas» quedan ordenadas y dispuestas. Así, una universidad es una «cosa» englobada dentro de la «Cosa» académica (también hablamos de las «Cosas» de la vida, o preguntamos a alguien cómo le van las «Cosas»). En un respecto absoluto, es claro que no puede haber sino una Cosa (la situación global), indiferentemente tomada tanto del lado del pensar («la Cosa del pensar», según la

ciones como del fundamento. Y ahora se trata de desplegar esos dos respectos y de hacerlos coincidir dialécticamente. En cuanto fundamento, la Cosa repele o «expulsa» a las condiciones, que adquieren así la figura exterior de la *multiplicidad* (recuérdese la «multiplicidad» kantiana como uno de los supuestos –el del «fondo» de lo empírico– de su filosofía), mientras que ella atrae a esas condiciones, de las cuales es centro y sentido, permaneciendo por su parte *en sí* (*an sich*), justamente como «fundamento» de las mismas (en Kant, lo incondicionado «por arriba», por el lado de la unidad, era –recuérdese– la autoconciencia). Pero en cuanto condición, expele de sí al fundamento como algo puramente interior, abstracto. De manera que ambas referencias (de fundamento a condición y de ésta a aquél, como una *Grundbeziehung* contradictoria sobre la base de la Cosa incondicionada) quedan «depuestas» de sus supuestos derechos unilaterales: cada una es una «apariencia» (*Schein*) de la otra. Y en ello, en ser mutuamente apariencia, es en lo que ambas referencias coinciden (cf. 11: 319). La Cosa es la *relación* (todavía en apariencia indeterminada) de esa doble referencialidad invertida: no un «parecer» (*scheinen*) frente a algo interior y «esencial», sino un «brillar» o reverberar que sucede enteramente dentro de la Cosa: un *scheinen in sich* (*ibid.*). Ahora bien, la reflexión completa de «pareceres» es ya la Cosa misma (piénsese p.e. en el diálogo, formado por el cruce de pareceres). Pero entonces, la Cosa es *íntegramente* su parecer, o sea: su estar en sí (esto es: estar en presencia de todas las condiciones que la permiten ser) consiste en estar fuera de sí (de manera que su «parecer» no es ya una apariencia –como si fuera un «efluvio» de algo substante y oculto: la esencia–; su «parecer» es *su* aparición. Y su estar ahí no es ya un mero estar determinado, sino un activo hacer acto de presencia). Por ende: «*Cuando todas las condiciones de una Cosa están presentes*, ella entra entonces en la existencia.» (11: 321).

La existencia (*ex–sistentia*) es literalmente la exteriorización de la consistencia (o sea: de la interioridad misma) de la esencia, cuya dialéctica reflexiva ha llegado a lo absolutamente Incondicionado, entendido como fundamento que ha llegado a ser idéntico a su condición. De manera que el *esse essentiae*, la región de la verdad (o el «espacio lógico»), coincide extremosamente con la existencia. Ambos respectos de la Cosa tienen en común la falta absoluta de «razón»: tan «abismático» (*abgründlich*) es *lógicamente* lo Incondicionado (pues el fundamento –que era su propio fondo– queda «desfondado» en cada una de las condiciones necesarias para su efectividad) como *existencialmente* la «rosa» de Angelus Silesius, que crece sin por qué y no se cuida de si alguien la mira. Al contrario, en el nombre de la rosa y en la rosa que es el nombre de esa región se «acuerda»[1571] toda la «dispersa variedad multiforme» (11: 321) a la que llamamos *existencia*. Así, la esencia está ya a punto de pro–ducir, de dejar salir de sí a lo condicionado (*das Bedingte*) como «cosa» (*das Ding*). Por la dialéctica de su propio *parecer*, la esencia ha de «encarnarse»: tiene que *aparecer*.

VI.5.3.6.2.– «La esencia tiene que aparecer».

Toda la dialéctica anterior de la reflexión ha consistido en un camino «ascendente» de concreción, a partir de la pura negatividad de la referencia a sí de la esencia: el movimiento de nada a nada ha retornado de este modo a sí mismo. La extremosa

---

expresión cara a Heidegger) como del ser (como cuando hablamos de la «Cosa misma»). Es pues a la vez el «universo» (tomado abstractamente) y el «universo del discurso» o «espacio lógico». Adviértase por fin que la Cosa «es», pero todavía no «existe» (pues es lo Incondicionado *en general*, sin que se distingan en él de un lado sus determinaciones y del otro las «cosas» condicionadas).

[1571] En el doble sentido de «acordarse» y de «estar de acuerdo».

contraposición inicial (una esencia sólo interior, amorfa e incolora, frente a una apariencia sólo exterior, multiforme y chillona) se ha conjuntado ahora en una *inmediatez esencial simple* (*ibid.*). Simple, digamos, por recogida de todos los pliegues anteriores y, sólo así, «Cosa» idéntica consigo misma: «Esta inmediatez, mediada por fundamento y condición e idéntica a sí por el hecho de asumir la mediación, es la *existencia.*» (11: 322).

Y ahora, al invertirse reflexivamente los extremos (el fundamento y la condición) de la Cosa, ésta (es decir: la esencia que ha vuelto al ser –y que ha vuelto a ser–) se escinde en dos «entidades»[1572]: la «cosa en sí» (*Ding an sich*) y su «aparición» (*Erscheinung*). La primera *aparece*[1573] por entero en la segunda, y ésta no es sino la emergencia plena de la primera. En esa su reflexión determinante, la esencia *se da a conocer*. Por ello: «La esencia tiene que aparecer» (11: 323). Muchas telarañas mentales quedan así barridas súbitamente: los esencialismos y los fenomenismos o fenomenalismos de toda laya no son sino abstracciones irreflexivas de un único bucle de retroproyección. Ahora es posible el retorno: si el principio de la lógica del ser era que el ser es la esencia, el principio de la lógica de la reflexión (o sea: del parecer de la esencia dentro de ella) es que la esencia es ser, pero ser absolutamente mediado, esencial: el resurgimiento del ser, una vez atravesado el movimiento de la negatividad y asumido el hundimiento en la interioridad de lo carente de fundamento. Y por lo que hace a lo reflejado: las determinaciones formales, que aparecen una en otra como siendo cada una la apariencia de la otra, alcanzan así una consistencia *autónoma*, como podemos entender en buen español: el *parecer* del fundamento es la *aparición* de la condición; y al revés: sólo en el *aparecer* de las condiciones hace su *aparición* el fundamento. Toda posibilidad de engaño, ilusión o equívoco (confusión de la apariencia o *Schein* con la esencia) está así eliminada: pues la apariencia completada, llevada a efecto, es la aparición (*Erscheinung*), o sea: la apariencia asumida, al coincidir por entero «algo» con su «razón» y sus condiciones.

La dialéctica de la aparición seguirá tres pasos: 1) la existencia se concreta como «algo» *existente*, o sea: como *cosa* (*Ding*), en cuanto unidad de la esencia con *su* inmediatez (si queremos: de la esencia con su presencia). 2) La reflexión sobre el fundamento de la existencia suprime esa inmediatez, vista ahora efectivamente como el reflejo de

---

[1572] Notorias y consabidas hasta la saciedad (se trata de una pareja tan mentada como poco meditada por el filósofo crítico): la «cosa en sí» y el «fenómeno» (*Erscheinung*: recuérdese que nosotros verteremos «aparición», precisamente para disolver toda ilusión de que se trate de dos «cosas» distintas).

[1573] Es conveniente atenerse al orden gradual de exteriorización: 1º) «parecer» (algo propio de la primera sección de *WL*): una alienación tal de la esencia que ella no se reconoce en su propio pro–ducirse; 2º) «aparecer» –en cuyo estadio: la segunda sección de *WL*, nos encontramos ahora–: un volcarse en lo otro la entera reflexión en sí, de modo que ese otro es ahora el que *da* razón, remite a la cosa; por tanto, es una relación en la que uno de los lados queda oculto: la Cosa se ha «ido al fondo», haciendo que emerja la existencia: desde ésta (desde el «fenómeno», por usar los términos habituales) presuponemos la cosa subyacente. Queda así una referencia del fenómeno a la cosa, sin que todavía la cosa, articulada por esa referencia, salga de nuevo de sí hacia lo otro de sí; pero eso no sería ya «aparición», sino «manifestación» (exteriorización correspondiente a la tercera sección de *WL*). El uso cotidiano de los verbos muestra bien –también en español– ese proceso de complejificación a la vez de la exteriorización y del recuerdo–interiorización: 1) en frases de «parecer», el sujeto es impersonal y está elidido; se enlazan aquí un «yo» mentado oblicuamente (mediante un complemento indirecto) y una situación objetiva de la cual habrá que dar razón: «Me parece que así no podemos seguir», diría un cubano hace cuarenta años; 2) en frases de «aparecer», el sujeto está mentado como presente, pero el verbo mismo es intransitivo (es la cosa íntegra la que aparece); a lo más pueden señalarse circunstancias y puntualizaciones: «Y en éstas llegó (apareció) Fidel»; 3) por fin, adviértase que la transitividad del verbo «manifestar» («manifestar una opinión») compromete al sujeto que la expresa, de modo que, *ad limitem*, el verbo se hace *reflexivo*: «manifestar» (p.e., manifestar el pueblo su descontento en la Cuba prerrevolucionaria) es en verdad «manifestarse» (manifestarse el pueblo en armas). Ese «sí mismo» –la plenitud de la realidad efectiva– es lo que andaba buscándose en el laberinto de la lógica. Lo que al cabo de *WL* se manifiesta es el Concepto.

la cosa: la «aparición» o el «fenómeno», frente a la «verdad de la cosa» (a lo que ella es ensimismadamente o *an sich*); pero como el fenómeno no es sino la existencia reflejada en su ser–otro, y éste a su vez –la cosa– no es sino la reflexión en sí del fenómeno, este desequilibrio genera un incesante e interminable alternarse del fenómeno en la cosa y de ésa en aquél: es el «infinito malo», que toma una vez como esencial lo empírico y otra lo teórico (haciendo descansar alternativamente el uno en el otro), sin poder reducir jamás ambos extremos (el mundo tal como aparece y el mundo como es en sí) a un tercero. 3) Como en el caso de la contradicción de +A y –A, el tercero aquí no es otra cosa, sino... el *mundo* mismo, tomado absolutamente, o sea: como una *relación* (y ya no como referencia de una cosa a otra; sino como referencia biunívoca de referencias). El mundo como relación es la interpenetración de la reflexión en y hacia sí (propia de las esencialidades –lado interior–) y de la reflexión en el ser otro (propia de la aparición –lado exterior–). Y será justamente la dialéctica de la relación esencial entre lo «interno» y lo «externo», la que desemboque en la absoluta conjunción de las dos reflexiones: la «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*).[1574]

La existencia es la inversión inmediata del fundamento, por «vuelco» o vaciamiento de éste en sus condiciones. De modo que, al igual que hay un principio del fundamento, que afirma que todo lo ente tiene una razón de ser (o en términos hegelianos: que es un «ser–puesto», un ser asumido en la esencia), ahora sería necesario formular un principio paralelo (obviamente, impensable para la lógica habitual): «*Todo lo que es existe*» (11: 324), entendiendo por tal que no tiene ningún fundamento ni razón de ser: que es incondicionado.[1575] Y eso es lo que en el fondo venía a decir el criticismo, cuando defendía la incognoscibilidad de la «cosa en sí» (pues una cosa incognoscible es algo que no presenta *para nosotros* ninguna razón de ser). Claro está que la cosa existente es, admitirá Hegel, «incognoscible». ¡Pero no porque su interior sea algo demasiado elevado para nosotros, hombres, sino porque ni tiene interior ni hay nada que conocer en ella! La existencia no es sino la reflexión del fundamento en sí (o sea: la negación que es *eo ipso su* posición): una inmediatez por *autoposición*, ciertamente: pero posición de sí como asumido[1576]. Por lo primero, por ser posición de sí, llamamos a ese algo inmediato: *cosa*. Por lo segundo, por ser unidad negativa, saca fuera o pro–duce las determinaciones de la mediación que estaban ensimismadas en la Cosa, o sea: las *propiedades* (las cuales, siendo de ella, sólo pueden ser y ser conocidas fuera de ella). Es evidente por demás que estas propiedades no son ya determinaciones o «significados» (el lado del predicado en un juicio sintético *a priori* kantiano) que convienen o no a una intuición (puesta de sujeto, o sea como algo «existente»), ni tampoco a la inversa, como si la existencia fuera un predicado de la esencia.[1577] Lo

---

[1574] No hace falta insistir demasiado en el sabor kantiano (en cuanto homenaje y a la vez crítica implacable) de todos estos pasajes de la segunda sección, que a su vez repiten y reformulan en sentido lógico las experiencias fenomenológicas de la conciencia (*Phä.*, espec. cap. III: «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible»).

[1575] Tendemos a pensar en términos abstractos y mediante separaciones netas: por eso entendemos «todo lo que es» como cosas sueltas, finitas y, por tanto, condicionadas por otras (y así, al infinito). Y, del otro lado, entendemos «existe» como una determinidad que le conviene a «lo que es» (o sea: confundimos *Daseyn* con *Existenz*). Pero si «existencia» es «ser esencial», y lo existente «algo» cuyas condiciones están interiorizadas en él como su fundamento, se entiende que aparezca al pronto como un ser incondicionado (en el sentido de que no precisa de «razones» ni de «condiciones» *exteriores* para ser como es). Ya en esta aproximación a la existencia está anunciada la definición clásica de *substantia* como *id, quod nihil indiget ad existendum*.

[1576] Recuérdese la autoposición del «Yo absoluto» fichteano como posición de un «Yo» divisible frente a un «No–Yo» divisible.

[1577] Así acaece, como es sabido, en las llamadas «pruebas de la existencia de Dios», criticadas ya por Kant justamente por su carácter ontoteológico (extraer la existencia a partir de puros conceptos). Y a la exposición

correcto, empero, es más bien lo inverso: la esencia ha pasado ya de siempre a la existencia y sólo desde ella se atisba. La existencia es la *exteriorización* absoluta de la esencia.

La cosa en sí no es sino la existencia, pero considerada como referencia absoluta a sí (una mediación negada, pues), o sea como identidad consigo misma; para ella pues toda existencia exterior aparece como un momento dentro de ella. ¡Pero ella consiste en negar toda mediación, toda conexión interior! Luego se comporta consigo mismo como si fuera su otro, y con lo otro como si fuera sí mismo. De modo que la singularidad de la cosa en sí se torna al punto una pluralidad indefinida de «cosas en sí» (repetición del juego de atracción / repulsión entre el Uno y los muchos «uno», al final de la lógica de la cualidad). Las múltiples cosas (cada supuesto «individuo» o *tòde tí*) están mediadas recíprocamente entre sí, mas como siendo exteriores las unas para las otras, de modo que el término medio de unión, su vínculo silogístico, es... la existencia exterior (y exterior a todas ellas, pues que todas se repelen; cf. 11: 329). En esa existencia, las cosas presentan determinidades variadas, frente a las cuales aquéllas permanecen fijas, como un sustrato independiente. A su vez, esas determinaciones superficiales son el reflejo de la cosa sobre su otra, de manera que sólo se recibe a sí misma a partir del «rebote» de ese reflejo: como una *contrapulsión* (*Gegenstoss*: *ibid.*) del estar reflexionado a sí sólo a partir de otra. Vista de este modo la determinidad, deja de ser algo exterior e indiferente a la cosa. Por el contrario: esa determinidad «declara» lo que la cosa es, de *propio* (sólo de retorno de lo ajeno). En una palabra, la determinidad exterior (la referencia a sí como a un otro, y desde un otro) es la *propiedad*.

Normalmente se confunden las cualidades (que adornan p.e. a una persona) y las propiedades (que, al fin, no son sino la correspondiente determinación, pero en el nivel de la lógica de la esencia). La cualidad es la determinidad inmediata de algo: lo negativo por lo que el indeterminado ser llega a ser algo (es decir: llega a estar determinado, a ser tal o cual). La propiedad, en cambio, es la negatividad de la reflexión por la cual es la existencia, a la vez, un existente y una cosa en sí; son la referencia determinada de una cosa a otro; en cuanto tal, están sin duda «puestas» por la cosa (son en efecto propiedades *de* ella); pero en ese ser–puesto es donde la cosa está en sí y en él es en donde se *ex–pone* la cosa al devenir y al cambio. Y sin embargo –al contrario de la cualidad–, la propiedad no se pierde en esa exposición a lo otro; al contrario, se mantiene, es y actúa en la exterioridad a sí, mientras que la cosa misma resta *en el fondo*, presente como fundamento (11: 328). Sólo que ese fundamento no es sino la circulación de las propieda-

---

crítica de las pruebas dedica también la introducción («La existencia») al cap. 1º de esta sección. Se recomienda vivamente la atenta lectura de esta breve introducción (11: 324–326), con el fin de refutar la acusación de Schelling a Hegel (o al menos, de modificar sustancialmente su alcance y sentido), convertida luego en un lugar común: que éste extrae, como un prestidigitador, la existencia a partir de la dialéctica de las leyes del pensar y sus «esencialidades». Sólo que, ¿por qué hay tal dialéctica, sino por haber tomado a las esencialidades como algo perteneciente ora a las cosas, ora al entendimiento? En la esencia, en general, está asumido por entero el ser, que ahora retorna, como mediación completa de la esencia. Es claro que, si separamos analítica y mentalmente lo que se da siempre unido, a saber: la cosa y su existencia, entonces no es lícito pasar de la una a la otra. Pero entonces, su conexión cotidiana e incesante de hecho (nadie ve «cosas» por un lado y «existencias» por otro, sino cosas existentes) se convierte, falta de toda razón, en un milagro perpetuo de Dios (el llamado *concursus*). La solución hegeliana es mucho más sencilla y plausible: si ahora sale a la luz la «cosa» en su «existencia» es porque ya antes, aunque de un modo determinado como «desde fuera», *algo estaba ahí*. Y a su vez, esa unión de categorías (*Etwas–Daseyn*) remite al «ser» en general, el cual, obviamente no es un mero «ser del pensar» (si es que esa expresión tiene algún sentido aparte de *lo que hay* que pensar). Así que no hay aquí milagro alguno: simplemente, la existencia es la pro–ducción, el darse a la luz de la esencia, al igual que ésta es «lo que ya era *ser*». Se trata de un juego por inversión (exteriorización / recuerdo) de «lo mismo» que hay para el ser y para el pensar (en el sentido vulgar de lo físico y lo mental).

des: la «coseidad» o «determinación básica», es decir el *medium* o elemento neutro de las propiedades. Estas, en cambio, no son meras particularidades o «embajadas» de la cosa, sino la cosa misma en su exterioridad; y, por ende, deben ser consideradas «cosas» con mayor razón que la «cosa en sí», que acaba por convertirse en un mero *medium*. En definitiva, es la relación (por doble reflexión) entre cosa y propiedades la verdaderamente primera, y no esos extremos. Decir que la cosa en sí existe significa exactamente eso: que la existencia, si vista como inmediatez exterior, ha de ser considerada como el ser–en–sí (*Ansichseyn*) de la cosa.[1578] Y al contrario: las determinaciones y *distinciones* de la cosa respecto a otras constituyen lo *propio* de la cosa, pero como viniendo de otra.

Por eso, las propiedades se constituyen como una recíproca *Wechselbestimmung* («determinación de intercambio»): el lugar *efectivo* de las cosas[1579], el constitutivo de su *coseidad* (mientras que la cosa misma, en cuanto identidad negativa de la reflexión, queda siempre al fondo como un «deber ser» desesperante, de «quiero y no puedo»). De nuevo, se ha cumplido aquí una inversión dialéctica: la propiedad, que al parecer no debía ser más que la referencia de esos «centros–cosas» entre sí, se ha revelado como lo único subsistente de suyo, mientras que las cosas son consideradas como algo inesencial (al igual que, aisladamente tomados, eran débiles el «algo» o el «uno»). Sin embargo, es la cosa misma la que *se destina* de por sí a una forma neutral y exterior de la propiedad. De manera que ella, la cosa, tiene al fin consistencia (*Bestehen*) sólo en la propiedad, la cual, por ser la exterioridad de la cosa, entra en referencia recíproca no sólo a otras cosas, sino a sí misma como múltiples propiedades. Y la cosa está *constituida* por la interacción de esas múltiples «materias».

La ciencia físico–química de principios del siglo XIX luchaba aún encarnadamente por establecer el estatuto y sentido de las llamadas «materias» (incluso, imponderables) o «fluidos» (calor, electricidad, magnetismo, elementos químicos, etc.), con la particularidad lingüística (para Hegel, una llamada esencial de atención) de que en alemán todas ellas son tildadas de «estofa» o «materia» (*Stoff*), teniendo por diferencia específica una determinada *propiedad* (p.e. el oxígeno es «materia ácida» o *Sauerstoff* por su capacidad de entrar en compuestos con el hidrógeno o *Wasserstoff*: «materia del agua», incluyendo también al calórico –*Warmestoff*– y hasta a una «materia de la luz» –*Lichtstoff*–.[1580] Hegel se pregunta con cierta ironía si estos componentes de combina-

[1578] Como no podía ser menos, Hegel dedica, en el apdo. A («La cosa y sus propiedades») de este primer capítulo sobre «La existencia», y tras el punto b. sobre «La propiedad», una importante Nota sobre «La cosa–en–sí del idealismo trascendental» (11: 331–332). Acusa Hegel a Kant y a Fichte de haber convertido una abstracción en una determinación última y de haber enfrentado a ella una reflexión meramente exterior (o sea «la determinidad y variedad multiforme de las propiedades»), cuando es justamente la reflexión exterior la que constituye el *ansich* de la cosa, de manera que esa multiforme variedad no se limita a descansar sobre la cosa como sobre una sólida base, sino que es el fundamento de determinación por el cual una cosa aparece dotada de determinaciones *propias*, que la constituyen en cuanto tal y la distinguen de otras.

[1579] Hablando en términos de filosofía natural, es obvio que en este punto se separa Hegel de la monadología leibniziana («mónadas sin ventanas») y se acerca en cambio a las tesis de Boscovich y el joven Kant sobre el *influxus physicus*.

[1580] No sin cierto escrúpulo vierto los términos alemanes por las denominaciones actuales «oxígeno», «hidrógeno», etc. Y ello, no sólo porque en la traducción se pierde la base o *estofa* (estofa del ácido, estofa del agua, etc.) sobre la cual aparecen las propiedades (piénsese en el nitrógeno o *Stickstoff*; literalmente, se trata de la estofa o «materia» de la asfixia), sino porque Hegel (y con él buena parte de la química alemana de la época) piensa –al revés de Dalton y, por ende, de todos nosotros– que esas «materias» no son elementos químicos, subsistentes de por sí e independientes recíprocamente, y que luego se combinan para formar compuestos, sino que son abstracciones, «productos» por así decir de laboratorio y sin consistencia propia, de manera que la pila galvánica p.e. no aislaría los componentes del agua (H_2O), sino que disolvería artificialmente ese elemento natural, creando nuevos compuestos (p.e. óxidos o ácidos) a partir de la «materia» del

ciones pueden o no llamarse «cosas» (pues parece que son las «cosas» las constituidas por ellos). Desde luego, *existen*. Y aún más: esas propiedades «encarnadas», por así decir, son lo único de verdad consistente en las cosas, que cambian según establecen las combinaciones esos componentes. De manera que la «coseidad» (representada aquí todavía por el sufijo común: *–stoff*; la «estofa» o «material»)[1581] se torna ahora en un momento inesencial, en una autonomía puramente negativa frente a la positividad de cada componente o «estofa» específica. La cosa lo es *continuándose* a sí misma a través del cambio y combinación de las estofas–propiedades entre sí. Así pues, puede considerarse (retornando con ello, articulándolo, al punto de partida: la cosa en sí) que no hay en cada caso sino *esta* cosa, un *continuum* pero ahora perfectamente determinado como «integral» de las combinaciones y transformaciones posibles que distinguen a *esta* cosa de las demás.

Sólo que esa consistencia individual, esa referencia de la cosa a sí misma a través de la negación de cada uno de sus estados es *en el fondo* inesencial. Pues, aunque la cosa quede así perfectamente determinada, esa determinación es externa a la cosa misma: viene dada por las combinaciones de las materias o estofas autónomas, ellas sí estables y permanentes. Y que en *esta* cosa se dé tal o cual conexión de estofas es algo inesencial: si una cosa se diferencia de otras es porque contiene un mayor o menor número de estofas en diferentes proporciones, definidas por sus afinidades electivas (de las cuales es, en cada caso, producto la «cosa», en vez de regir ésta a sus propiedades, como habíamos supuesto al inicio); además, las estofas pueden «asumirse» entre sí (como ocurre de hecho en las sales, producto de la combinación de bases y álcalis), pero no *en* las cosas en las que se combinan. Si las cosas se «continúan» en sí (en una palabra: son *esta* cosa) gracias a las combinaciones de estofas, en cambio no son las cosas, sino las estofas las que «van *más allá de esta cosa*, continuándose en otras, así que el pertenecer a esta cosa no implica res-

---

agua (por así decir, la matriz de todo fluido), cuando de ésta se separa el «elemento» ácido para unirse, p.e., con el calórico o «materia» del calor. Con todo, no se puede decir tajantemente que Hegel se opusiera a Lavoisier, Dalton y la llamada *nouvelle théorie chymique* (los «anti–flogísticos»). Ya se hablará brevemente de ello en la «Física» de la *Filosofía de la Naturaleza*. Pero Hegel no podía dejar de mirar con simpatía doctrinas que, aceptando desde luego las nuevas experimentaciones (arco voltaico, pila galvánica, etc.), seguían interpretándolas –de un modo algo retorcido– en el sentido del viejo y venerable respeto a *elementos* «naturales», por más que tuvieran que admitir hipótesis audaces y guiarse por analogías discutibles. Así, p.e. Jean–Antoine de Luc expone así su teoría general: «Que el *agua* es la base *ponderable*, no sólo del *aire atmosférico*, sino de todos los *gases*; que el *fuego* es el *fluido deferente* común a ellos, y que el carácter específico de cada *gas* procede de la *sustancia intermedia* que, unida al *fuego* y al *agua*, ha procurado al *vapor acuoso* el estado *aeriforme*.» (*Introduction à la physique terrestre*. París / Milán 1803; II, 391). Según esta teoría, ni las nubes ni la lluvia se deben a una precipitación del agua ascendida como vapor, sino al contrario, a la descomposición del aire atmosférico cuando éste se ve afectado por meteoros. Como se ve, avejentadas doctrinas como la de de Luc (con su tríada: agua ponderable y estable, fuego imponderable y deferente, y sustancia intermedia) le vienen muy bien en cambio a Hegel para explicar el hecho de que las cosas, aparentemente idénticas a sí mismas (los *individuos*), sin dejar de perder su consistencia propia estén sin embargo constituidas por «materias penetrables» que corresponden además a propiedades (esto es: a cualidades susceptibles de afectar a los órganos sensoriales), con lo que se tiende un puente entre lo subjetivo y lo objetivo.– Todo esto está escrito en 1813; a juzgar por los grandes cambios sufridos por la doctrina de la medida (relativos también a cuestiones químicas) en *SL*², cabe conjeturar que Hegel habría sometido todos estos pasajes a una revisión aún mayor.

[1581] Atiéndase al hecho de que *Stoff* significa más bien «tejido», «tela» y, en general, materia esponjosa y penetrable. Este sentido se guarda todavía en nuestro «estofado» (tanto un guiso por compenetración de materiales varios, cada uno de los cuales se impregna del sabor de los demás, como el método de los imagineros renacentistas y barrocos para pigmentar las tallas). Tampoco Kant (influido por J.–A. de Luc) admitirá en el *Opus postumum* elementos químicos, sino que hablará de «estofas» permeables por el éter (identificado a su vez con el calórico), «materias» cuyas mezclas tienen un sentido más cualitativo (como en una suerte de resurrección de las homeomerías anaxagóricas) que cuantitativo.

tricción alguna para las estofas.» (11: 336).[1582] De manera que esta cosa (al principio, tomada justamente como un *individuo*) no es en el fondo sino una «colección» de estofas combinadas cuánticamente. La cosa se convierte en el «también» o *Auch*, como dice expresivamente Hegel: «La cosa *consta* de un cierto cuanto de una estofa, y *también* del de otra, y *también* de otros; esta cohesión de no tener cohesión ninguna es lo único que constituye la cosa.» (*ibid.*).[1583]

Sólo que esa afirmación es unilateral: ha sido hecha exclusivamente del lado de la disolución de la cosa bajo sus constituyentes «matéricos». Pero éstos, a su vez, tienen consistencia sólo en su referencialidad mutua, de modo que si uno (p.e. la materia ácida) es positivo en la cosa, el otro (p.e. la materia acuosa) permanece en la misma sólo como suprimido o «asumido». Así que, si viene considerada la cosa como un cúmulo o «también» de estofas, éstas son entonces, como cuantos, indiferentes entre sí y puede decirse que no se «tocan» en su penetración en la cosa; pero, considerada la cosa como unidad puntual y negativa de la recíproca referencia entre estofas, éstas se penetran mutuamente, pero no directamente cada una en la otra, sino *en la base inesencial*, o sea: en la cosa (pues en ella es en donde están literalmente «compenetradas» esas materias).[1584] Sólo que, contra el supuesto, entonces hay que admitir en esas materias una «porosidad» esencial (cf. 11: 337s), si es cierto que obran de consuno, compenetradas en la cosa. Claro está: en este caso no es ya simplemente la cosa (tras su descrédito como cosa en sí, como coseidad, como «también» o montón de estofas, o como unidad negativa de éstas) la que se torna inesencial e inconsistente, sino las materias mismas: pues si cada una es enteramente porosa a fin de recibir dentro de sí a la otra, es obvio que cada una es entonces la otra si y sólo si afirma que es la primera, y viceversa. Con lo cual se acerca Hegel a una conclusión necesariamente análoga (aunque en un estadio más complejo) al de la «condena» de lo finito. A saber: la dialéctica de la existencia ha llegado a su culminación cuando trata, no de la cosa en general, sino de *esta* cosa –como quería Aristóteles con su *próte ousía*–. Pero nada más frágil y evanescente que *esta* cosa: en ella se dan al mismo tiempo, en la misma cosa y como *la misma cosa* (una redundancia que aquí no es tal) el ser –*ensimismadamente* (*an sich*)– subsistencia de suyo y el ser –*para sí*– existencia inesencial: o sea, «esta cosa» consiste en existir; pero esa existencia es debida a un fundamento que no es suyo, así que su «existir» se agota en consistir en lo otro y constar de lo otro. Luego su *propia* consistencia (y por ende, su existencia) consiste en la supresión y *enajenación* de su consistencia (y de su existencia). *Esta cosa*, el punto firme (aunque inefable) de la metafísica desde los griegos, se ha «rarificado»

[1582] Tales estofas (junto con las resultantes de sus combinaciones) acaban por formar un todo definido de transformaciones y combinaciones químicas según el peso, la afinidad, etc.: una idea que recuerda fuertemente la Tabla de Mendeléev.

[1583] Es muy lógico que, ahora, la «cosa» se disuelva, ya que ella no era sino la expresión concreta –y más compleja– de la contradicción de lo positivo y lo negativo; y al igual que antes la relación del fundamento y la consecuencia, ahora la solución vendrá ofrecida por la oposición (dentro de la estructura reflexiva «aparición–del mundo») del mundo ensimismado de las leyes y del mundo tal como aparece.– Esta es una visión realmente irónica: un verdadero mundo invertido; no son las cosas (o sea: los seres individuales) quienes tienen propiedades que les pertenecen, sino que son las cosas quienes pertenecen a las materias o estofas: ellas son las que se «cristalizan» (o se disuelven, o se neutralizan, según los casos) efímeramente como cosas, las cuales son una mera ocasión inesencial de esas combinaciones.

[1584] Ya hemos hecho alusión a que las concepciones químicas «alemanas» (frente a la teoría «anglofrancesa») –con las que Hegel al menos «coqueteaba»– aceptaban la penetración absoluta de las cosas (vale decir, de las tierras o los metales) por parte de fluidos expansivos como el calórico, la materia lumínica (y, claro, al final también una *Lebenstoff* o «materia» de la vida). Hegel trata, por lo demás, todos estos puntos con cierta distancia y hasta ironía: no olvidemos que son expresiones de esa creencia «científica» en fundamentos, y sabemos el desprecio que Hegel tenía hacia estas tautologías «formalistas».

tanto (a base de constar de materias recíprocamente «porosas») que toda ella queda *extrovertida. Esta cosa no es en fin sino fenómeno*, consistente «en tener *su nulidad* por fundamento suyo. Es, por consiguiente, *aparición*.» (11: 337).

La aparición es la manera en que la esencia necesariamente aparece –o sea, donde la esencia tiene su existencia–; pero desde luego no se identifica con la esencia; al pronto es más bien su absoluto contrario: no el fundamento, ni la existencia sin más (que, como la rosa de Silesius, no necesitaba de razones por haberlas asumido determinadamente a todas ellas dentro de sí), sino el *ser–puesto* de la absoluta negatividad de la reflexión de la esencia; o más resumidamente: la aparición es una existencia, pero no inmediata, sino en cuanto *reflejada*: una existencia *esencial*, no óntica, o sea: sin ser propio; y, por ende, de nuevo un aparecer (algo que el término lleva literalmente en su raíz). En suma: la aparición es la unidad de la apariencia y la existencia (11: 342). Pero esa unidad no la tiene ninguna aparición (ningún fenómeno) en sí misma, sino en otra, y así al infinito. Por eso es necesario –y aquí está el punto de verdad del «dualismo» kantiano– dar un salto «trascendental» (expresión que Hegel sin embargo no usa), para evitar este regreso al infinito, aquí de nuevo presente, y reconocer en cambio que, por tener la cosa una unidad «prestada», es aquello en lo que ella se funda –y no ella misma– lo que está en simple identidad consigo: ella, la aparición, es un múltiple «ser–puesto» (*Gesetztseyn*), el resultado de múltiples posiciones o *Setzungen*. Éstas son pues, en su conjunción, la «ley» (*Gesetz*).[1585] Por el contrario, los fenómenos o apariciones difieren por principio y necesariamente de la ley que los regula, de manera que ésta ha de verse más como una *omnitudo negationum*, constituida por funciones entre variables y sometida a continuos coeficientes de corrección que, en puntos críticos, llevan a la entera disposición legal a experimentar un «salto cuántico».

Así que la propia ley –si no quiere convertirse en una inane abstracción formal– vive y consta de diversas determinaciones de contenido (apréciese la «repetición» de la dialéctica de la cosa y sus propiedades), con lo cual entra en oposición consigo misma. En cambio, los fenómenos, al ser vistos como la unidad negativa de la ley (por ser la integralidad de su diferencialidad lo que constituye a ésta) quedan contrapuestos *en bloc* a esa variopinta multiplicidad de disposiciones legales en conflicto. Desembocamos así en un «mundo invertido» (como el ya tratado en el capítulo III de la *Fenomenología*). El «reino de las leyes», el mundo *que es en y para sí*, aparece al pronto como algo inmutable y simple: idéntico a sí y distinto del mundo fenoménico (recuérdese la dialéctica de la identidad y la diversidad). Así es al menos como se le *aparece* ese reino al mundo fenoménico, que es en otro y por otro. Pero *esencialmente*, él no es otra cosa que la reflexión total de *este* mundo existente (cf. la dialéctica de la cosa y *esta* cosa): por tanto, acoge en sí el momento de lo variado y carente de esencia, negado por la ley sólo de manera abstracta, formal (de ahí el carácter terrible de la ley: *summa lex, summa iniuria*). Sin embargo, tanto esa posición de lo variado como mero momento (y, en su conjunto, como un mundo *sensible*, esto es: volcado enteramente a lo otro de sí: a los sentidos y entendimiento del sujeto) como la ley que se pone a sí misma como mero vehículo lógico (recuérdese a Kant) al deponer lo sensible a momento parecen cosas *toto caelo*

[1585] «Ley» es en alemán el conjunto (*Ge–*) de acciones de «asentar» o «poner» (*setzen*). Este origen se ve también en las lenguas romances, a poco que rebusquemos en *lex*, *legere* o *logos* la raíz común, a saber: «reunir» o «juntar», como se aprecia aún en «lección», «selección» y «colección». La ley es una «disposición» por la que algo queda «puesto» (o sea: por la que se da razón de lo que algo *esencialmente* es).– El propio Hegel alude a esta estrechísima vecindad etimológica: «En su mudar, la aparición también es un permanecer, y su ser–puesto es ley (*ihr Gesetztseyn ist Gesetz*).» (11: 347).

dintintas, y por eso forma la ley, en su conjunto, un mundo *suprasensible* de «existencias de verdad, como siendo lo verdadero frente a lo ente» (11: 349), frente a este desvalido y enclenque *mundo sensible.*[1586] Pero tal dualismo es ilusorio; mejor: una ilusión óptica, un espejismo (considerado en el nivel fenomenológico, un espejismo debido al entendimiento, incapaz de entender la «fuerza» que él mismo es, y por la cual conecta y coordina lo variado y múltiple). En realidad, los fenómenos en su incesante alterarse, variar y mudarse unos en otros, siguen, en la medida en que su ser está «puesto» (*gesetzt*), una ley (*Gesetz*) no impuesta –como no podía ser menos–, sino surgida internamente de y por los cambios (algo que sabemos desde Heráclito). ¿Qué dicen los fenómenos, si se atiende a su ley? Sólo esto: todo ese «algo» que «está ahí», que nace y perece, lo finito, efímero y transitorio, constituye, si visto en su integridad fenoménica (esto es: como «mundo»), lo *permanente e idéntico consigo mismo*, pues en su negatividad determinada deja ser solamente a la ley intrínseca del cambio. De manera que es la totalidad de las desviaciones recíprocas la que se «reúne» (o sea: se convierte en «ley»). Y lo suprasensible *sanciona* la necesidad e invariabilidad de lo ente contingente y variable: *cambiando, descansa.*

Pero también al contrario, el supuesto reino de leyes, inmutable y majestuosamente levantado por encima del mar furioso de lo sensible, se agota en determinar esa referencia que el mundo tal como aparece tiene hacia él. Es obvio: el «ser–puesto» depende de la «posición», pero, a su vez, ésta se halla íntegramente en lo «puesto»[1587]. La ley está en lo por ella legalizado así como la existencia está en lo existente (¿o es que vamos a duplicar el mundo, creando hipóstasis ya denunciadas para siempre por Kant?). Por eso, si en la oposición primera el mundo suprasensible, legal, era una *inversión* del mundo aparente, sensible (cf. 11: 350), ahora, en la disolución de la entera «aparición» (y por ende, tanto de la ley como del fenómeno)[1588], esa referencia entre ambos «mundos» deja de ser considerada desde una posición abstracta (o sea, desarrollando sus determinaciones sólo

---

[1586] Léanse estos pasajes (así como los correspondientes de *Pha.* 9: 90s; Roces 89s) como una crítica implacable al desdoblamiento «platónico» (y más: casi «gnóstico») del mundo por parte de Schelling, especialmente entre 1800 y 1804. Véase *supra* cap. 5º, 3.3.1 y 3.3.2.

[1587] Tal es por lo demás el sentido del *a priori* kantiano. No es algo «independiente» de la experiencia, en el sentido de estar más allá de ella (si fuera así, nada que fuese *a priori* podría ser conocido, y el entero edificio crítico caería entonces), sino que es aquello que *en* la experiencia *da sentido y ordenación* a la experiencia, de modo que puede ser ciertamente aislado por el filósofo para examinar sus estructuras. Pero sólo como una abstracción, sólo de una manera artificial, ya que –al igual que las «estofas» para Hegel– lo *a priórico* no tiene una vida propia, independiente y aislada de lo *a posteriori*, sino que es el criterio interno que da la talla y medida de éste (que tampoco, por su parte, puede existir por separado: ningún ejemplo, ninguna palabra, por mostrencos que sean, se dan enteramente *a posteriori*; y desde luego, no lo es la altamente elaborada y *apriórica* expresión: «a posteriori»).

Adviértase los contrapesos intralingüísticos en cada una de las expresiones (algo que se pierde en la versión castellana, y que en alemán permite adivinar ya, por los términos mismos, una inversión quiasmática de los dos significados, cada uno de los cuales está escindido y confrontado en su propio interior). Así, *Gesetz* es, por el prefijo, una «colección» pasiva (de ahí su carácter de quietud); pero por la raíz remite a la *acción* de «poner» (*setzen*). De modo que «ley», *Gesetz*, es un término dialéctico: es la súbita conversión de una sola actividad (el acto de posición) en una multiplicidad pasiva (lo «puesto» por ley). Por su parte «aparición» o «fenómeno» (*Erscheinung*) muestra una dialéctica contraria, que conducirá a lo mismo. Aquí es la raíz (de *scheinen*: «aparecer») la que alude a la pasividad y al reflejo «puesto» (todo lo que aparece lo hace por otro y en otro); en cambio, el prefijo (*Er–*) implica reflexividad, «toma de conciencia» de una situación; y el sufijo (*-ung*) indica una acción. Por lo tanto: la esencia *no* es la aparición (si queremos: Dios no es el mundo), pero se reconoce a sí misma sólo en la aparición (literal y obviamente: es en ella –que es su reflejo– donde la esencia se refleja). Aparece *en* ella, pero no *como* ella (de igual modo que lo *a priori* aparece en lo empírico –en las intuiciones y conceptos «puros» se trata de meras abstracciones–, pero no *como* lo empírico). El mundo *suprasensible*, en suma, no es sin más el mundo *sensible*: pero está en éste y sólo en éste puede darse, cosa que sabemos ya desde Kant: la libertad es un acto *suprasensible*, cuya acción–y–efecto (*Wirkung*) sólo pueden existir empero sobredeterminando y, por así decir, *saturando* una cadena mecánica de fenómenos.

por cada extremo, sin advertir que el uno es reflexión del otro), la mutua referencialidad queda determinada, es más: deja de ser *referencialidad* (referencia entre dos referencias invertidas): deja de ser en general «mundo» (una expresión que ahora se aprecia como absolutamente inadecuada para definir al Absoluto), y se torna en *relación esencial.*[1589]

En la relación esencial se da ya la unificación de los momentos estructurales de la esencia: reflexión en sí (*in sich*; lado esencial) y reflexión en otro (lado existencial). Pero, aun estando unidos, se muestran todavía en cuanto enfrentados (la existencia del primer término de la relación está en el segundo, correspondiente a la «aparición» del primero; y a la inversa, el sentido o «razón» del segundo miembro no está en él, sino en el primero). De este modo, la verdad de la relación (la realidad efectiva) no ha surgido aún como resultado, y la totalidad sigue apareciendo como «rota» (11: 353). Pero, a diferencia del «mundo», esa ruptura se da en el interior de cada uno de los lados de la relación, y no fuera de ellos, separándolos como bloques (eso es lo que ocurría con la ley *versus* la aparición fenoménica y con el mundo en y para sí frente al mundo que aparece).[1590]

La relación esencial contiene ya en sí «todo»: la existencia, como una «cosa» reflexionada en sí (y por tanto autoconsistente, recogida en su fundamento y «razón»), está puesta como primer miembro de la relación; en el segundo, en cambio, está el fundamento mismo pero *ex–puesto*, fuera de sí, como múltiples diferencias *inmediatas*. Así que en el primer miembro tenemos la identidad de una *forma* simple, pero todavía mediata (esto es: reconocible sólo a través de la reflexión de ella en otro, en su reflejo). Y en el segundo se ofrece el contenido de una manera inmediata, dispersa. Y sin embargo, cada uno de estos múltiples tiene en sí la unidad de la subsistencia; de la misma manera que la totalidad reflexionada en el primer miembro tiene en sí la pluralidad (lo que en él se refleja, de vuelta o de «rebote», es efectivamente esa múltiple refracción, pero negada formalmente en su multiplicidad de contenido, de modo que forma una unidad, aunque negativa). La primera relación es la del *todo* y las *partes*. Con verdadero virtuosismo recoge Hegel los instrumentos metodológicos hasta ahora resultantes del proceso para hacerlos operar conjuntamente sobre esta nueva definición del Absoluto como el Todo. Al fin, ¿no había sido este filósofo el que había definido a lo único verdadero (y por ende, al Absoluto) como: el Todo?[1591] Y sin embargo, considerado desde el punto de vista necesariamente *dualista* de la esencia (pues que en ella se trata de apariciones y reflejos), el Todo (*Ganzes*) no es de suyo ni lo verdadero, ni lo Absoluto, ni siquiera todo (*Alles*), dado que precisa de algo distinto de sí para existir: a saber, precisa de las partes.[1592] O sea: al igual que la cosa consta de «mate-

---

[1589] «*Mundo* expresa en general la informe totalidad de la multiplicidad; este mundo, lo mismo como esencial que como mundo que aparece, se ha hundido (se ha ido al fundamento), al dejar de ser la multiplicidad una variedad meramente diversa; el mundo sigue siendo aún totalidad o universo, pero como *relación esencial.*» (11: 352). Ella es la primera «relación» de verdad, pues que en la relación *esencial* los extremos contrapuestos –*correlatos*, no simples *relata*– tienen su fundamento en esa misma contraposición, quiasmáticamente configurada: ella es la que forma la intrínseca *correlación*, y no algo aparentemente externo e indiferente a los extremos.

[1590] Este tercer capítulo de «La aparición» ha de leerse también como punto medio, jánico diríamos, entre el segundo capítulo de la lógica de la medida («Relación de medidas subsistentes de suyo») y la segunda sección de la lógica del concepto («La objetividad»). En efecto, en la relación esencial se echan las bases lógicas de toda ordenación «holista», sea ésta mecánica (todo y partes), físico–química (fuerza y extrinsecación) u orgánico–teleológica (interno y externo).

[1591] Recuérdese la celebérrima y concisa definición: «Lo verdadero es el Todo. Pero el Todo no es sino la esencia que se cumplimenta por medio de su evolución.» (*Phä.* 9: 19; Roces 16). Y en efecto, ahora estamos llegando a la cumplimentación de la esencia, en cuyo final se manifestará por vez primera lo verdadero (aunque al pronto sólo como verdad formal): el Concepto.

[1592] Aunque nos hallemos todavía en un nivel puramente *mecánico*, es importante señalar ya que nunca habrá en Hegel un «imperialismo» del Todo. Ni siquiera en los estadios enciclopédicos más altos se recoge por

rias»: «*El todo consta de partes*, de modo que sin ellas no es nada.» (11: 355). Sólo que, si dividido en partes, estando cada una de ellas separadas y «a su aire», entonces el primer Todo deja de existir y cada una de las antiguas partes se convierte a su vez en Todo (recuérdese la Segunda Antinomia en Kant, sobre lo simple y lo compuesto). Pero si no esta dividido, tampoco es un Todo, ya que éste, por definición, consta de partes.

Para resolver esta contradicción hay que hacer incidir sobre ella: en general, la reflexión ponente y presuponente; y en particular, la referencialidad mutua de lo condicionado y la condición. En efecto, el Todo *pone* a las partes como condición suya, de manera que éstas *presuponen* ese Todo (pero solamente *en sí*). Ahora bien, él es condición de las partes «sólo en la medida en que tiene a las partes por presuposición.» (11: 356). Y a la inversa. Por tanto, el todo y las partes se condicionan recíprocamente y la entera relación es lo *incondicionado*. Pero en la lógica hegeliana todo «regreso» es aparente. En su primera aparición, lo Incondicionado era algo misteriosamente «abismático»: fundamento que se desfonda a sí mismo, existencia que se las ha consigo misma sin razón alguna. Ahora, esa «mismidad» se ha escindido, y a la vez vuelve por reflejo a cada extremo de la relación.[59] Tomada como tal mismidad, y sin atención al modo de estar reflejada, es claro que la base de la relación es una igualdad formal, cuantitativa, donde: *«el todo es igual a las partes, y las partes al todo.»* (*ibid.*). Sólo que el todo no es ya una abstracta igualdad consigo (como se creía al hablar del principio de identidad: A = A), sino la *unidad de la multiplicidad*. Y viceversa: las partes son la multiplicidad *de* la unidad (rigiendo la preposición genitivo subjetivo y objetivo). Si ponemos el énfasis sólo en lo primero (una unidad que domina sobre una multiplicidad), entonces sólo existe de veras el todo, y sus partes son atributos o expresiones del mismo (tal sería la propuesta spinozista). Si lo segundo, caemos en el atomismo: el Todo es la aparición de las partes, que son las verdaderas existencias «sustanciales» (un desierto sería una colección de granos y un Estado una colección de individuos). Así pues, o identidad por exclusión de diferencias –pero que acaba paradójicamente por desparramarse en sus diferencias (los atributos spinozistas, la doble vía de la Naturaleza y de la Conciencia en el joven Schelling)– o por el contrario (una contrariedad que da lo mismo): diferencialidad por exclusión de la identidad; es decir, las partes se excluyen entre sí, a la vez que se excluyen del Todo; pero entonces, cada parte es un Todo si y sólo si se atiende

---

entero el Todo en sí, sino que se *ex–pone* siempre en su otro: en el silogismo final del sistema (*Enz* § 577), la razón sapiente de sí se «suelta» como naturaleza, «repitiendo» la expedición de lo Lógico, al final de *WdL*; en el estadio supremo del Espíritu: el de la Filosofía, ésta se encarna en una filosofía particular (por ende sometida a ocurrencias, opiniones y demás injurias del tiempo): la hegeliana; más abajo, en la Religión, se nos dice que Dios existe como Espíritu sólo en la Comunidad y se conoce a sí mismo sólo en la conciencia libre del creyente; el Estado sólo existe en y como el conjunto de los ciudadanos libres y autoconscientes, etc – Así que, esencialmente hablando, lo verdadero *no* es el Todo (como es obvio, uno de los extremos de una relación no puede ser lo verdadero en lo absoluto). Más paradójica y espectacular será la primera aparición de la realidad efectiva como «lo Absoluto» (*das Absolute*; yo he introducido al respecto un cambio de género para marcar una distinción –inexistente en alemán– entre *el* Absoluto verdadero –que en cuanto tal, como ya sabemos, es indefinible y hasta inefable– y *lo* absoluto esencial). Pues aquí tendríamos una expresión intrínsecamente contradictoria como resultado de la negación de una *tautología*, a saber: *Das Absolute ist nicht das Absolute* (si «traducimos» introduciendo distingos se pierde el crudo dramatismo de la auto–oposición, pero se «entiende» mejor la proposición y se diluye la presunta contradicción: «El Absoluto no es *lo* absoluto.»). Lo absoluto lo es solamente en absoluto, o sea: en general, haciendo caso omiso de las diferencias, tratando a sus modos de malos modos. Es la aparición esencial de la *universalidad* lógica.

[59] Estamos, si se quiere, más allá tanto del romanticismo (*Grund* como *Abgrund*, *Urgrung*, *Ungrund* y demás torturas masoquistas que la «razón» parece infligirse, *εαυτοντιμουρουμενα*, a sí misma, empeñada en quitarse la razón, pues que lo Absoluto habría de ser la con–fusión «razón/sinrazón») como del misticismo barroco (la *unio mystica* de la rosa consigo, recogida en su intimidad justo en su absoluta exposición, al igual que Cristo era Dios sólo al quedar expuesto en la cruz).

a su exclusión de lo otro, la cual constituye, por tanto, justamente su identidad... *negativa*. Y así se cae en el infinito malo de la alternancia del Todo y las partes: la expresión, en el nivel del entendimiento, de una verdad más alta, a saber: que el Todo no se da ni aparte de las partes ni como la suma total de éstas, sino al contrario: como la *negación determinada* de cada una de las partes en su relación con las demás. De este modo desaparece el *aparente* carácter inmediato con que se presentaba cada miembro de la relación (inmediato, en el sentido de que exigía ser entendido por sí mismo, sin referencia a su contrario), a saber: el primer miembro como inmediatez reflexionada y el segundo como inmediatez expuesta, existente. Ahora, esa contradicción entre dos «inmediatos» invertidos se resuelve en el *paso* (¡«repetición» del ritmo de la lógica del ser!) de uno al otro, pero de tal modo que (¡al revés de lo que ocurría en la lógica del ser!) la supresión o asunción del primer miembro viene puesta retroactivamente por el segundo, y en cambio la posición del segundo miembro viene suprimida o asumida proyectivamente (*a priori*, diríamos) por el primero. En una palabra: hay un «Todo» que consiste en disiparse y gastarse en cada una de sus «partes»; y viceversa, en esa disipación y gasto de cada caso está íntegramente el «Todo». Sólo que, entonces, no tiene ya sentido hablar en esos términos mecánicos: el «Todo» es una *cadencia completa de casos*[1594], o sea: una *fuerza*. Y los casos en los que ésta se da (o «cae») son su *extrinsecación*.[1595]

En el *Systemfragment* de 1800 había mostrado ya Hegel lo insuficiente de la relación mecánica entre todo y partes para explicar la captación de la vida como un Todo en los seres vivos: «Presupuesta y fijada la vida indivisa, podemos considerar a los seres vivos como extrinsecaciones (*Ausserungen*) de la vida, como exposiciones (*Darstellungen*) de la misma, cuya multiplicidad –precisamente porque están puestas las extrinsecaciones– está a la vez puesta, y además puesta como infinita; la reflexión fija luego esa multiplicidad como puntos sólidos en reposo y consistentes, o sea como individuos.» (Nohl, 345; *HEJ* 400). Esa fijación es absolutamente necesaria, para no disolver el universo –y los individuos que lo reflejan– en un juego de la Fuerza consigo misma.[1596] Pero a su vez es absolutamente insuficiente, ya que reproduce la hipótesis de los dos «mundos»: de un lado la Vida, pero como una mera abstracción; del otro los individuos vivos, pero puestos como

---

[1594] Recuérdese el inicio del *Tractatus logico–philosophicus* de Wittgenstein: «El mundo es todo lo que hace al caso»: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*. (*Tr*. 1.1).

[1595] Es lamentable que nos veamos precisados a verter términos bien comunes en alemán por muy extrañas y «esotéricas» expresiones en español (es en efecto necesario conservar a todo trance la raíz, para hacer ver incluso terminológicamente el paso de *Ausserung* a *Aussern*). *Ausserung* significa habitualmente «manifestación» (p.e. las «declaraciones» de un político a la prensa), de manera que teóricamente no quede nada oculto detrás de la manifestación (lo cual no suele ser el caso en el ejemplo anterior), y a pesar de ello no se confunda ésta con la «fuerza» (p.e. el poder ejecutivo) que impregna de «vigor» esas declaraciones (como insinúa el insolente porquero del *Juan de Mairena* machadiano, no es verdad que la verdad sea la verdad, dígala Agamenón o su porquero; una misma declaración dicha por dos personas no *dice performativamente* lo mismo: depende de que sea *sostenida* por, p.e., un expresidente del gobierno o por el nuevo presidente). Así también, las «cosas» son productos del entrecruzamiento de fuerzas, pero no desaparecen en ellas (como se ve, «fuerza y extrinsecación» corresponde en un nivel más complejo a «cosa y fenómeno», atendiendo ahora no a dos extremos fijados y enfrentados como «individuos» y siendo el uno lo esencial y el otro lo inesencial, sino a la mutua referencia reflexiva: «fuerza» es la referencia de la cosa al fenómeno, gracias a la cual es *puesto* éste como «efecto» de aparición; «extrinsecación» es la referencia del fenómeno a la cosa, gracias a la cual queda *presupuesta* la fuerza como «acción». Esta no puede ser en efecto conocida nunca en cuanto tal, sino sólo en el efecto que produce: «Vim scilicet aestimando ab effectu quem producit consumendo». Leibniz, *Specimen dynamicum*. *Ph.Schr*. VI, 243).

[1596] Así, en una conocida trilogía fílmica de fantaciencia se habla del anverso («bueno») y del reverso («malo») de una única Fuerza, que de suyo sería neutral e indiferente a su uso. Sólo que, de este modo, se invierte la hipótesis: no es la Fuerza la que tiene esos respectos, sino el individuo, que la fija y especifica en uno u otro sentido. Así que el indiferente sería el individuo, no la Fuerza.

separados entre sí y como distintos de la fuerza que los constituye. Por eso, la relación esencial «fuerza / extrinsecación» tiene como función mediar entre esas rígidas entidades enfrentadas: el universo y la singularidad. Cuantitativamente hablando, la relación operaba ya dentro de la referencia mutua del uno numérico y la multitud (y, a su vez, esa unidad ahora sólo dualmente, *relativamente* presentada, constituirá la noción de *Allheit* o «suma total» en la lógica de la subjetividad). Si ahora traemos esta determinación conceptual al ámbito de la esencia y la hacemos incidir sobre una determinación de la lógica del ser (a saber: la determinidad cualitativa), tendremos la definición lógica de la fuerza: una *Allheit* (es decir: un todo de articulación entre una multitud indefinida y un conjunto de muchos «uno») *reflejada* sobre una *determinidad*. Y a su vez, la fuerza queda especificada si se *cuantifica* esa determinidad, refiriéndola a una magnitud que está en ella pero como su opuesto (piénsese, por ejemplo, en la fuerza de atracción y de repulsión, en la centrípeta y centrífuga, etc.). La fuerza es así la mediación absoluta de todos los fenómenos (su *particularización*), en el Todo de un ser que está ya específicamente cuantificado y medido.

Según esto, toda fuerza sólo lo es en cuanto *solicitación* de otra fuerza. Y la verdad de esta oposición no está ni en la una ni en la otra, sino en su mutuo «ser–asumidas» (en términos kantianos: en su *repugnantia realis*; en términos newtonianos: en su mutua acción y reacción), o sea: en el *movimiento* orientado (literalmente: «vectorial») de ellas resultante. Ahora bien, en ambos casos (el juego de fuerzas, y el movimiento) falta el *sujeto*: el «lugar» de emanación de la fuerza (que será considerado como la *causa*) y la recogida puntual en cada caso del movimiento (es decir: el *móvil*). Moviéndonos dentro de cada miembro no resulta otra cosa –como cabe esperar– que un infinito malo: así, todas las fuerzas particulares son remitidas a una Fuerza fundamental (*Grundkraft*), que no es sino la indiferente abstracción del juego de solicitaciones (de incitación y excitación) en que consiste la fuerza; por el contrario, la extrinsecación de cada caso es reducida a un momento evanescente que regresa a su fuerza como a su fundamento: pasamos alternativamente de un Todo que «implosiona» por negación abstracta de sus diferencias a algo que no es sino el punto de «explosión» de las fuerzas encontradas. Ahora bien, este vaivén alternativo ya no constituye una *transición* (como era el caso en la relación «todo y partes»), sino una *transposición* o, literalmente, una *tra–ducción* (*Ubersetzung*): la fuerza no pasa a «algo» aparte de ella y que la recibe como desde fuera, sino que se *pone* a sí misma en y como lo otro de sí. Se refiere a sí sólo en su reflexión a otro; pero esa referencia está a su vez mediada por este *su* otro, presupuesto por tanto como condición del ejercicio de la fuerza (cf. 11: 360). De manera que la fuerza, al ponerse como «exterior» (al ejercer efectos, diríamos) *niega* tal exterior (pues lo *pone* como *su* extrinsecación). Y al revés, al ser remitido todo cambio y alteración a una fuerza «interior», el interior de lo mudable y alterable queda inmediatamente asumido como «lugar llenado» por esa fuerza. El resultado final de esta relación es pues que lo mismo (pero en razón inversa) hay de un lado (digamos, como anverso) que del otro (digamos, como reverso). Pero entonces, esos lados (los miembros de la relación) ya no son, cada uno de ellos, algo inmediato, ni tienen la base de su relación en un tercero, sino que son en cada caso la íntegra reflexión de su mutua referencia (por así decir: *relatum* y relación a la vez, en cada lado). No son pues ni algo sólo «interior» (como la fuerza, incognoscible y no susceptible de medida sino en aquello que ella *pro–voca*), ni algo sólo «exterior» (como las manifestaciones de esa fuerza, entes cuya existencia es prestada),[1597] sino el respecto *inter-*

[1597] Hegel achacará a los momentos de predominio del entendimiento abstracto la identificación de Dios con la Fuerza. Ello es especialmente visible en el *teísmo* newtoniano, que en su afán de no inmiscuir a Dios en un mundo que Él, sin embargo, ha creado, acaba por arrumbarlo a las tinieblas de sus «designios inescruta-

no y *externo* de una y la misma «cosa» que ya no es tal, sino «lo Absoluto». En esta última relación *desaparece la aparición* (y, con ella, la *cosa* que aparece). Tomados en efecto esos respectos de manera aislada (según lo dicho: como lo sólo «interior» o lo sólo «exterior»), es evidente que cada uno se cambia en el otro sin resto: «Lo que *sólo* es un *interior*, es también, por ende, *sólo* un *exterior*, y lo que *sólo* es un exterior es también *sólo*, para empezar, un *interior*.» (*Enz*. § 140).[1598]

---

bles», sin saber decir pues ni *qué* es de verdad este mundo (salvo que es el producto de la Fuerza y el Poder divinos) ni *qué* sea ese gaseoso Dios–Fuerza Lo único que se sabe de él es *que* existe, porque los fenómenos muestran en su lomo la marca de ese Poder. Pero como esa marca es interpretable *ad libitum* en cuanto dejamos de hacer mediciones y nos preguntamos por la «razón» de que el universo sea así y no de otro modo, se abre de este modo la puerta a la «arbitraria aseveración de una humillación en absoluto cristiana, sino fanática y propia de la corte [absolutista].» (*Enz*. § 137; *W*. 8: 273).

Un interior que no se refiriera a nada distinto de él (y que constituiría por tanto su exterior) se convierte *eo ipso* en exterior a sí mismo, y viceversa. P.e. en un edificio hay pisos «interiores» sólo porque se los compara con otros «exteriores» y viceversa, siendo la calle la base de comparación. Esto es lo que parece. Pero de hecho, no es la calle sin más lo que establece la distinción, sino las «vistas a la calle», es decir: es la relación del entero edificio con la calle lo que sirve de criterio. Si quisiéramos quedarnos con la calle como absoluto «exterior», entonces quedaría ésta inmediatamente «interiorizada», fijada en su *en sí*, de modo que ninguno de los pisos es interior, sino exterior a la calle; y son tanto más exteriores a la calle cuanto más «interiores» son; mientras que quien está «fuera», en la calle, es por así decir absorbido por ésta: quien está en la calle no está fuera, sino «dentro» de la calle. Y si nos quedamos con el edificio como absoluto «interior» (vale decir, como si no diera a la calle en absoluto), entonces todos los pisos de que consta se hacen exteriores unos a otros, y no queda nada interior – El ejemplo de Hegel es más solemne, y está dirigido contra quienes tienden a identificar muy románticamente a Dios con el «interior» de la Naturaleza (así como los ilustrados lo identificaban con la «exteriorización» de la Fuerza). Al respecto se burla donosamente del piadoso Albrecht von Haller que, de un modo por demás bien ripioso, había escrito: «No penetra ningún espíritu creado en lo interno de la naturaleza/ Por dichoso se tenga, si ella muestra (*weist*) la externa corteza.» (*Die Falschheit der menschlichen Tugenden*, v. 289–290; en: *Versuch schweizerischer Gedichte*. Berna 1732; cit. por Hegel en *Enz*. § 140, A.). Kant criticó ya esa idea (aunque, en el respecto metafísico, estuviera de acuerdo en el fondo con ella): «Si las quejas acerca de que *no penetramos en absoluto en el interior de las cosas* han de significar que no comprendemos, por medio del entendimiento puro, que sean en sí las cosas que se nos manifiestan, entonces carecen de toda justificación y sensatez.» (KrV A 277/B 333). Pues es trivial para Kant que con el entendimiento puro no se conoce nada. En cambio, en alianza con la sensibilidad y la imaginación no sabemos a dónde vamos a llegar: «Son la observación y el análisis de los fenómenos los que penetran en el interior de la naturaleza, sin que podamos saber hasta dónde llegará tal penetración con el tiempo.» (*ibid*.). Así que, para Haller, el interior de la naturaleza nos es inaccesible (porque identifica ese interior con los designios del buen Dios). Para Kant, nos va siendo paulatinamente accesible (sólo que entonces lo accesible no es nunca el interior, sino la superficie «exterior» de un interior retráctil). A su vez, Goethe parodió y criticó el mediocre poema de Haller. Para aquél, ya estamos en el interior, así que no hay que «penetrar» (*einsehen*) en nada. Cf. *Unwilliger Ausruf* (en: *Zur Morphologie*. L. I, cuad. 3; 1820, p. 304; luego, al incluirlo en la recopilación *Gott und Welt*, le cambiaría el título por el de: *Allerdings. Dem Physiker*): «"En el interior de la naturaleza" / Oh, filisteo, "No penetra ningún espíritu creado"./ A mis hermanos y hermanas, a mí mismo, / Si podéis, no mentéis más / Tales palabras. / Nosotros pensamos: / En todo lugar / Estamos en el interior. / "¡Por dichoso se tenga, si ella muestra (*weist*) la externa corteza!" / Sesenta años llevo oyéndolo repetir. / Y yo echo pestes de eso, aunque a escondidas. / Dime mil y mil veces: / Ella dona todo con largueza y de grado; / La naturaleza no tiene núcleo ni corteza. / Ella es todo, de una vez. / Y por lo que a ti respecta, limítate a mirar / Para saber si eres núcleo o corteza.» Claro está: Hegel tampoco estaría de acuerdo, ni mucho menos, con el panteísmo naturalista goetheano. Su conformidad literal con los últimos versos (que la naturaleza no tiene nin núcleo ni corteza, porque ella es todo, y todo lo dona) tiene un sentido radicalmente opuesto al de Goethe, a saber: para Hegel, la naturaleza no tiene ni núcleo ni corteza por ser proteica superficie, sin fuste ni fondo alguno (ni siquiera es superficie de sí misma, porque no tiene «sí»; es la superficie del Espíritu de un lado y el desecho de la Idea, de otro); lo es todo en general porque no es nada en particular; lo «dona» todo porque está fuera de sí; y es de suponer que Hegel se habría sonreído ante la «ingenuidad» de Goethe, a saber: que en todo lugar estamos en el «interior» de la naturaleza. Al respecto, es interesante notar el modo en que cita Hegel a Haller (con un proceder que entusiasmaría a Derrida, si lo conociera): el cambio de sujeto, junto con el cambio gráfico de una letra (imperceptible fonéticamente) altera el entero sentido del verso. Haller dice: *Zu glücklich, wenn sie nur die aussre Schale weist*: «¡Por dichoso se tenga (el hombre, o sea el espíritu creado, F.D.), si ella *muestra* (*weist*) la externa corteza». Y Hegel «copia»:

Nos encontramos aquí, de nuevo, con la noción de «límite», pero mucho más articulada. Al pronto, los dos respectos: interno y externo, parecen diferir entre sí como formas contrapuestas sobre una base indiferente: el contenido común a ambos. Pero como cada uno se traspone en el otro, también en cuanto forma hay una sola identidad: determinada de un lado como diversidad exterior y del otro como inmediatez refleja en sí (o sea, como lo interno). De manera que cada extremo de la relación está puesto «como la totalidad de sí y de su otro» (11: 368): totalidad de sí consigo lo es, porque el contenido común y el paso de un respecto al otro (la forma de la relación) son idénticos; pero incorpora también al otro, ya que la totalidad se media por la determinidad opuesta. De este modo, y para cada respecto: «Su aparición no es sólo la reflexión en otro, sino en sí; y su exterioridad, por consiguiente, la externalización de aquello que él, en sí, es.» En suma: «El consiste en revelar su esencia, de modo que esta esencia no consiste sino en ser lo que se revela.» (*ibid.*: Con esto se hunde la entera esfera de la aparición, y los términos de la relación, al trasponerse mutuamente, se muestran como una y la misma *realidad efectiva)*.

VI.5.3.6.3 – La realidad de verdad no es aún la verdad de la realidad.

La doctrina de la esencia es una doctrina *holista*: todas las determinaciones–de–reflexión tienen como base el Todo; y la dialéctica de las mismas consiste en: 1) interiorizar primero toda la apariencia del ser, enfrentada como un gigantesco «resto» inesencial a la negativa identidad de la esencia; 2) exteriorizar después, a través del fundamento y la condición, la existencia, frente a la igualmente negativa identidad de la cosa; 3) referir recíprocamente ambos lados, trasponiendo su respectiva referencia de forma y contenido desde el abstracto equilibrio inicial (el todo como igual a las partes), a través de la actuosidad de la fuerza, hasta la co–incidencia en la acción–efecto (*Wirkung*) de los respectos interno y externo de uno y el mismo Todo dinámico: la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En cuanto reflexión plena del fundamento en la aparición, la realidad efectiva es anticipación del Todo coherente que da razón de sí al «comprehenderse» a sí; es pues anticipación del Concepto, pero todavía desde el lado «sustancial», permanente.

Por eso, a estas alturas ya no pueden caber malentendidos sobre el famoso dístico que tanta polvareda levantase:

> *Was vernünftig ist, das ist wirklich;*
> *und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

«Zu glücklich, wenn er nur die *aussre* Schale *weisst*»: «¡Por dichoso se tenga *el hombre* si *sabe* (o conoce: *weisst*) la *externa* corteza!» (Es Hegel quien subraya «externa»; *W.* 8, 275). Pues lo interno de la naturaleza no es ya naturaleza, sino el Espíritu, del mismo modo que lo interno del ser es el Concepto. Así que, no es que nos esté vedado –por ser finitos, etc.– conocer el interior de la Naturaleza. Ni tampoco que, como el «burgués gentilhombre» del *Naturphilosoph* goetheano, estemos ya sin saberlo en el interior de la Naturaleza. Es imposible conocer ese interior o vivir en él por la sencilla razón de que la naturaleza no tiene interior alguno: es pura cáscara. Ni siquiera es aparición del Espíritu (como en cambio, según San Pablo –*Rom.* I, 20–, cantan los cielos la gloria del Señor), sino su superficie, pero que ha de ser primero trabajada, «bruñida» por el espíritu finito para reflejar de un lado y del otro las dos caras de lo Mismo: la Idea y el Espíritu. La idea fuerte de Hegel es que *todo* lo interno se muestra como externo (aunque no dé en absoluto igual tomar lo uno por lo otro: una correspondencia no es ni una igualdad ni una identidad): «El hombre, tal como él es externamente, o sea en sus acciones (y no desde luego en su exterioridad meramente corporal), así es internamente; y si él *sólo* interiormente, esto es, *sólo* en sus propósitos e intenciones (andanada contra la ética de Kant, F.D.) es virtuoso, moral, etc. y su respecto externo (*Ausseres*) no es idéntico a ese interior, entonces tan huero y vacuo es el uno como el otro». (*W.* 8, 275).

(«Lo que es racional es realmente efectivo;
y lo que es realmente efectivo, es racional.»).[1599]

Realmente efectivo sólo es el Todo, en cuanto unidad de lo interno y de lo externo, de esencia y existencia (cf. 11: 369): no en vano, la definición metafísica de Dios. Nos hallamos aquí pues en trance de cumplir la primera parte de la célebre propuesta de la *Fenomenología*: lo verdadero (o mejor: lo conforme a verdad) se aprehende y expresa como *sustancia* (la segunda cláusula del dístico), la cual se dispone, a través de una reflexión completa que aboca a una relación absoluta, a decirse de lo verdadero como *sujeto* (primera cláusula)[1600]. La razón, según esto, no se refiere a lo realmente efectivo como a algo ajeno, algo a lo que ella –y sus leyes eternas– se aplicara. La realidad efectiva es lo externo de la razón, así como ésta es lo interno de la realidad efectiva.[1601]

Pero, al pronto, la unidad de esencia y existencia *parece* ser la unidad de lo amorfo y carente de figura (el «fondo» de la existencia) y de la aparición carente de consistencia (la «existencia» sin razón ni base propias). Un mero basamento con una identidad de forma: un todo en general que expresa su esencia mediante atributos particulares aplicados a existentes singulares. Es la unidad de lo Absoluto (y bien podría decirse, al revés, que es el significado de «unidad», *en absoluto*): la *substantia* de Spinoza.[1602] A esa vacua identidad de «vaciado» de lo interno en lo externo y de «afección» de lo externo en lo interno se aplica una reflexión *exterior*, limitada a tomar en consideración esa absoluta abstracción, en lugar de constituirse en lo que esa reflexión, esencialmente, ya es: el movimiento de lo Absoluto. Sin embargo, es este movimiento mismo el que constituye la realidad efectiva de aquél, vista primero esa reflexión desde el respecto formal, como *posibilidad* o *necesidad* y su referencia mutua; y luego, por fin, lo Absoluto se constituye como la unidad de sí (en cuanto basamento o contenido) y de su realidad efectiva (como retorno de la forma). Tal es la *relación absoluta* de la *sustancia* (cf. 11: 369), la cumplimentación del objetivo de la lógica de la esencia.

[1599] *Rechtsphil. Vor. W.* 7, 24. La frase suscitó tanto escándalo que Hegel se vió obligado a comentarla en las ulteriores eds. de *Enz.*; en 1830: *Enz.* § 6, A.: «Por lo que hace al sentido filosófico (de esa frase, F.D.) hay que presuponer la formación precisa para saber no sólo que Dios es realmente efectivo: que él es lo más efectivo y que únicamente él es efectivo de veras, sino que también, en vista de su respecto formal, que en general lo que está ahí (*das Dasein*) es en parte *aparición* y sólo en parte realidad efectiva.»

[1600] De todas formas, y a pesar de la necesaria formulación en dos proposiciones, es obvio que no se trata de dos operaciones distintas y escalonadas, como si primero se aprehendiese lo verdadero como sustancia y luego como sujeto. Si ahora estamos en disposición de entender como «conforme a verdad» la reflexión de la Cosa como sustancia, ello se debe a la presupuesta operatividad del Concepto en la doctrina de la esencia, de la misma manera que todas las determinaciones esenciales serán «traspuestas» a la esfera del Concepto como base de desarrollo de éste.

[1601] Precisamente en virtud de esta recíproca transposición funde Hegel en este último capítulo de «La esencia» el examen crítico de las categorías kantianas de *relación* (relación de cosas existentes con sus propiedades, con los efectos producidos en otras cosas, o de cosas entre sí) y de *modalidad* (modo en que se ofrece un enlace o nexo efectivo al sujeto cognoscente). Pero es obvio que en *WL* el sujeto cognoscente está absolutamente compenetrado con la reflexión de la Cosa: no hay nada «fuera» (divino o humano) de esa reflexión cuyas incesantes trayectorias, «rebotes», negaciones y repeticiones hemos venido siguiendo.

[1602] Por mor de la brevedad se renuncia aquí a toda «defensa» de la «verdadera» doctrina de Spinoza frente a las (en ocasiones realmente torcidas) interpretaciones de Hegel. Y no sólo se renuncia a ello por la brevedad, sino porque Hegel no está interesado aquí en contar «historias» de otros (que es lo que en buena parte se hace en cambio en este manual), sino en presentar en su curso lógico, atemporal y anónimo las diferentes definiciones (todas ellas fallidas, pero cada vez más complejas y «concretas») del Absoluto. Así que, al respecto, lo importante es seguir la reflexión de la Cosa misma en su constante trama en espiral, en vez de reivindicar los derechos de tal o cual autor. Es más: muchas de las críticas internas ofrecidas al respecto por Hegel serían aplicables más a Schelling (y aun a posiciones del propio Hegel jenense) que a Spinoza.

La exposición de lo Absoluto es a la vez crítica de la reflexión exterior aplicada a él. Lo Absoluto debe ofrecer su propia *Auslegung*[1603]: «*mostrar aquello que él es*» (11: 370). Sólo que esa exhibición de sí llevará necesariamente a la conclusión de que lo Absoluto sólo es tal «volcado» por entero en la existencia de sus *modi* que, a su vez, se niegan determinadamente en el regreso a su fundamento absoluto. Al inicio, lo Absoluto es lo negativo de toda reflexión (de la esencia) y de toda determinidad (del ser): su identidad es puramente negativa, *negra* por así decir. Ahora bien, ese movimiento negativo *expresa* de un lado la inmediatez presupuesta de procedencia (con lo que ésta queda mediada por lo que de ella se dice) y del otro tiene por objeto a lo Absoluto mismo; pero ese objeto: lo Absoluto reflejado, es (por tratarse de una reflexión exterior) una «cosa» determinada por la reflexión del atributo. No tanto una modificación de lo Absoluto como cosa existente, cuanto el *modo* de existencia de lo Absoluto.

Según esto, el «modo» no es ni un respecto externo de lo interno (algo que conviene más bien al atributo, que retorna empero a su fundamento) ni tampoco un ser–puesto por una reflexión exterior, sino la exterioridad del Absoluto (o sea: su «vaciamiento» íntegro en su «afuera») *puesta* como exterior; un parecer puesto como parecer. En suma, un mero «*modo y manera*» (11: 375). Ahora bien, este recorrido de lo Absoluto hasta vaciarse sin retorno en múltiples modos y maneras *es* el movimiento completo de la reflexión de la esencia, cuya dialéctica presenta ahora un nivel aún más alto que el de la reflexión determinante, a saber: la «reflexión exhibidora» (o «interpretativa»: *auslegende Reflexion*; 11: 375). Esta parece tomar su punto de partida de algo que cabe *encontrar ahí delante*, y se esfuerza por reconducir esos modos y maneras a la unidad idéntica y absoluta (recuérdese el principio regulativo de *homogeneidad* en Kant). Pero de hecho, lo Absoluto ya está *ab initio omnimode determinatum*. De modo que toda «interpretación» de lo uno (los modos exteriores) como asentado o puesto en lo otro (la identidad indiferenciada) es ya *eo ipso* una «exhibición» (o una «exposición», como cuando un artista expone en una galería) de lo uno *en* lo otro. La exterioridad, dice expresivamente Hegel, es «transparente» (*ibid.*): en ella se muestra lo Absoluto a sí mismo, pero ya no como una identidad monolítica e indiferente, sino como un movimiento en el que «salir» (ponerse como lado externo) significa «regresar» (ponerse como lado interno). Así que los modos siguen siendo efímeros y caducos, desde luego: pero sólo en ellos se pone lo Absoluto como absoluto, como si los modos fueran signos transparentes,[1604] abnegados «licenciados Vidriera» de lo Absoluto. En ellos, lo Absoluto ya no *parece*, ni *aparece* ni se *externaliza* o hace *extrínseco* a sí, ni tampoco se *traspone* a sí en su otro, sino que por ese su movimiento de exhibición se *manifiesta* a sí mismo en un otro que ya no es tan sólo su resplandor o brillo, sino aquello en lo que él se *significa*.[1605] Y un signi-

---

[1603] El término significa literalmente «poner a la vista algo, sacándolo de (*aus*) lo oculto». Lo Absoluto debe, en una palabra, *ex–hibirse* a sí mismo, en lugar de ser explicado o considerado por el humano *intellectus*; así, de las seis definiciones iniciales de la *Ethica* spinozista (*causa sui*, finitud, sustancia, atributo, modo y Dios) todas menos la segunda están presididas por un: *intelligo* (y en la segunda se habla de un *concipimus*). Pero *Auslegung* se usa también en un sentido más general, aunque no excesivamente desviado del primero, como «interpretación» o, más ajustadamente, como «exégesis».

[1604] Por aquí se «trasluce» el ideal metafísico de la presencia y la identidad a sí de Hegel, como ya hemos apuntado en otras ocasiones. De ahí también, como veremos, su alabanza al alfabeto convencional, en el cual los signos han dejado ya de representar realidad alguna por su parte para hacerse puro vehículo de transmisión (del significado o esencia, al referente o existencia).

[1605] La manifestación es, en efecto, el modo de reflexión correspondiente a la realidad efectiva: es verdad que ella ejerce efectos en otro; pero ese otro es su propia *manifestación*.– Por lo que respecta al «significado» de lo Absoluto en su signo, es conveniente dejar jugar aquí en castellano (como se hace también en alemán) los diversos sentidos de «significar» (también: «tener importancia», «quedar realzado o sobresaliente», «distinguirse» por encima de los demás, etc.).

ficado que, a través de su signo, hace referencia a sí mismo (o es referente de sí mismo), deja ya de ser lo Absoluto interiorizado, con los modos creciendo sobre su «superficie» como granos o como *affectiones*... de la piel, para ponerse de tal o cual *modo y obrar* en consecuencia. O sea: lo Absoluto, al exhibir su «parecer» como un *modus*, se determina a sí mismo como *realidad efectiva*.

En cuanto que el movimiento reflexivo de la realidad es su propia *manifestación*, se sigue que ella es ella misma solamente como movimiento de diferencia respecto de sí, sin cambio alguno en el contenido. En suma, las determinaciones del movimiento serán puramente *formales*. Así, en cuanto unidad inmediata de la forma de lo interno y lo externo, la realidad efectiva es el *estar–ahí* del Absoluto, o mejor: el estar–ahí *en absoluto*, frente a la determinación de la reflexión en sí de la esencia: una *posibilidad* (cf. 11: 381).[1606] Su relación descansa pues en un «tercero», que está–ahí pero bien podría no estarlo o, lo que es lo mismo, que es una posibilidad a la que le «ocurre» estar–puesta. La referencialidad formal de lo posible y lo efectivo (en cuanto inmediatos) es pues lo *contingente*.

Formalmente, es irrefutable que cuanto existe es posible. Tan irrefutable como huero e inane, pues desde este formalismo lógico nada hay, rigurosamente hablando, que sea imposible. «Posible» es en efecto la reflexión negativa a sí de la identidad, o sea: la abstracción de todo lo efectivo. En este nivel, ninguna dicción es una contradicción: lo cual no es una alabanza, sino un desdoro. Lo formalmente posible es algo muerto, inerte: no es sino la exclusión de su efectiva *contradicción*, o sea de aquello que constituiría su movimiento y su vida. Decir de algo que *«él es posible»* es no decir nada de nada (11: 382). O mejor, es excluir de ese «algo» su propia efectividad, despojándolo así de toda contradicción y de toda vida. Y cuando ésta se añade en consecuencia a lo posible, el resultado necesario es... ¡que nada es (meramente) posible, y todo cuanto queramos expresar o pensar resulta *eo ipso* imposible! Saltamos pues del postulado racionalista al postulado escéptico, propio de una dialéctica negativa superior con todo a la del mal llamado «racionalismo».[1607] La verdad es que «posible» o «imposible» no son denominaciones absolutas, sino que dependen del *sistema de referencia* en que se encuadren.[1608] Salvo que esas nociones se tomen, como aquí, en absoluto. Pero entonces lo posible es

---

[1606] Lo posible, así formalmente considerado, es tomado por el entendimiento como sinónimo de «pensable», «inteligible», por el lado objetivo; y como idéntico al «concepto», por el lado subjetivo. Lo posible es –como ya decía Kant, y antes de él Leibniz y Wolff– aquello que es coherente y *compatible* consigo mismo (o sea, con sus propias determinaciones, expresadas como notas lógicas del concepto en un juicio analítico). Además, lo posible puede existir, o puede no existir. Para establecer su decisiva distinción entre «filosofía negativa» o racional y «filosofía positiva» o de lo existente, Schelling (véase cap. 7º, espec. 3.1 y 3.2) partirá de esta «posibilidad» de lo posible, que según este filósofo no puede estar desde luego en manos de éste, porque lo posible es «impotente»; y Schelling nunca perdonará a Hegel el haber «saltado» de esta posibilidad de pura coherencia a la existencia real. Pero se trata de un malentendido. Hegel no salta «ahora» de una cosa a otra (en todo caso saltó ya desde el comienzo, desde el «ser» –visto a la vez como base indiferente y universal de cuanto es, y como vacía intuición del pensar–; «más tarde» es ya inútil reprocharle nada). Al contrario de lo criticado por el amigo de antaño, Hegel ve a lo posible como una pálida abstracción de lo realmente efectivo (que en cuanto existencia inmediata, es igual de abstracto) y no como una posibilidad a la que todavía hubiera que añadir algo: ¿quién –para Schelling, Dios– y de dónde –para Schelling, de su propio «fondo» o «en sí»– iba a añadirle algo a lo «real», si éste es ya lo Absoluto (auto)determinado?

[1607] Puesto que se queda al nivel del entendimiento, y luego apela a una Voluntad «fuerte» capaz de poner en la existencia a algo que, de suyo, es meramente posible, habría que designar a ese racionalismo más bien con el nombre de «intelectualismo voluntarista», aludiendo el sustantivo a la esencia (lo posible) y «explicando» (si es que un «golpe de mano» explica algo) el adjetivo la existencia de la realidad.

[1608] De modo que, siguiendo a Aristóteles y las críticas de éste a la *μεταβασις εισ αλλο γενος*, y anticipándose a la distinción analítica entre lo verdadero o falso, por un lado, y el *sin sentido* por otro, también para Hegel es un sinsentido decir que algo es o no posible sin fijar primero su «esquema de referencia», el nivel (p.e. enciclopédico) en que se inscribe la ocurrencia de su dicción. Un caballo alado es imposible en la Orgánica

la realidad efectiva formal, o sea: «*ser* o *existencia* en general» (11: 383). Lo posible es una existencia no especificada. Y siempre podremos ir haciendo abstracciones para quedarnos con algo posible, hasta llegar a la última posibilidad del ser y el pensar, a saber: el *ser*, sin más determinación. En su noción o dicción (en su pura formalidad) no hay pues nada imposible; basta con que hagamos un distingo para que la aparente imposibilidad se desvanezca. En cambio, la contradicción de lo efectivo no es reductible por añagaza alguna, de manera que es falaz confundir lo imposible con lo contradictorio. Lo contradictorio es la corroboración del vigor de lo real, y se «supera» ascendiendo a su través, no desechándolo. Lo imposible en general es en cambio el indiferente reverso de lo posible en general (piénsese en la noción de «nada» y de «ser»); es lo inefable e inexpresable dentro de un nivel (pero no por tratarse de un Ser estupendo, sino por ser una nadería; precisamente porque se excluye en él la posibilidad de decir algo real de lo real, o sea: algo dialécticamente conflictivo); *ad limitem*, lo imposible «desustancia» todos los niveles de la realidad efectiva: no es sino la base muerta de ésta, su identidad *negativa*; o sea, y de nuevo: lo imposible en absoluto es lo posible en absoluto (el no ser esto, ni lo otro, ni lo de más allá; como una esencia que se empeñase en ser solamente eso, esencia, excluyendo todo el ser como apariencia). Y al contrario, lo posible de verdad es solamente lo efectivo, de manera que hay que saber primero qué sea lo efectivo para después abstraer de él algunas de sus condiciones y elevarlas unilateralmente a posibilidad. *Lo posible es la abstracción de lo real, algo secundario frente a la efectiva realidad*, y no a la inversa.[1609]

Esta acerada crítica a la posibilidad de pensar lo «posible» (en realidad, es imposible pensar lo solamente posible, pues en eso no se piensa absolutamente nada) se ve acompañada por la crítica a la noción de lo «contingente» (en su unilateralidad, responsable de que pensemos que, puesto que algo existe, pero podría no existir, su opuesto es «posible», o sea: no existe pero podría existir). Está empero claro, como dijimos al inicio, que «contingente» no es sino el nudo externo de unión del múltiple y diferenciado estar–ahí de la realidad efectiva y de la abstracta y negativa identidad de la reflexión en sí de la esencia. La oposición entre lo contingente y su opuesto: lo posible, es pues absolutamente abstracta; si lo que «es» pudiera realmente no ser, entonces no es una realidad efectiva, sino un mero «estar ahí, o sea: algo a su vez posible (el *plus* de su existencia queda al albur, bien porque no interese fijarlo: y recaemos entonces en una reflexión exterior, bien porque se ponga en algo ajeno a la esencialidad de la cosa; por ejemplo, en la voluntad de Dios; pero entonces, que exista esa cosa «posible» no es algo contingente, sino un milagro, que nada tiene que ver con la filosofía). La verdad es que en eso que llamamos «contingente» se alternan dos respectos; y es fácil confundir el uno con el otro. En cuanto inmediata realidad efectiva, lo contingente ni puede ni deja de poder ser o no ser, sino que *es, sin más*: «no tiene *ningún fundamento*» (11: 384). La rosa de Silesius es caduca y se marchitará, de acuerdo. Pero esa caducidad es suya: es lo que la constituye como *esta rosa*; de modo que pretender «salvarla» diciendo de ella que es –obviamente– *fanerógama* y de tal o cual orden y familia sería justamente su «muerte» simbólica: un abstracto negarse a tomarla en consideración como ella misma, y no como

---

de la *Filosofía de la Naturaleza*, pero es bien posible en la «semiótica» de la *Psicología* (*Filosofía del Espíritu subjetivo*) o en la *Estética*. Incluso un «hierro de madera» es posible (e.d.: pensable como noción coherente consigo), en cuanto usado como *oxímoron*, como un ejemplo retórico y no como signo de un referente físico.

[1609] Con esto, Hegel no hace sino restaurar el orden aristotélico, a saber que: *ενεργια προτερον τηι δυναμει*, que la «enérgeia» (o sea, la *Wirklichkeit* hegeliana) es «antes» (lógica y ontológicamente hablando, añadiría Hegel) que la «dynamis» (la *Moglichkeit* hegeliana).

un *casus datae legis*. Por el otro respecto, lo contingente tiene ciertamente un fundamento: ¡pero no en cuanto existente, sino en cuanto que es un *ser–puesto*, o sea: en cuanto que es *posible*! Es, en efecto, algo que puede ser, sin que su existencia como tal quede explicada. Así que, como dice Hegel con una punta de ironía contra todos aquellos que se apresuran a ver por todas partes «contingencias» para subir enseguida al Creador, al único «ente necesario», que nada tiene que ver con esas fruslerías: «Que lo contingente no tenga por tanto nungún fundamento se debe a que es contingente; y, en la misma medida, que tenga ciertamente un fundamento se debe a que es contingente.» (11: 384). Lo contingente no es sino la expresión de la contradicción consistente en yuxtaponer dos respectos en una cosa externa e indiferente a ambos (una operación del entendimiento que ya conocemos).

Sólo que ese aislamiento y distinción de respectos es artificial: la inmediatez de la realidad efectiva es el resultado de la completa reflexión de lo externo en lo interno y viceversa; y la referencia a la posibilidad no es sino esa misma reflexión, en cuanto mediación de contrapuestos. Por lo tanto, un respecto pasa a su otro (repercute aquí de nuevo la *transición*, propia de la lógica del ser) y sólo allí coincide consigo. Y la identidad de los respectos de lo contingente y lo posible es la *necesidad*. Pero esta necesidad es puramente formal, y por ende indiferente a sus posiciones: en cuanto que es realmente efectiva, existe como «algo» inmediato y sin fundamento. La necesidad está concentrada en él: sólo él es *ens necessarium*. Pero lo es por ser el resultado de la reflexión en sí: luego tiene su necesidad, no inmediatamente en sí, sino en esa reflexión, que es *distinta* de él. O sea: algo es necesario si tiene fuera de sí el ser necesario. Así pues, no es *absolutamente* necesario (contra la hipótesis), sino sólo relativamente.

Así, y como en el caso del enfrentamiento de los dos «mundos», tenemos ahora una identidad indiferente en contenido (pues le da igual enfrentarse a las determinaciones formales) frente a una forma igualmente indiferente a todo contenido, y por ende desparramada en múltiples determinidades diversas. En suma: un incoloro «bloque» de igual contenido (a saber: la negación de toda diferencia en contenido), enfrentado a una multicolor diseminación de formas: la *necesidad relativa*, frente a la *realidad efectiva real* (11: 385).[1610] La última noción designa desde luego al mundo existente; pero éste es ya un mundo más «correoso» y obstinado en permanecer que el mundo que aparece. Pues la realidad efectiva se conserva en la transición de unas *realitates* a *otras*; y su exterioridad es una relación consigo misma. Vista como tal relación, la *realitas* que tiene por así decir su «ocasión» para «efectuarse» o «ponerse en obra» en esa exterioridad es –como ya Kant había entrevisto– una *posibilidad*, pero *real*. La posibilidad real no es sino el «ser en sí» de la realidad efectiva que está–ahí. Por eso no es su propia posibilidad (si lo fuese, se trataría de una mera posibilidad formal, consumida en su interior como un «alma bella» que se niega a ser «efectiva»), sino la posibilidad (la oportunidad, diríamos)... de lo real, obviamente. Tomada pues por el lado de sus efectos, la posibilidad real no es sino la totalidad de condiciones: un conjunto de realidades efectivas, pero dispersas, todavía no reflexionadas entre sí (cf. 11: 386). Pero, por el lado de su acción, la posibilidad real niega ser un conjunto de cosas, que a su vez son condiciones de una cosa. No. Como ya sabía Kant, la posibilidad real (y para Kant, todas las determinaciones lógicas lo son, siendo su trabazón única la posibilidad de la experiencia) es la *condición de posibilidad* de «algo»: es lo que hace que algo pueda ser, o no ser. Pero entonces, ella misma,

[1610] No se trata de una redundancia, a pesar de su apariencia en castellano. Orig.: *reale Wirklichkeit*. O sea: una realidad efectiva que tiene la propiedad *cualitativa* de ser positivamente *real*, o sea de distinguir contenidos mediante formas diversas.

la posibilidad real *no puede no ser*. De manera que la posibilidad real, que tiene ya «en (*an*) ella el otro momento, la realidad efectiva, es ya ella misma la necesidad. Por consiguiente, realmente posible es aquello que no puede ser de otra manera; bajo estas condiciones y circunstancias no puede seguirse otra cosa.» (11: 388).

Sólo que, como acabamos de leer, esa necesidad real es *relativa* (relativa en efecto a las condiciones y circunstancias que «hacen al caso»): su punto de partida es lo contingente, presupuesto pues por esa necesidad. Tiene pues fuera de sí aquello de lo que quiere «dar razón»: sólo en la forma son idénticos (en efecto, tanto lo contingente como lo necesario real coinciden en ser «posibles»); pero sus contenidos respectivos son distintos, y enfrentados de una manera indiferente. De manera que esa necesidad real es también a su vez, por esa oposición, algo *contingente* (recuérdese la dialéctica del infinito y lo finito, y su fallida resolución en el «infinito malo»). Para ser de verdad *necesidad absoluta* tendría pues que tener dentro de sí a su propio *otro*, a lo contingente: así tendríamos por fin un retorno de la reflexión a lo otro como *sí mismo* (mientras que hasta ahora se trataba, bien de una yuxtaposición, como en la relación absoluta: reflexión en sí y reflexión en otro; o bien de una asimilación de antemano, que no concede derechos a lo otro: la exhibición de lo Absoluto). Tendríamos pues una verdadera *manifestación*: un movimiento que no va ya de nada a nada (como la reflexión del inicio de la esencia), sino un retorno de sí misma (de la realidad efectiva en cuanto inmediata y, por ende, necesaria) a sí misma (a la realidad efectiva en cuanto puesta y, por ende, contingente). Esa unidad de la necesidad y la contingencia es la *«realidad efectiva absoluta»*. (11: 389).

En primer lugar, en esa realidad absoluta no se «toma» la contingencia como desde fuera, para yuxtaponerla a la necesidad (ni tampoco, obviamente, al revés). La contingencia llega a ser, deviene en esa realidad efectiva absoluta, pues ésta no es sino una determinación vacía: «es» de hecho cualquier cosa que «pueda» ser; es la posibilidad absoluta, indiferente a su ser o a su no–ser: *pura contingencia sin más*. Y al contrario: ella se determina a ser como contingencia. Su en–sí consiste en repelerse de sí como ser–puesto. Por tanto, el movimiento completo, cabal, es la *transparencia* del ser negado, la transparencia a sí de la esencia por penetración de toda diferencia (la serenidad ínsita en el delirio báquico, aludida en la *Fenomenología*). Por tanto, la realidad efectiva absoluta *también* es *necesidad absoluta*, en la que ha desaparecido al fin toda diferencia entre forma y contenido. Que lo posible sea efectivo y viceversa, y que ambas referencias constituyan una sola unidad, presupone a su vez: «la *Cosa plena de contenido*» (11: 390), sin que en esta ocasión la forma de la necesidad se derrame sobre un contenido variado y exterior. La necesidad absoluta es «la *reflexión o forma del absoluto*» (11: 391). O bien: es el Absoluto en la forma de la reflexión, el Absoluto visto todavía desde la perspectiva de la esencia, que exige una dualidad de momentos. Aquí, simple inmediatez (como el ser del comienzo) que es a la vez negatividad absoluta (como la esencia manifiesta). Por lo primero, sus diferencias no son ya meras esencialidades, sino realidades efectivas diferenciadas, libres y sueltas.[161] Por lo segundo, la necesidad absoluta es la negación de

[161] Si queremos, toda la abigarrada realidad efectiva del mundo. Adviértase que, tras estas áridas procesiones dialécticas, se está ventilando un problema capital para la religión, la metafísica y, en general, la cultura de Occidente, a saber: la relación entre el mundo y Dios, la *Creación*. Y Hegel acentúa al máximo el carácter realmente efectivo de este mundo, precisamente por ser contingente, y a la vez la necesidad de que sucumba a su destino, a manos de la ciega necesidad absoluta (la cual cumple así, a su vez, su destino). En la doctrina de la esencia no es posible sino apuntar a esa armonía de contrapuestos que se elevará a unidad y a libertad en la lógica del concepto. Pero ya es importante señalar que, incluso en el ámbito de la dura necesidad (de la *μοιρα*), las cosas son realidades efectivas *porque* son mudables, «comercian» y se relacionan unas con otras, son caducas y mueren (y no a pesar de que lo sean). Eso no se debe al capricho ni al designio de ningún Dios, sino que es

todas esas diferencias (como es justo, ya que a su vez cada una de ellas es diferente de las demás sólo por su forma de ser *indiferente* a ellas; de manera que todas coinciden –tienen su esencia– en ser la indiferencia de las diferencias, o sea una unidad negativa). Y la necesidad absoluta tendrá que ajustar cuentas con sus diferencias. Se trata de uno de los pasajes más estremecedores de Hegel: «Esta esencia es lo *que aborrece la luz* (*das Lichtscheue*), porque en estas realidades efectivas no hay ningún *parecer* (ningún resplandor en otra, F.D.), ningún reflejo, por estar puramente fundadas en sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo *a sí mismas*.» (11: 392). Pero este «egoísmo trascendental», como podríamos denominarlo, tiene fatales consecuencias: «su *esencia* despuntará en ellas y revelará lo que *ella* es y lo que *ellas* son.» (*ibid*.). Este destino ciego engulle pues a toda realidad efectiva, cumpliéndose así de verdad lo que esas realidades son, a saber: lo *contingente*. Pero, en cuanto esencia, esa necesidad se consume a sí misma en ese devorar. El traspaso de la una en las otras y viceversa representa su recíproca supresión.

Entonces, después de tantos esfuerzos, ¿hemos ido a parar, nosotros (y lo que es peor: «Dios» y el «mundo» en su rodar) al *nihilismo*? Ese movimiento de retorno de la realidad efectiva a sí, ¿supone en cambio su aniquilación? En absoluto. Lo que ha sido superado (y «asumido», pues que se conserva en un nivel superior) es el carácter «libre» de los dos respectos que configuraban la única «realidad efectiva». Es el paso del uno al otro, su referencia mutua, lo que constituye esa única «realidad», y no la suma de dos «cosas». Algo hemos aprendido: no existe la necesidad (y menos, un Ser Necesario) y enfrente la contingencia (y menos, seres contingentes), sino, por lo pronto, realidades efectivas indiferentes entre sí frente a la necesidad absoluta y diferente de todas ellas («Cada uno de por sí y Dios contra todos», como dice el refrán alemán); y de hecho, esa recíproca indiferencia significa justamente la muerte por consunción de cada una de esas realidades –efectivas tan sólo cuando, obviamente, ejercen efectos en otras–, de la misma manera que la necesidad absoluta no tiene otra función y entidad que la ciega destrucción de esa supuesta independencia. ¿Qué es lo que queda, entonces? *Queda naturalmente la interdependencia* de la identidad (negativa de sí como diferencias) y de la diferencia (afirmativa de sí como identidad de cada caso). Y en general queda el *movimiento mismo* de la identidad del ser en su negación como esencia y de la esencia en su afirmación de ser. Ese purísimo movimiento es la *sustancia*: la unidad necesaria *en* la contingencia (cf. 11: 392). Y la necesidad pasa a ser, dice Hegel al final de este denso capítulo segundo, «la *propia exhibición* del Absoluto». Propia, porque ahora no es un neutro absoluto el que hace exhibición de sí y de su fuerza (sus atributos) en su otro, o sea: en los modos, sino una *kínesis teleia*: un movimiento cabal que va a sí sólo cuando y porque se exterioriza y manifiesta. No es sólo que el ser se diga de muchas maneras, como quería Aristóteles; sino que ser de verdad, ser sustancia, es tener buenas maneras y mostrarse en ellas. Saber *relacionarse*, en una palabra. Ser todo él relación y nada más que relación: ser la *relación absoluta*.

La relación es absoluta porque el ser (tal *cosa*, o sea: «algo que está ahí») es puesto absolutamente como ser (*tal* cosa, o sea: «un ámbito de circunstancias»; *Enz*. § 149, A.),

---

su programa: el de ellas, y el de la necesidad absoluta (ambas se copertenecen, en cuanto respectos de la única realidad efectiva absoluta). O dicho de otro modo: es perfectamente racional que las cosas –y nosotros mismos– se descompongan y perezcan. Lo otro, su presunta «durabilidad» a prueba de contingencias, no es sino una posibilidad formal: una abstracción que nada dice y a nadie contenta. Por decirlo crudamente (ya que de esto, en el fondo, se está hablando aquí): cuando se dice que mi alma es inmortal, ¿qué quiere decirse con ello? ¿Qué habrá quizá una «cosa» descarnada y separada de todas las circunstancias y condiciones que yo conozco, y que me «ponían» en la existencia? ¿Qué tiene que ver entonces ese «alma» *conmigo*?

en una suerte de «tautología rellena» de reflexión, resultado a su vez de una doble y contrapuesta referencialidad. La inmediatez es mediación y viceversa: «el *ser* que es *porque* es el ser como la mediación absoluta de sí consigo mismo.» (11: 394).[1612] De manera que al cabo de la calle circular de la esencia, no tenemos una esencia que ponga a un ser aparente como un «ser–puesto», sino una absoluta autoposición o, lo que es lo mismo, la *autoposición del Absoluto*[1613]: «esta interpretación (o exhibición: *Auslegen*: F.D.) de sí (o sea: de lo Absoluto; F.D.) es su propio ponerse–a–sí–mismo; y él no *es* más que este poner–se.» (11: 393). En una palabra: exteriorizarse (o más dramáticamente dicho: enajenarse) es encontrarse a sí mismo *con toda razón*; y viceversa, uno se está donde está sólo al estar fuera de sí: en sus circunstancias y condiciones, en su *situación*. Esta circulación absoluta es la *manifestación* de sí, ejemplificada por Hegel en la «*luz* de la naturaleza»[1614]

[1612] El despliegue dialéctico de la relación absoluta es el estadio más alto al que puede llegar la doctrina de la esencia, regida por la necesidad y siempre *escindida* (de modo que su expresión lógico–subjetiva es la del *juicio*) No es extraño, al respecto, que la metafísica griega sea una metafísica de la *sustancia*, como corresponde a un mundo que intenta evitar el azar, la *τυχη*, reintroduciéndola «desde arriba» como *μοιρα* o *αναγκη*: como destino ciego que a todo sujeta pero que, en justa correspondencia, tampoco es él mismo «sujeto» (pues que se destina totalmente en sus destinos), sino pura circulación. Y sin embargo, como dice Hegel, la actitud griega ante el mundo y sus dioses constituye más una apertura a la libertad que un sentimiento de no–libertad. Para que éste se diera, en efecto, sería necesario constatar que lo que es *no debería* ser: «En cambio, en las convicciones de los antiguos se asienta lo siguiente: *porque* eso es tal [o cual], entonces es [existe], y *tal como* ello es, así debe ser. Aquí no hay pues ninguna oposición presente y por ende tampoco ninguna no–libertad, ningún dolor y ningún sufrimiento.» (*Enz.* § 147, Z.; *W.* 8, 290). Es obvio que este «fatalismo» no conviene en absoluto al mundo moderno, auque lo prepara; pero tampoco la modernidad con su religión del «consuelo» y de la compensación vive ya en libertad, sino más bien en la no–libertad (p.e.: aquí y ahora ha ocurrido algo que no debería ser; o bien, para ser sinceros: *me* ha ocurrido algo *malo*, perjudicial para mis intereses; luego debe haber una compensación, sea para mí mismo –en otro «mundo»–, o para mis hijos, o para la humanidad futura, etc. –según la imaginación y capacidad expansiva de amar de cada uno– que sirva de consuelo). La verdadera libertad, para Hegel, será la unión sintética (por contraposición y superación) de la necesidad y del sentimiento de no–libertad expresado en el *Sollen* (en el deber ser que, por ser tal, nunca es, de veras). Por ende, la superación dialéctica del *destino* y del *consuelo*: ambas posiciones tienen en común la *entrega* del individuo (sea a un destino, a un *pathos* presentido, sea a una *causa*), bien para que se restaure el circuito de la especie, del grupo (la *πολις*), etc., bien para que ese sacrificio se vea después compensado (si es posible, además, dando ciento por uno). Como cabe apreciar, en ninguno de estos casos salimos de la relación, de la reflexión de sí en el otro. En cambio, la subjetividad recoge en su concatenación (silogística) los extremos de la relación (a un lado el individuo, al otro lo universal, según los casos: lo que *tiene* que ser o lo que *debe* ser) y los identifica en *base* a las *particularidades* (las circunstancias, condiciones e intereses) que eran la condición de posibilidad de la relación, pero que permanecían ocultas: «la subjetividad contiene empero dentro de sí el momento de la particularidad, de modo que ni siquiera *nuestra* particularidad se vea meramente negada como una cosa abstracta, sino reconocida a la vez como algo que hay que conservar.» (*loc.cit.*; *W.* 8, 291). Esta es una formulación más detallada y concreta de la misma declaración general de principios en Hegel: aprehender y expresar lo verdadero no meramente como sustancia sino a la vez como sujeto. En el caso ejemplar de las acciones humanas, esto significa que la verdadera libertad no estriba ni en la resignación de recibir conscientemente un castigo por una falta inconsciente (siempre es demasiado «tarde» para pecar, dentro de una concepción griega) ni en la esperanza de compensación por recibir un castigo inmerecido (el moderno cree en cambio que siempre es demasiado «pronto» para pecar, y que son los demás –desatentos, presurosos o atolondrados– los que pecan... contra uno mismo), sino en que «el hombre reconozca que cuanto le ocurre es sólo una evolución de sí mismo y que él no hace sino portar su propia culpa (*Schuld*: significa también «deuda», F.D.); entonces se comportará como un ser libre y tendrá en todo cuanto le salga al encuentro la confianza de que no le va a suceder ninguna injusticia.» O con un antiguo refrán: «cada uno es forjador de su propia dicha» (*ibid.*).

[1613] Si quisiéramos llevar nuestros distingos al extremo, habría que decir: la absoluta autoposición de *lo* Absoluto como *el* Absoluto. Pues la «interpretación» de la necesidad absoluta (de lo Absoluto, puesto como Absoluto en sus diferencias: las realidades efectivas «libres») es su propia exhibición como *relación* (y no como Algo que domina a algo que está puesto como distinto y aparte de sí). Esa relación, en cuanto tal (o sea: en cuanto escisión–conexión de dos extremos contrapuestos), no es todavía *el* Absoluto: pero en ella y sólo en ella se reconoce el Absoluto. El sujeto no es ya la sustancia, pero la presupone como la manifestación de lo que él ya de siempre es, a saber: Sí mismo y su otro.

[1614] Tal como la experimentan fenomenológicamente los hombres en convivencia entre sí y con su entorno, y no como la presenta la ciencia natural.

que no es ni «algo» (un ente, según la lógica del ser) ni «cosa» (según la lógica del fundamento): «sino que su ser no es sino su parecer» (*ibid.*).[1615] Nos hallamos pues en el nivel de una reflexión determinante que, habiendo pasado a través de una reflexión de la exhibición (una reflexión que se *interpreta*[1616] a sí misma), se manifiesta como *autodeterminación de la reflexión* (y, por ende, como autosuperación del ámbito reflexivo de la esencia).

En la relación absoluta, el *parecer* de la necesidad de *ser* (y de dejar de ser) queda puesto como *apariencia* de la *esencia*, de modo que el punto de partida de este segundo libro se ha invertido, habiendo recorrido enteramente su circuito: cada uno de los extremos de la relación es una totalidad, o sea: es él mismo y su opuesto (puesto dentro de él como opuesto suyo o lugar de su manifestación). No es que –como antes– la identidad o lo positivo tenga su verdad en la diferencia o lo negativo, o bien lo interno y lo externo sean lados que se traspasan uno a otro, como en una membrana osmótica, sino que la necesidad se manifiesta como necesidad en su propio parecer *contingente* y la contingencia se manifiesta como tal al quedar puesta –asentada y negada– por *su propia necesidad* de ser tal, o sea: contingente. Este *traspaso* (unión de transición y transposición) incesante del Todo a sí y en sí mismo (pero acentuando en cada caso como *esencial* uno de los momentos: el del ser inmediato o el de la mediación de la esencia) es la *sustancia*.

Desde luego, no hay que entender por «sustancia» *sólo* el *tòde ti* aristotélico (los individuos ónticos) ni tampoco el principio kantiano de permanencia en el cambio (una categoría de relación), ni tampoco el alternarse del uno en el otro (ese alternarse correspondía a la necesidad absoluta), sino la *unidad* e *identidad* de ambos. Sólo que esa unidad no está aún *puesta en absoluto* (sí lo está relativamente: cada extremo –que es ya de por sí el Todo– se pone en su opuesto, como momento a él subordinado). De un lado, el Todo esencial «manifiesta» que él sólo «es» (que sólo consiste) en sus determinaciones y en el cambio de éstas (¿quién ha visto jamás una «sustancia» en el sentido kantiano?). De otro, el Todo óntico, del ser (¿quién no ha visto sustancias por todas partes, en el sentido aristotélico?), «manifiesta» que su significado, conviniéndole desde luego a él como *esta* sustancia individual (o «sustancia primera»), es una abstracción (o sea: una *reflexión negativa*) de lo que él y otros como él *son* (a saber: «sustancia segunda» o *eîdos*). La dialéctica de estos lados de la sustancia (unos respectos que son, cada uno a su modo, la entera sustancia y *lo otro* de la sustancia, que aquí y ahora despunta: el *Concepto*) consistirá pues en poner la unidad (es decir: la unidad de la reflexión en sí *como* reflexión en otro, la unidad de la *manifestación*) en sus *determinaciones*, y en poner por ello esas determinaciones a la vez como el Todo que ellas mismas son y presuponen, y como determinaciones puestas por el Todo. Cuando esta posición de posiciones, esta *relación* (*Verhaltnis*) *de relaciones*, esté puesta absolutamente, de modo que sólo se relacione–y–comporte (*sich verhalt*) consigo mismo, la esencia se concebirá[1617] entonces como el Concepto.

[1615] La trad. de *scheinen* por «parecer» viene en este caso muy a cuento. La manifestación (o manfestaciones) de una persona es su «parecer»: esa apariencia (el aparecer de lo que ella dice y piensa) refleja «ahí fuera» lo que esa persona en *esencia* es. En la luz, el parecer es llevado al extremo: toda su esencia –sin resto– es parecer y dejar aparecer... lo que no es ella, pero que sólo «es» a su luz.

[1616] Entiéndase el término aquí también en un sentido teatral o musical, como cuando un autor interpreta su propio texto o cuando Richard Strauss interpreta la *Sinfonía doméstica*.

[1617] Aunque el alemán no admite la ambigüedad española del concebir y la «concepción», es la Cosa misma la que parece pedir que se entienda la automanifestación de la esencia como Concepto en un sentido diríamos «biológico», como si se tratara de una «inmaculada concepción» que fuera a la vez una «partenogénesis», ya que aquí es el Todo el que se engendra a sí mismo en *su* otro interiorizado, sin resto interno y sin aportación externa (hasta la reflexión exterior –míticamente hablando, el Angel de la Anunciación– está aquí de más), oficiando de «padre» la Esencia (*das Wesen*) y de «madre» el Ser aparente o la Existencia; y siendo el «hijo» –como debe ser– más alto y concreto que aquello de lo que resulta.

La sustancia es la realidad efectiva de verdad (aunque no sea todavía la verdad de la realidad efectiva: eso lo será el Concepto). Y como ocurría con la realidad *en general*, esencialmente hablando hay una sola sustancia (lo cual es obvio: hay una sola relación absoluta). De manera que cuanto hace al «caso», cuanto acaece, no es sino *ac–cidente* de esa sustancia, la cual no es por otra parte más que la unidad *formal* (negativa) de la accidentalidad en todas sus variantes y variaciones. La sustancia es así la «potencia absoluta» (*absolute Macht*) *de* los accidentes (11: 395). Ahora bien, la presencia de la preposición de genitivo anuncia ya la anfibología conocida en casos anteriores. Esa potencia no es un Poder que se ejerza desde fuera, *sobre* los accidentes (como el de un Señor sobre sus siervos o criaturas), ni tampoco un poder que tendría cada accidente contra su sustancia. Ninguno de estos casos tiene sentido (los dos lados son vistos como sustancias cerradas, o sea, separadas entre sí, y a la vez como influyendo unilateralmente el uno en el otro, o sea: como una referencia sin retorno ni correspondencia, y no en cambio como una *relación*).

La potencia es *de* los accidentes: está en ellos, pero ni se confunde con ellos ni está en su poder; al contrario, cada uno puede afirmarse en sí a través de ese poder a él traspasado. Pero entonces, a su vez, los accidentes lo son *de* la potencia: es ella la que se despliega (como negación de sí) en los accidentes. La sustancia es la *cohesión* y articulación determinada: la estructura de cuanto *hace* al caso (es decir: de lo que «marca» este caso: «algo que está ahí», algo *ente*), o sea: del ser para sí que está dentro de sí, de las cosas existentes con propiedades variadas, del todo constituido de partes, de las fuerzas que se solicitan recíprocamente, etc. Todo eso, *puesto*, se vuelca y se manifiesta en *este* ser inmediato, concreto y *singular*. Pero tal ser singular viene *puesto de manifiesto* en la entera reflexión de todas las determinaciones anteriores. Y sería fallido decir que lo primero (esto singular) es la sustancia y lo segundo (aquello por lo que él es lo que es) algo meramente accidental. Con igual derecho (y con igual unilateralidad) cabría decir que «esto concreto» (y la conjunción de una pluralidad de estos individuos) no es sino un «accidente», una excusa u ocasión óntica para el *lucimiento* de la verdadera *sustancia*: algo *universal* que «brilla por su –necesaria– ausencia» y es conocido sólo por los efectos que ejerce su poder.[1618] Lo único de verdad que sale aquí en cambio a la luz es que –como buena y suprema contradicción (o más bien contradicción de contradicciones)– la sustancia singular es verdadera si y sólo si la sustancia segunda, esencial, es falsa (o mejor: la primera «luce» si y sólo si la segunda se oculta). Y viceversa.

El contenido («esto») se hunde para dejar que se luzca la forma («ser tal y cual», estar determinado así o asá, hacer o padecer esto o lo otro), y al revés. Cada uno presupone al otro cuando se pone a sí mismo. Y lo único permanente de veras es este incesante trasiego: eso es la *sustancia*, la cual: «eternamente se escinde en estas diferencias de la forma y del contenido y eternamente se purifica de esta unilateralidad, pero, en esta purificación, ella misma ha recaído en la determinación y la escisión.» (11: 395).[1619] El «lugar»

[1618] Aunque se trate de una concepción dietética ampliamente superada, correspondiente a una economía agraria que se permitía pocas «alegrías» con la carne, ha quedado por extensión en el lenguaje cotidiano la expresión: «algo tiene *sustancia*», para indicar el meollo, consistencia y verdad de una situación compuesta de muchas cosas, pero bien trabada, enjundiosa, sin que sea posible distinguir y separar con precisión los componentes y la «sustancia» (porque ésta no se identifica con ninguna de las cosas presentes, sino más bien con la compenetración *esencial* de unas en otras). Todo esto puede resumirse en el caso del castizo y *sustancioso* cocido madrileño, o mejor: en el de unos buenos callos.

[1619] Permitásenos añadir, con brevedad y hasta con un cierto temor: éste es el sentido del tiempo *humano*, del tiempo realmente vivido. En él surge lo otro del tiempo, por el cual y para el cual es el tiempo, como la *fisura* o la *grieta* del tiempo, el intersticio «eterno» que separa y da sentido a los tiempos, y que no consiste en

de purificación–escisión es la sustancia en cuanto identidad de forma (o sea: la unidad de la posibilidad real y de la realidad efectiva). Y el trasiego mismo es la totalidad de lo existente, pero como mera «*accidentalidad*» (cf. 11: 394). Y el movimiento de ésta es la «*actuosidad* de la sustancia, *como quieto brotar de ella misma*» (*ibid.*). No todavía la causalidad (que implica la posición de un ser externo como externo), sino un manifestarse que es a la vez inicio de sí y posición de lo otro de sí como ser–puesto. Ahora bien, repárese en que la actuosidad no brota de la sustancia (entendida como identidad formal simple): brota del intercambio de los accidentes y de ella, a su vez, brota la sustancia: ella es potencia absoluta por la actuosidad que opera en sus diferencias y que ella «asume» alternativamente, haciendo que se hundan en el fondo de esa su identidad emergente. Sin embargo, no es el accidente en cuanto tal el que dispone del poder (del poder de ponerse y conservarse a sí mismo a expensas de los demás); ese poder lo detenta la *potencia íntegra* (la *omnimoda determinatio*) que está ínsita en cada accidente y lo impulsa así a superar su opuesto, mas también *eo ipso* a encaminarse a su ocaso.

En ese carácter «actuoso» se aprecian las limitaciones de la relación de sustancialidad. A pesar de lo indicado en general sobre la relación absoluta, aquí parece al pronto como si la identidad formal de la sustancia dejara todo el juego del nacer–a–perecer (¡no nacer y perecer!) en manos de la potencialidad ínsita en los accidentes, conservándose a sí misma en ese juego, pero sin intervenir en él.[1620] Sólo que ella *es* ese juego: la refle-

---

la secuencia monótona del nacer y el perecer, sino que en todo lo ente hace que cada uno sea *esencialmente* un «nacer» (o sea, un comenzar) a la muerte, un incesante pasar–a–perecer (donde aquello que «pasa», pasa y traspasa hacia lo otro y los otros, sin quedar en «uno», mientras que la muerte, tejida de y con esas «vivencias» o «accidentes» sería lo único propio y exclusivo, la única *sustancia* de «uno»). Y a la vez, hace que cada uno sea *existencialmente* un «perecer» a lo otro, un *dejar* de ser para llegar o venir a ser, incesantemente (donde aquello que llega a ser, viene de lo otro y los otros, sin quedarse en ellos, de modo que la vida tejida de y con esos «desprendimientos» o «accidentes» sería lo único propio y exclusivo, la única *sustancia* de «uno»). Lo único que a uno le desasosiega de esta interpretación de la incesante purificación/escisión de la sustancia hegeliana es que ésta es única y «eterna», *absoluta* (como absoluta es su relación). Pero cada uno de los *relata*: cada uno de los relacionados y relatados (yo mismo, sin ir más lejos) no puede por menos de protestar por ser tan sólo uno de los componentes –y bien secundario, por lo demás– de esa *relación*. O sea: la sustancia permanece en su cambio incesante gracias a que, al igual que les pasa a otras cosas, yo nazco porque voy muriendo y para morirme del todo, y muero –constantemente, en incesante desprendimiento– por *haber nacido* e ir «naciendo», siendo relativamente nuevo en cada caso y vivencia, al punto pretérita y siempre vencida de antemano ante el futuro de mi muerte. De modo que aquí, en mi caso (y en todos los demás, que me importan menos –lo cual muestra lo irreflexivo que soy, y me condena de antemano–), se va a interrumpir ciertamente la circulación reflexiva e íntegra del pasado de la esecia en el futuro del concepto para engendrar y dejar salir así al ser al presente como lo presente (yo bien quisiera sufrir –como una «sustancia»– pequeñas muertes cotidianas y renacimientos minúsculos que se compensaran y homologaran en equilibrio incesante; pero la verdad es que lo primero va venciendo a lo segundo, o dicho a la llana: que me estoy haciendo viejo). En mí y por mí se dará seguramente –si Hegel tiene razón– la relación absoluta de la sustancia consigo, pero yo soy una mera referencia, casi una nota a pie de página del completo relato. Y eso no me *parece* bien. Lo que Hegel nos pide en cambio es que salgamos de nuestra limitada perspectiva, que nos pongamos en el lugar del «Ser –*Wesen*– supremo» (hablando figuradamente) y nos hagamos «cargo» de tan tremenda situación y de su difícil «papel»: Muerte que recae en la Vida, Vida recayendo en la Muerte. Y así *in aeternum*. Menos mal que siempre nos quedará el Concepto.

[1620] Por eso, este estadio (propio de una reflexión ponente) en el que la sustancia (en cuanto esencial: *εἶδος*) permanece incólume como algo interno, mientras entrega su lado externo a la descomposición y la caducidad, es propio de una razón (pues en la relación absoluta hemos abandonado ya el ámbito lógico en el que se movía a placer el entendimiento: el del fenómeno, las condiciones, las cosas y, en definitiva, lo Absoluto –que no era sino la sustancia en abstracto–) que todavía no «da razón» de sí, sino que se aprovecha *astutamente* de lo otro. Es justamente este actuoso quedarse en sí mientras pasa y se muda lo otro de sí (pero ya integrado dentro de sí como momento subordinado y «material» de realización) en su accidentalidad lo que Hegel denomina *astucia de la razón*. Así, p.e. en la historia (cambiando «sustancia» por «Idea universal», por tratarse de la evolución más alta del Espíritu objetivo): «Es lo particular lo que combate y se desgasta recíprocamente, estando condenada una parte de él a irse al fondo (= a perecer, F.D.). No es la Idea universal quien

xión negativa de la referencia de cada accidente a sí. La accidentalidad, *en sí*, es la sustancia (cf. 11: 396). Y la sustancia es *para sí* sólo en cuanto que se recoge incesantemente a sí de esa su diseminación actuosa. Este desequilibrio[1621] se hace patente en y como *relación de causalidad*.

Se ha podido apreciar que la actuosidad de la sustancia ni queda dentro de sí, ni sale fuera de sí (una relación absoluta no tiene ningún «fuera»). ¿Qué hace entonces esa potencia absoluta? Obviamente, se pone a sí misma como ser–puesto. De manera que toda la esfera de la accidentalidad, de la contingencia, no es sino la sustancia misma, íntegra, pero en cuanto *puesta*: el *efecto*. Y en cambio, la sustancia que es para sí es llamada *causa*, a saber: la reflexión del paso de ella misma a sí como accidentalidad. En la causa se «repite», en un nivel más complejo, el estatuto de la Cosa.[1622] Y de la misma manera que, en la Cosa, la diferencia entre fundamento y condición era solamente *formal*, así también la causa comienza distinguiéndose de su efecto sólo desde ese punto de vista y no por el contenido, pues el efecto no contiene nada que no esté contenido ya en la causa[1623] y viceversa (cf. 11: 399). Causa y efecto difieren pues formalmente: la una es lo existente *en sí* y el otro lo existente como *ser–puesto*. Sin embargo, esa diferencia no es real, sino obviamente sólo formal, abstracta: la causa sólo lo es mientras *actúa*, o sea, en el ininterrumpido paso y conversión de su acción en su efecto (ambos términos son el mismo en alemán: *Wirkung*). Y al revés: el efecto lo es mientras dura en él el «efecto» de esa «acción»; de lo contrario, sería algo cuya constitución hemos examinado ya: una realidad efectiva «suelta», indiferente a la necesidad absoluta que

---

está en oposición y lucha, quien se halla en peligro; ella se mantiene incólume e intacta en el trasfondo. Hay que llamar a esto la *astucia de la razón*, a saber que ésta deja actuar en su favor a las pasiones, de modo que aquello por lo cual ella se pone en la existencia, es lo que sufre expiación y lo que sufre el daño. Pues se trata del fenómeno (*Erscheinung*), una parte del cual es nula y otra afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces demasiado minúsculo frente a lo universal, y los individuos vienen a ser sacrificados y abandonados.» (*Vorls. Phil. der Weltgeschichte*; *W.* 12, 49).– De todas formas, ésta es una visión unilateral (justamente, «astuta») de la sustancia: como si ésta fuera la permanencia del devenir (cf. *WdL* 11: 396), por cuya superficie se agitasen las gotas del mar de lo accidental y devenido.

[1621] Formado, como se ve, por una inversión de factores: por el lado del contenido, la contingencia es *en sí* la sustancia (la cual, como relación absoluta, es ya *en* y *para sí*); y el poder absoluto es *para sí* esa misma sustancia; en cambio, por el lado de la forma, la contingencia es el *para sí* de la sustancia (ella vuelve a sí desde ese su reflejo); y en cambio el poder absoluto (la actuosidad) es el *en sí* de la sustancia.

[1622] No es extraño que en castellano «causa» y «cosa» remitan al mismo término latino: *causa*, entendido en un sentido que brilla aún en el lenguaje judicial (como cuando se dice que «queda abierta la causa», o que «alguien está encausado») o moral («luchar por una buena causa»). En todos estos casos, una acción queda «vista para sentencia» justamente por ser considerada un *caso* (*casus*: probable etimología de *causa*) no tanto de una ley (ésta irá surgiendo de la repetición de *causae*, en cuanto que ésas sientan jurisprudencia) cuanto de un conjunto de circunstancias y condiciones (una situación) a la que debe corresponder el caso «encausado». De manera análoga, «Cosa» en alemán (*Sache*) significa como ya señalamos «asunto», «tema»: lo que hace al caso. Y «causa» es *Ursache*, la Cosa primigenia (recuérdese que la Cosa era la identidad del fundamento y la condición en su referencia recíproca y que, por ello, era lo Incondicionado). La Causa es la Cosa primera, lo Incondicionado que no se limita a poner lo condicionado, sino que lo pone como su propia condición; mas no como una sustancia inmóvil y astutamente separada de los accidentes, sino como la *cadencia* o trayectoria completa de todos los casos (como si la Ley estuviera formada por la totalidad de las causas que han sentado jurisprudencia sobre los distintos casos). Hegel hace referencia a esta (dudosa) etimología al señalar que: «La sustancia es *causa* (*Ursache*) en la medida en que ella está reflejada en sí frente a su pasar a la accidentalidad, y así es la *Cosa originaria* (*ursprüngliche Sache*), pero precisamente en el mismo sentido suprime la reflexión–en–sí o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de sí misma y produce así una *Wirkung* (a la vez «acción» y «efecto», según desde donde se mire; F.D.), una *Wirklichkeit* (una realidad efectiva, F.D.) que, de este modo, no es más que una realidad efectiva *puesta*, pero que, por el proceso del *Wirken* (del actuar u obrar, F.D.) es al mismo tiempo necesaria.» (*Enz.* § 153).

[1623] Como admite el propio Santo Tomás: «omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode.» (*S.T.* I, q. 45, a. 7).

se agita bajo ella, en el tenebroso subsuelo. Esto no significa que la causa sea sin más idéntica al efecto; ella es *en efecto* idéntica a sí misma; es decir: la causa es *causa* en su efecto (cf. 11: 398).

Pero entonces, ni la efectividad de la causa es puro poder de negar lo otro (puesto que ella es la que pone afirmativamente a la causa, no en sí –que era una posición abstracta y formal–, sino realmente en su otro) ni el efecto un mero resultado pasivo de la causa, sino que él es lo que determina a ésta, tanto en contenido como en forma. La causa es, así, *causa determinada*: gana por un lado concreción (pues en cuanto poder absoluto era sólo eso: la abstracción –como «poder»– del efectivo trasiego de unas contingencias en otras), y ahora es por vez primera *sustancia realmente efectiva*; pero por otro, es real (*reale*; o sea, afectada de una determinidad cualitativa) y, por ende, *finita* (cf. 11: 399) [1624] Y aquí se repite la ambigüedad propia del fundamento formal: en efecto, dado que la causalidad de la causa se despliega como una diferencia exterior, y sólo por una reflexión exterior queda esta diferencia fijada como un determinado ser–puesto (o sea: como un efecto), el que en un asunto (una situación global o Cosa) se infiera la causa desde el efecto o se derive éste de aquélla es una «consideración tautológica de un entendimiento *subjetivo*» (11: 400). Si se distingue entre la causa y el efecto es porque, en esa referencia tautológica, ellos tienen todavía un contenido diverso.[1625] Pero justamente esa diversidad de contenidos es lo accidental y exterior a la relación misma (y ello tanto desde el lado de la acción como desde el del efecto); en suma: esa diversidad no interviene en la relación de causalidad como tal. Esta, la relación, es puramente *tautológica* (algo,

---

[1624] Hegel afirma con toda decisión que la relación de causalidad *real* es siempre finita (y con razón, pues ello se sigue analíticamente de la definición de *realitas*). Pero esa de–cisión acaba de un golpe con una creencia secular (y derivada seguramente de relaciones sociales despóticas y absolutistas), a saber: la creencia de que el Poder absoluto era la necesaria manifestación de una Sustancia absoluta (absolutamente potente), impuesta sobre entes (a los que sólo «de prestado» cabría calificar de «sustancias») que no podían hacer otra cosa sino recibir en su carne la marca de ese Poder. O como dice con envidiable concisión Bruno Liebrucks: «El poder de la *Ur–sache* (de la Causa, como la Primera de todas las cosas, F.D.) era una apariencia. Milenios han estado prendidos de la fascinación de esa apariencia.» (*Sprache und Bewusstsein*, 6/2: *Der menschliche Begriff. Hegel: Wissenschaft der Logik. Das Wesen*. Frankfurt/M. y Berna 1974, p. 418). De modo que en la doctrina hegeliana no hay sitio (como lo habrá en cambio en el último Schelling) para explicar la Creación como el acto libérrimo de una Causa primera que saca íntegramente al ser de la nada. Pero no hay sitio lógico para ella, no porque la Creación sea algo sobrenatural, inaccesible a la limitada inteligencia humana, etc., sino porque, puesta al menos en términos de causalidad, la Creación es algo ininteligible para el pensar y por tanto algo inviable en la realidad. A lo sumo (puesto que la verdad da testimonio de sí y de lo falso) puede ser explicada esa «Creación» como una inadmisible extrapolación y generalización de las relaciones de la causalidad determinada. Por lo demás, el comienzo mismo de *WdL* hacía ya de antemano inviable e impensable una acción previa a todo inicio, porque Hegel identifica ser y nada en un devenir sin origen (el supuesto origen alternativo: el ser o la nada, es en cada caso una abstracción unilateral del devenir, al que ya de siempre ha pasado el paso mutuo de ser y nada). Como veremos en VI.5.3.7.3., la «libre expedición» de la Idea a la Naturaleza y como Naturaleza podría ser entendida como un ensayo de explicación lógica (difícil ensayo, en todo caso, ya que la «expedición» está ya, en destino, fuera de la Lógica y de toda lógica) de la Creación. Pero en ningún caso podría ser pensada ésta, *sensu hegeliano*, como efecto de una Causa.

[1625] Hegel pone como ejemplos la humedad de mis ropas, producida por la lluvia; el pigmento –en sí o en una pintura– como causa de un color, o la convicción interior y la acción externa resultante, como causa de un hecho. Hegel no cae en la falacia de afirmación del consecuente porque a él no le interesa probar aquí que, p.e., mi ropa esté mojada porque haya llovido, sino sólo que el agua que como humedad empapa la ropa es la misma que la que como gotas cayó de las nubes (o sea: piensa en la simultaneidad de la acción de llover y del efecto de mojar); el pigmento es un efecto de color que a su vez es la causa de ese color determinado; y mi convicción es la misma cuando está en mi fuero interno (y entonces es «causa» de un hecho) que cuando está «ahí fuera», *de hecho* (y entonces es el hecho mismo: el efecto). En todos estos casos se aprecia que lo que en verdad es *lo mismo* no es ni la «causa» (lluvia en las nubes, pigmento en la paleta, convicción interna) ni el «efecto» (humedad de la ropa, pigmento en la pintura, hecho externo) sino el *paso* «de ida y vuelta» de uno al otro: la reflexión de la *Wirkung*.

de nuevo, patente en el hecho de que sea un mismo término: *Wirkung*, el que indique la relación propiamente dicha).[1626]

Ahora bien, esa tautología (obtenida como se ve por despreciar como algo accesorio la diversidad de contenidos en la causa y en el efecto, haciendo *abstracción* de ellos) es a la vez el resultado de una abstracción, el producto de una reflexión exterior; pero de hecho, si es verdad que la *Wirkung* es la misma[1627], también su contenido exterior (diverso sólo en los extremos: en la causa y en el efecto) habrá de ser considerado como la «identidad» exterior de ambos, o sea como una cosa inmediata, existente, que tiene muchas y variadas determinidades; entre ellas, el *respecto* de servir en cada caso (según cada determinación de forma) como causa o como efecto. O sea: es el *sustrato* común a ambos, sobre el cual «corren» las causas, en busca de causas más altas, o los efectos, enlazados con efectos más bajos (apréciese que se está «repitiendo» la antinomia de la condición y lo condicionado). Lo mismo da progresar de causa a causa que regresar de efecto a efecto. En ambos casos tenemos el *infinito malo* de la causalidad.[1628] La causalidad se pierde y disipa por contenidos variados, o inhiere en un sustrato que no es sino la identidad (por reflexión negativa) de ese mismo contenido. Por esta su doble acción, no sólo la causa tiene un efecto, sino que ella misma es efecto; y no sólo el efecto tiene una causa, sino que él mismo es causa. Pero lo son justamente en respectos diversos, de manera que la *Wirkung* se enfrenta a sí misma como contrapuesta a sí misma (por un lado es la acción de una causa–>efecto; por el otro, la acción contraria –o sea: la reacción– de un efecto–>causa).[1629] Así, la causalidad determinada, finita, se abre a la doble referencia de la *acción y la reacción*.

Si la causa es realmente diversa del efecto, será necesario presuponer algo permanente sobre lo cual pueda incidir la acción causal y ser vista por ese algo como «efecto» en él (cf. 11: 404). Por tanto, debe haber otra sustancia, enfrentada a la causa (que obviamente es también sustancia). Hay pues dos sustancias: la *activa* y la *pasiva* (el sustrato anterior, ahora determinado como *determinable*; cf. 11: 405). La primera es resultado de la mediación, relación negativa a sí, mientras que la segunda se presenta como algo inmediato: como un ser. Sin embargo, la causa llega a ser causa solamente en el efecto, de modo que en él es realmente causa de sí misma: *causa sui*. Y el efecto sólo lo es al ser causado (al verse «encausado» por la causa). Luego también él es efecto de sí mismo: *effectus sui*, si pudiera decirse así. Sólo que lo es *en la causa*, reaccionando causalmente contra ella (del mismo modo que la causa sólo lo es en el efecto, volviendo a sí por y

[1626] Y precisamente esa tautología, revestida y disimulada por realidades adjetivas (o sea: por las circunstancias de la acción y del efecto, diversas en cada lado, aunque el *límite* sea común: la *Wirkung*), muestra lo inadmisible de emplear la relación de causalidad determinada (o sea: finita) para los cambios de la esfera de la vida o del Espíritu, en donde, en virtud de lo tautológico de la relación se equiparan esos contenidos diversos *como si* pertenecieran a un mismo orden y tuvieran el mismo rango por el lado de la «causa» y por el del «efecto». De ahí las paradojas (en el fondo, como diría Aristóteles, fruto de una *μεταβασις εις αλλο γενος*) de decir que el alimento sea «causa» de la sangre; o, peor aún, que el clima jónico sea la «causa» de las obras de Homero o la ambición de César la «causa» del fin de la república romana (cf. 11: 400).

[1627] Como también era siempre la misma la reflexión de la esencia, en cuanto reflexión, aunque pareciera ser reflexión ponente y de hecho fuera reflexión determinante.

[1628] Frente a este mal infinito no valen de nada las paradas bruscas, del estilo de: así que tiene que haber una Causa primera; eso constituiría un parón tan ininteligible como si se quisiese afirmar que tiene que haber un Efecto último; una afirmación que nunca se ha hecho, porque a ningún Poder le interesa limitar su capacidad de ahondar en lo existente y de poner en ello su marca, y en cambio sí está muy interesado en establecer fáciles analogías de poder a Poder (del tipo: lo que Dios hizo en lo universal, yo –su delegado legítimo– lo hago en mis dominios).

[1629] Por mor de la brevedad, se omite el lado correspondiente –e invertido– de la *Wirkung* como efecto, y no como acción.

como «efecto» del efecto producido). Cf. 11: 407. La apariencia de infinito malo (sea como *progressus* de efecto en efecto o como *regressus* de causa en causa) queda así eliminada. En cada efecto, la causa se posee íntegramente a sí misma como causa. Y lo mismo le ocurre el efecto, al venir «encausado». Además, la posesión de la causa por sí implica un salir de sí, un «fluir» a lo otro de sí y, por ende, un hacerse efecto. Y viceversa, la toma de posesión del efecto por sí mismo implica una acción causal que es un «refluir», un remontar su caída en y como otro efecto. Lo que se da en este incesante flujo y reflujo no es ya una línea vertical, ascendente o descendente, sino un círculo: el *circuito cerrado* de la relación absoluta, ahora restablecida y articulada en su interior; ese circuito[1630] en el que todas las funciones resultan intercambiadas es «un infinito *interactuar*, que retorna a sí.» (11: 407; cf. *Enz*. § 154, A.).

La interacción (*Wechselwirkung*)[1631] era, como es sabido, la última de las categorías kantianas de relación (y su correlato en la modalidad era la *necesidad*).[1632] En la interacción se da el verdadero infinito de la relación absoluta, porque cada cambio de estado en uno de los lados (el de la sustancia activa) es a la vez causa y efecto del cambio de estado del otro lado (el de la sustancia pasiva). Ambas sustancias se presuponen y condicionan mutuamente, de manera que la una es y se considera activa sólo en la otra (vista en consecuencia como pasiva), y la pasiva a su vez sólo en la otra (únicamente por ello vista como activa). De manera que la diferencia entre ellas no es sino una distinción de *su* recíproco parecer (*Schein*). En verdad, la exterioridad entre esas «dos» sustancias no es sino proyección de una reflexión *exterior* sobre el proceso de la causalidad. Es la actividad la que (se) pone (como) pasividad, y viceversa. De modo que en la interacción la causa se niega a sí misma (*reniega* de sí) y se hace efecto. Y sólo por tal «deponerse» ella se «repone» como causa.[1633] Del lado del efecto ocurre lo propio: *su perecer es su parecer*, coincide consigo sólo al negarse como causa. Pero entonces, este «reponerse» como lo que él es no se ha negado a nada a él externo, sino a sí mismo. Luego el efecto es causa de su ser–efecto, no una condena del «destino».

Ahora la necesidad absoluta, el «destino», queda *puesto* como lo que él es: la identidad –todavía *interna*– del entero proceso de la sustancialidad o relación absoluta (no la identidad de la sustancia activa y la pasiva, sino de la relación biunívoca y quiasmática entre ambas). Es decir, la necesidad es, *esencialmente* hablando, la identidad de la *autonomía* o *subsistencia de suyo* (que era el núcleo «sustancial» de la lógica de la medida y, por ende, del *ser*) y de la infinita *referencia negativa* a sí (que es la característica presente en todas las transposiciones de la *esencia*). O dicho de otro modo, la lógica de la esencia (en cuanto que a la vez es motor oculto de la del ser) ha consistido en probar la *necesaria* identidad de la «sustancia primera» aristotélica (este individuo, subsistente de suyo) y de la «sustancia segunda» (el *eîdos*, que explica a este individuo a la vez que lo niega

---

1630 Hegel lo llama, muy expresivamente: *Umbeugung* (*Enz*. § 154, A.). *Beugen* es «curvar», «doblarse», mientras que el prefijo *um*– significa «en derredor», «en torno». No es todavía la *reflexio* completa (el término alemán correspondiente sería más bien: *Zurückbeugung*), ya que ese doblarse de la causa en sí y del efecto en sí se da en cada punto del contrario (como en el caso de las trayectorias curvas, en las que cada punto se halla bajo la tensión de dos fuerzas contrapuestas, corrigiéndose así infinitamente como curva lo que parecía extenderse en una línea recta).

1631 Dado que *Wirkung* es tanto acción como efecto, *Wechselwirkung* debería ser leído también como «interefectuación» o «relación de efectos recíprocos».

1632 Es fundamental atender a esa correlación, ya que en la «realidad efectiva» se exhibió primero lo Absoluto como necesidad (formal, relativa y absoluta) y ahora, tras la completa reflexión en sí de la «relación absoluta», ésta desemboca de nuevo en la necesidad, pero ahora como una necesidad *puesta*, sentada y establecida.

1633 Léanse todos estos pasajes como trasfondo del problema de la Creación (relación entre Dios como «causa» y el mundo como «efecto» suyo).

determinadamente, afirmándose a sí mismo como *eîdos* sólo en ese su negar lo otro de sí). Ahora, a través de la «interacción» de la causa en sí como efecto y del efecto en sí como causa, queda *puesta* esa identidad como una «infinita *referencia a sí mismo*» (*Enz.* § 157). O más brevemente: queda puesta la identidad absoluta del ser y de la esencia.

Sólo que, ¿quién o qué ha *puesto* esa identidad? Podríamos quizá decir que se ha puesto por sí misma, *necesariamente*, y que ésa es la única necesidad y a la vez la única *identidad* que conocemos (a saber: que darse a lo otro, presuponiéndolo como lo otro, significa ponerse a sí mismo; que sólo se es, en suma, en cuanto *restableciéndose* de lo otro). Y no nos faltaría razón. Pero con esa mismísima razón deberíamos reconocer que la única necesidad que conocemos es la de la *alteridad* (a saber: que es lo otro lo que nos presupone como siendo lo mismo, y que sólo de este modo se retrae como lo otro y, así, nos niega: se niega a ser nosotros). Y de esa oscilación no hay manera de salir (ella es la que posibilitaba desde el inicio la reflexión de la esencia). No hay manera de salir... reflexivamente. Pero ahora no se trata de seguir la trayectoria de la esencia (configurada por infinitésimos giros o incurvaciones de referencias contrapuestas), sino de *pararse a pensar*. Esta brusca retención del pensamiento le conduce (y nos conduce) al centro mismo de la necesidad: saca a la luz el hondón del que ella brotaba. La sustancia absoluta, habíamos dicho, reflexiona *en sí* desde su propia determinidad de ser en cada caso *efectiva* en otro. Por lo tanto, su *poner* lo otro (y ponerse en lo otro) significa su estar *puesta* en ese otro como siendo *idéntica consigo*. Eso: ser idéntica consigo, lo es pues sólo si se niega a sí en lo otro y niega a lo otro en sí. A pesar de su enrevesada formulación, esta identidad no le es nada extraña al pensamiento; es más, ella es el elemento del pensamiento: es lo *universal*.[1634] Ahora bien, ese «otro de sí» de la sustancia absoluta (entendida como universalidad *eidética*, negativa) es justamente la inmediatez subsistente de suyo: *esta* sustancia determinada, algo *singular*.

Y ahora, basta *parar mientes* (dejando de «darle vueltas» a la Cosa) en que la *misma identidad* hay para lo universal y para lo singular, y en que, por esa mismísima razón, la identidad no puede estar ni de un lado ni de otro, sino que ha de *participar* en el reconocimiento del uno por el otro. En una palabra: lo singular contiene *por una parte* el momento de la determinidad universal; y lo universal contiene *por otra parte* el momento de la reflexión en sí singular. Ahora bien, esa distinción de partes es propia de una reflexión exterior. Esa «parte» es la misma en uno y el otro lado; es más, ella es la que los separa como diferentes y la que los reúne como idénticos.

Tal *posición de parte* es la *particularidad*, ese *tertium quid* que parecía excluido del parecer de la esencia en la apariencia en cuanto movimiento de nada a nada, excluido de los «primeros principios» para evitar la contradicción de la identidad di–ferente de sí, excluido de la relación entre lo interno y lo externo, lo mediato y lo inmediato, lo activo y lo pasivo. Todo ello, pura *apariencia* (apariencia, por demás, a cuya luz aparecía la esencia). Pero ahora, la apariencia inmediata y la mediación de todo aparecer ha quedado *especificada* (como se decía al final de la lógica del ser), *realizada* (como se dice en este final de la lógica de la esencia y, con ella, de la entera lógica objetiva). Y esa especifi-

[1634] Piénsese en cualquier noción o concepto finito, aunque sea empírico: «mesa» no es esta ni aquella mesa, ni la de más allá; todas ellas quedan *determinadas*, o sea negadas en ese concepto, y por ende *puestas* en él. Vale decir, sólo teniendo en mente ese concepto puedo identificar algo presente como siendo una «mesa». Ahora bien, ese concepto no es obviamente una mesa (ni menos la Mesa o la Meseidad: una jerigonza usada por el gusto de enredar) sino la *reflexión negativa* de todas las notas que, en lo presente, podrían convenir a algo así como mesa. Y en esa reflexión, y por ella, no sólo cada mesa es idéntica a sí misma (o sea: es identificable como mesa), sino que también el concepto es por vez primera él mismo.

cación realizada, efectuada, es una *particularización*, un tomar parte de lo singular en lo universal (de lo inmediato en lo mediato, del ser en la esencia) y viceversa. Lo que ahora ha salido a la luz es por así decir la *reflexión de la reflexión*: la «especulación» o reverberación *pormenorizada* de la totalidad de la reflexión y de cada uno de sus reflejos. Pues *singularidad*, *universalidad* y *particularidad* son respectivamente[1635]: «una y la misma reflexión que, como *referencialidad negativa a sí*, se diferencia en esas dos (referencias, a saber: la referencia a otro como determinidad universal, y la referencia a sí como singularidad; F.D.), pero como en una *diferencia perfectamente transparente*... Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad* o de la *libertad*.» (11: 409). Estábamos, ciertamente, preparados ya desde hacía tiempo para este asombroso «salto» (asombroso, al menos, para el entendimiento separador y «fijista»). Pero cómo pueda surgir internamente la libertad de la necesidad, el «sujeto» de la sustancia, el «pensar» de la esencia; es más, cómo sean uno y lo mismo, a saber: el Absoluto... todo eso debe estar ya implícitamente, *en sí*, operando en la lógica objetiva. Y ahora basta con atender a lo que de suyo, por su propia fuerza, ha salido a la luz: la liberación del concepto de su inmersión en la necesidad; por ende, el concepto de la libertad; y, en suma, el Concepto, en cuanto tal.

VI.5.3.7 – Un Sujeto que sólo se sujeta a sí mismo.

El propio Hegel reconoce que la transición de la necesidad a la libertad o de lo realmente efectivo al concepto es «el más duro» de los pasos (*Enz*. § 159, A; *W*. 8, 305). Y ello, probablemente no sólo desde un punto de vista teórico, sino por la «humillación» que sufrirá en este caso la sustancia causal... y nosotros mismos, cuando nos tenemos por tales (recuérdese, como antecedente de esa posición, la crítica kantiana a la idea de la *sustancialidad* del alma). *De te fabula narratur*. La doctrina de la esencia exponía la alternativa separación y reunión de dos polos al parecer irreconciliables, en cada una de cuyas transformaciones o avatares se reflejaba en cada caso, integrada en el proceso, la doble característica del ser: inmediatez externa y simple referencia a sí. De un lado pues la esencia, la identidad, el fundamento, lo interno, la sustancia, la causa; del otro la apariencia, la diferencia, la aparición, lo externo, el accidente, el efecto. Y por fin, dentro de la relación absoluta, el último enfrentamiento: la sustancia activa *versus* la sustancia pasiva. Pero, como hemos visto, en la acción recíproca ambos extremos, siendo cada uno de ellos la totalidad, forman quiasmáticamente un Todo autorreferencial, en el que la manifestación de cada sustancia es la *revelación del Todo*. Revelación, no tanto de un «tercer» Todo añadido a la relación absoluta, sino revelación de la relación *qua* relación, es decir: en cuanto autoespecificación de la íntegra relación en cada momento, entendido como la totalidad y por tanto asumiendo a *su otro* como momento de su realización, en el que él se distingue, detalla y «particulariza» (casi diríamos: «se explaya»). Y ésta era la función –latente en el desarrollo y ahora emergente– de la *particularidad*. Pues bien, la *verdad* de esta última determinación–de–reflexión de la lógica de la esencia (y por ende, la última categoría de la lógica objetiva), a saber: la verdad del Todo en cuanto autorrevelación especificada y pormenorizada en lo otro de sí, es algo que *no*

[1635] Es decir: 1) según el respecto del «ser», *puesto* en la esencia como reflejo inmediato de la reflexión: la «apariencia» o brillo de ésta; 2) según el respecto de la «esencia», puesta en su propia *posición* de sí como reflexión o retorno a sí desde el ser aparente; 3) según el respecto del *movimiento* íntegro de la reflexión, que sólo puede ser considerado, sin embargo, como *particularizado* en el primer o en el segundo respecto. Por eso no salía a la luz en toda la lógica objetiva, aunque la posibilitaba desde dentro. Es verdad que es la totalidad de estas determinaciones conceptuales –universalidad (A), singularidad (E) y particularidad (B)– la que constituye el Concepto; pero éste se prueba y verifica siempre a sí mismo en la *particularidad*.

puede ser de ningún modo *entendido* dentro del esquema rector de esa lógica, es decir: no puede ser entendido como algo regido por la *necesidad*. Entiéndase: necesario es el resultado por el que la esencia en general acaba concretándose (a sí misma, y a su *ser*) como acción recíproca. Pero la posición del proceso, aquello *para* lo cual tiene lugar éste y que se hallaba operativamente oculto ya desde el inicio, no tiene que ver con la necesidad, sino que es un acto de *libertad*.

Esa libertad exige pasar por la necesidad y recogerla interiormente, asumiéndola como *propia*. Nada más duro que la sumisión al destino, a la necesidad absoluta, de la sustancia causal, del ser para sí que, ahora, es visto como *ser–puesto*, dentro del juego de la interacción. Nada sin embargo más *necesario* para poder ser de verdad libre. Es decir soy «yo» mismo quien me pongo en mi existencia como «ser–puesto», lo cual implica evidentemente una «humillación» respecto a toda megalomanía delirante que confunda el saberse de la libertad (*en el hecho de* «estar determinada–destinada») con la superioridad respecto de todo lo exterior, y aun con el dominio e imperio sobre esa exterioridad. Para ser libre hay que aceptar primero la *sujeción* a la necesidad, aprendiendo a ponerla como sujeto de la propia acción. Ahora bien, servirse de aquello a lo que se está sujeto como de un «sujeto» o sustrato para propulsar y promover la propia acción es, en general, *pensar*. Luego, a mayor abundamiento, *pensar* la sujeción a la necesidad es ya estar liberado de ella: no por estar «fuera» de ella (ya no hay ningún «afuera»), sino por sentirse en ella como en casa (o sea: como el lugar en que resuena y se expande la *propiedad* de ser sí–mismo). En verdad, al sujetarse libremente a la necesidad en cuanto «sujeto» o sustrato del despliegue de sus propias acciones, el sujeto no está haciendo otra cosa que *sujetarse a sí mismo*, ser para sí el verdadero infinito, en lugar de caer en la trampa de una ilimitada actividad (el obrar *arbitrario*) en la que se pierde toda determinación y todo sentido (y por ende, toda posibilidad de retorno y de reconocimiento). De hecho, el ser que se revela a sí en sus manifestaciones y a ellas se sujeta *responsablemente* (o sea: cuando al exteriorizarse y ser en lo otro *da cuenta y razón* de sí y de lo otro) es *eo ipso* un ser *libre* (porque no está determinado por nada ajeno y exterior a él, sino que se determina a sí mismo en su propia alteridad, en la cual precisamente se particulariza y viene a la existencia) y un ser *autoconsciente* (porque no forma parte de la reflexión absoluta como uno de los extremos, sino que *pone* esa relación y *se* pone en ella).

Ese ser pensante, libre y consciente de sí es lo que Hegel denomina el Concepto (y, por excelencia, la Idea): una noción que, por lo demás, se hallaba ya *in nuce* en el *cogito* cartesiano. En efecto (y en términos *esenciales*), ser autoconsciente significa *poner* la propia existencia –presupuesta al pronto como algo que *aparece* de inmediato– como resultado de una reflexión en la que la negación de lo otro –a través del proceso de la duda– *redunda* en la afirmación de sí (esto es: *cogito sum*). Pero Hegel es más audaz y más humilde a la vez que Descartes: la *reflexión* no va simplemente hacia sí *desde* lo otro (desde un mundo puesto en duda y sólo recuperado por el «desvío» divino), sino que está «en casa» –cabe (*bei*) sí– solamente al estar en (*in*) lo otro, el cual *está* a su vez *puesto* en su subsistencia propia como momento de realización de ese ser reflexivo que, al volver en sí, se pone a sí mismo como *sujeto*, como «Yo» que sólo es –existe o literalmente *se da*– como *objeto* o «No–Yo». Éste, a su vez, no ha quedado absorbido por aquél, sino que él es justamente el *propio contenido* del sujeto, aunque diferenciado y distinguido de él. Literalmente, un contenido *apropiado* (en el doble sentido de que viene apropiado por el «Yo» y de que le resulta propio al «Yo», porque éste sólo en aquél es y existe).

Por lo demás, adviértase que esta explicación en términos de «Yoidad» sólo es apropiada como introducción en la temática. Sería mejor evitar el término «Yo» en *lógica*, para no introducir en el desarrollo estrictamente nocional elementos psicológicos, teñi-

dos de emotividad y –lo que sería más grave– identificados sin más con este individuo señalado, temporal y aun mortal que soy «yo». Sin embargo, igualmente fallido y unilateral sería creer que la temática del Concepto trata de no sé qué aérea entidad que nada tendría que ver conmigo, con mi pensar y actuar y con mis relaciones con los otros. El tercer libro de la Ciencia de la Lógica expone una lógica de la libertad, que puede resultar además muy fecunda para la interpretación de fenómenos sociopolíticos.[1636] De manera que en ningún momento del desarrollo de la lógica subjetiva habrá de perderse de vista que aquí también –y sobre todo– está en juego *mi propio yo*, y que yo soy –no sólo «Yo es»– la primera concreción *real* del Concepto. La definición de éste es, como ya sabemos: «la coincidencia en el otro de sí *consigo mismo*». Y este identificarse a sí mismo en el otro es para Hegel la libertad de la necesidad por asunción interna de la necesidad misma. Es pues: «la *liberación*, que no es la escapatoria de la abstracción, sino el tener su propio ser y su propio poner en otro ser realmente efectivo, con el cual lo [primero, a su vez un ser] realmente efectivo está concatenado por el poder de la necesidad. En cuanto *existente para sí*, esta liberación se llama *Yo*; como desarrollada en su totalidad, *espíritu libre*; como sensación, *amor*; como fruición, *dicha* (*Seligkeit*).» (*Enz*. § 159, A; *W*. 8, 305). Sin embargo, todo esto (no en vano relegado a una Observación) no deja de constituir el modo y manera de concreción espiritual del *Concepto*; éste, en su sentido estrictamente lógico, ha de ser concebido como un *singulare tantum*.

Y ahora, tras tantas idas y venidas, podemos finalizar nuestro ya largo recorrido por la lógica objetiva apuntando a la emergencia de esta identidad de lo Lógico consigo a partir del movimiento de su aparición y manifestación objetivas como lo otro de sí: 1) en la esfera del ser, cada categoría (*monádica*) pasa a otra, de manera que su curso está abierto a la exterioridad; 2) en la de la esencia, la determinación de reflexión (*dual*) transpone o «traduce» cada extremo en el otro, de manera que el proceso viene determinado por la necesidad; 3) en la del Concepto, en fin, la determinación conceptual (*triádica*) desarrolla la identidad de sí mismo en cuanto expuesto en su otro (como momento o «campo» de su realización).[1637] Y el desarrollo de esa exposición o autoconstrucción del Absoluto está orientado por la libertad (saberse y ponerse a sí mismo en la autodiferenciación, autodeterminación).

De todas formas, y para paliar la impresión –albergada seguramente por más de un lector– de que, a pesar de todos los intentos del sufrido tratadista por aclarar el sentido de un «paso» que Hegel da en la Gran Lógica sin explicación alguna[1638], y a pesar de la segura aplicación y atención del lector a tan extraordinario «paso», pueda seguir sin serle «evidente» el «hecho» de que pensar la necesidad (o sea: ponerla como necesidad) sea ya la libertad, o lo que es lo mismo: que en el juego interactivo de la relación de la sustancia con sus «reflejos» haya despuntado ya el sujeto que se las ha consigo sólo en su otro, quizá le resulte consolador pensar que el mismísimo Hegel necesitó tres años

[1636] Véanse al respecto Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels «Logik»*. Hain. Meisenheim/Glan 1978; y Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1980 (espec. «V. Perspektiven» y «*Ausblick*: Logik, Rechtsphilosophie und Marxsche Kritik», pp. 301–486).– De análogo modo, la lógica del ser podría ser también utilizada como una densa filosofía crítica de la matemática –sin reducirse obviamente sólo a esa función– y la de la esencia como una filosofía de la física y la química, además de servir de excelente exposición crítica de las posiciones filosóficas de la modernidad: metafísica, empirismo y criticismo.

[1637] Con lo cual se cumple –dicho sea de paso– la exigencia kantiana y fichteana de *construir* el concepto (e.d., de exhibirlo en la intuición: en lo otro del concepto).

[1638] Y quizá con razón: «basta» con leer entre líneas –con *inteligir*– esa unión del ser y la esencia devenida en la interacción no sólo como el resultado necesario de un proceso ya sido, sino como «propuesta» de sustrato para un desarrollo de la libertad que está por venir.

(entre 1813 y 1816: años de los que, por lo demás, no se sabe de él ni de su obra nada de particular)[1639] para *habérselas consigo en su libro*, o sea para explicarse a sí mismo esa pasmosa identidad en la diferencia que es el Concepto, y ser de este modo capaz de escribir la lógica *subjetiva*, en la que se expondría el reino prometido, la tierra de los hombres libres en donde resuena la Palabra de Dios.

VI.5.3.7.1.– Movilización y relevo de la lógica formal.

Externamente considerada, o sea en comparación con las obras filosóficas al uso, la lógica objetiva hegeliana (doctrina del ser y de la esencia) correspondería *mutatis mutandis* a la ontología (categorial y trascendental), mientras que la lógica subjetiva o doctrina del Concepto correspondería a la lógica propiamente dicha: la primera sección («Subjetividad») a la lógica formal (o en términos escolásticos: *logica minor*); la segunda («Objetividad») a la parte de la *logica major* denominada «lógica material o aplicada»: una fundamentación lógica de los conceptos básicos de las ciencias; y la tercera («Idea»), a la *logica major* en cuanto «metodología» (doctrina de la definición, la división y la demostración).[1640] Y ciertamente, todo ello está de algún modo presente en la obra, como «material» de elaboración ofrecido por el entendimiento. Diríamos que es la *letra* de la Doctrina del Concepto, mientras que su *espíritu* se halla en el desarrollo dialéctico de las determinaciones conceptuales.[1641] Sobre esa base ha de trabajar el Concepto, y por ella necesariamente ha de comenzar, pues como señala Hegel: «en el pensar, en la lógica, justamente lo más abstracto es lo más fácil de todo, pues es enteramente simple, puro y sin mezcla.» [1642]

Es más: si leemos la primera sección («Subjetividad») de manera lineal, sin atender al desplazamiento del significado de las nociones en ella contenidas, y nos fijamos más bien en las divisiones, bien clásicas (concepto, juicio y silogismo), no nos quedará otra cosa en las manos que una exposición correcta –quizá más completa– de la lógica clásica tradicional, como reconoce el propio Hegel: «En la lógica especulativa está contenida la mera *lógica del entendimiento*, que puede ser realizada al punto a par-

---

[1639] Para hacer aún más espectacular este silencioso retraimiento hegeliano, recuérdese la febril actividad publicística y la acumulación de proyectos de sistema en Jena: una tarea incesante prolongada por *Pha* y los cursos de la *Propedéutica*, redactados y revisados hasta 1810/11. Después, casi sin solución de continuidad (1812–1813), salieron los dos primeros libros de *WdL* (y hasta le dio tiempo a Hegel a casarse). Luego vienen esos tres años en los que no «pasa» nada, seguidos por una nueva «explosión»: en 1816 aparece por fin el tercer libro, y en 1817 la *Enciclopedia* de Heidelberg.

[1640] Cf. el informe privado para Niethammer: *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (1812); W. 4, 405s. Hegel equipara allí explícitamente Lógica y Metafísica (amparándose en el precedente de Kant) y más precisamente lógica objetiva y ontología (o lógica trascendental, *sensu kantiano*). Significativamente, no dedica espacio ni explicación alguna a la lógica subjetiva (que por ese tiempo estaba ya impartiendo en Nuremberg, pero sin ir mucho más allá de la presentación habitual de la lógica *minor*). Ver también carta a Niethammer de 5 de febrero del mismo año, donde Hegel le anticipa las líneas generales de *WdL* según la parte ya aparecida, advirtiéndole que los folios impresos «no contienen todavía nada de la lógica, según la denominación habitual, que [en cambio] son la lógica metafísica u ontológica.» (*Br.* I, 393).

[1641] Esa presencia es necesaria (en lógica, y en cualquier otra ciencia), pues el pensar filosófico vive de la dialéctica inmanente al pensar científico (o «filosófico», pero contagiado por el modo fijista y reflexivo de las ciencias, propio del entendimiento) y que la lógica saca a la luz, *especulativamente*. Por ende, entrar en la lógica hegeliana significa adueñarse de la lógica habitual –y superarla desde dentro–. Cf. carta a Niethammer de 24 de marzo 1812: «Por un ejercicio práctico en el pensar especulativo yo no sé entender otra cosa que el tratamiento de los conceptos realmente efectivos, puros, en su forma especulativa, y esto no es sino la lógica misma en su sentido más íntimo. Al pensar especulativo le puede o le tiene que preceder el pensar propio del entendimiento, *abstracto*, en su determinidad (o sea: pormenorizado y detallado, F.D.); pero la serie de la misma es, de nuevo, un todo sistemático.» (*Br.* I, 397).

[1642] Carta a Niethammer de 10 octubre 1811 (*Br.* I, 390).

tir de aquélla; no se precisa más para ello sino dejar de lado lo dialéctico y lo racional; de este modo se convierte en lo mismo que la *lógica habitual*, una *historia* (*Historie*, recuento o compilación externa, F.D.) de variadas determinaciones del pensamiento yuxtapuestas, y que en su finitud son estimadas como algo infinito.» (*Enz.* § 82, A.). Pero es claro que tal estimación es verdaderamente desconsiderada, y aun bárbara. Todavía cabe comprender (que no justificar) que el sentido común adscriba las determinaciones naturales a un mundo exterior e independiente de la conciencia.[1643] Pero creer que las propias determinaciones del pensamiento vienen recogidas «de fuera», como si dijéramos de un mundo ideal de «significados puros» (algo así como el Tercer Mundo de Popper) al cual se «enchufara» el sujeto pensante como a un ordenador, equivale a imaginarse un pensamiento que no piensa: algo así como un «arsenal» de ideas a disposición de los hombres, al que lo menos que cabría objetarle sería su radical incapacidad para explicar la trabazón y armonía de sus propias determinaciones y nociones, que no andan sueltas por ahí, sino que forman algo así como un único «espacio lógico». A menos que se suponga que las conexiones y separaciones (necesarias, si queremos hablar de una estructura o «mundo» lógico) las pone por su parte el sujeto pensante, con lo cual tendríamos un bonito *progressus in indefinitum* de las determinaciones.[1644]

En una palabra: aunque *genéticamente* haya alcanzado trabajosamente la lógica su «mayoría de edad» a través de Kant (a pesar de que éste deslindara la lógica formal de la trascendental, sin cuidarse de explicar la apariencia de la primera desde la esencia de la segunda), *dialécticamente* habría que reconocer que el sentido y la función de la lógica habitual, del entendimiento, son comprendidos sólo *desde* la Ciencia de la Lógica (la cual es resultado –histórico, también– de un proceso al que, a su vez, fundamenta). La lógica formal no es sino la abstracción –la muerta armazón– de la lógica dialéctica, un cadáver cuya apariencia de vida se debe a que en él se ha insuflado –como en la pirámide egipcia– un ser ajeno: consideraciones psicológicas, sociológicas, pedagógicas, etc. Pero lo peor es la mala metafísica encubierta por tan aséptico y árido «cuerpo» doctrinal: un reino más fantástico que el de Camelot (y más aburrido, también). Se trataría en efecto de una aplicación externa de determinaciones conceptuales a un mundo igualmente externo (tanto a esas llamadas «normas de verdad» como a los sujetos de carne y hueso que hablan y piensan). De este modo, la «verdad» surgiría por una aséptica coincidencia entre una determinación (vulgarmente: un concepto) y un contenido (vulgarmente: la esencia o significado de una cosa) recíprocamente externos e independientes entre sí, sin que el sujeto pensante (el supuesto «descubridor» de esa correspondencia,

---

[1643] Al fin, ésta no deja de ser un producto del proceso de la naturaleza: la conciencia (o mejor: el organismo vivo y consciente) es el lugar reflexivo, la invaginación en donde la naturaleza misma se explaya y dice *su verdad*, a saber: que ella no es sino la manifestación externa y *alterada* de la Idea. Nada pues más «natural» que el hecho de que la conciencia tenga por lo pronto –en una actitud ingenua, justa y exactamente «natural»– la creencia de que aquello que aparece ante ella es distinto de ella (lo cual, bien entendido, es algo justísimo) y, por tanto (una consecuencia, en cambio, falaz), independiente de ella y existente por propia cuenta. Bastaría con que esa conciencia «natural» se parase a pensar en que, si algo *aparece*, debe aparecérsele a *alguien* (de lo contrario, sería una apariencia con término *a quo*, pero no *ad quem*), para que pusiese en entredicho esa supuesta existencia aparte y «en sí» de las cosas (sin que ello comporte en lo más mínimo –como se ha repetido ya hasta la saciedad– la creencia insensata de que la realidad material ha surgido por un arbitrario acto mental de un Sujeto poderoso, dando igual al respecto que sea llamado Dios u Hombre).

[1644] Al cual ya había puesto término Kant de una vez para siempre al demostrar que los conceptos empíricos descansan en categorías que son puras funciones de unificación, modos de enlace que remiten a una *síntesis* última: la *unidad de la autoconciencia*, alabada por Hegel con razón como «una de las más profundas y justas intelecciones» del criticismo (cf. *WdL* 12: 18).

a su vez separado de y ajeno a esos otros «mundos») tuviera otra cosa que hacer allí sino contemplar arrobado la «verdad».[1645]

Y sin embargo, por más que estos prejuicios, una vez desenmascarados, le suenen a cualquiera a «cuento», es preciso reconocer la resistencia que el sentido común presenta –y seguramente presentará siempre– contra la terminología hegeliana (pues más allá de los términos no pasa tan corto entendimiento, desde luego). Y es que denominar «Concepto» (así, en español) al principio que inmora en la realidad y hace que las cosas sean lo que son y así se manifiesten[1646] parece denotar un acto subjetivo y mental, en y por el cual se escamotea la realidad externa. La terminología está, en todo caso, ya bien fijada y no puede ser cambiada. Pero, atendiendo a la función que importa a Hegel y a la propia etimología del término original (*Begriff*), bien haríamos en dejar resonar bajo el nombre de «concepto» también la idea de «comprehensión» (o «comprensión»), en cuanto reflexión e interiorización del «aprehender» (o del «aprender»... a pensar).[1647] En efecto, eso que al pronto parece ser «tomado», «cogido» o «aprendido» de fuera (así parecen las transiciones de las categorías del ser) es considerado –cuando nos paramos a pensar– como reflejo, apariencia o manifestación de un interior «esencial» y, de este modo, *entendido* (pero todavía no completamente comprendido). Y por fin, la propia dialéctica de esos extremos en desequilibrio (preponderancia de la reflexión en sí sobre la reflexión en otro) lleva al *desarrollo* de la entera respectividad –cada una por su lado, unilateralmente–, hasta que ambos extremos pasan quiasmáticamente y sin resto el uno en el otro: tiene lugar aquí una verdadera *compenetración* en la que lo «tomado» o «cogido» no es sino el movimiento mismo de «cierre», en una palabra: de *com–prensión*, en donde es justamente el prefijo (el *cum* de la conjuntación) el que pasa a ser sujeto o sustrato del entero movimiento de entrecruzamiento (repárese en términos afines, como *conciencia* o *cogitatio*).

La entera Ciencia de la Lógica atraviesa tres momentos de la «realidad» (tres modos de ser –y de ser concebida– una y la misma «Cosa»), que podríamos llamar con termi-

[1645] A eso le llaman todavía hoy afamados «teóricos» de la ciencia como Mario Bunge: «conocimiento objetivo». Pero más que «objetivo» debiera llamarse a tan extraordinaria coincidencia «conocimiento milagroso», ya que en cada caso se reúnen como por arte de magia tres instancias ajenas entre sí y sin embargo conjuntadas para la ocasión (el mundo ideal, el físico y el mental), a la vez que se afirma –de lo contrario, no habría «mundo» en ninguno de los casos– que gracias a esa conjunción se engrosa «nuestro» conocimiento de los tres mundos (¡así que tendríamos «cuatro», no tres!).

[1646] *Enz.* § 163, Z. (*W.* 8: 313): «El concepto es más bien lo primero que es de verdad, y las cosas son lo que son en virtud de la actividad del concepto que inmora en ellas y se manifiesta en ellas.»

[1647] Resulta ciertamente fácil ridiculizar a Hegel poniendo bajo su pluma frases delirantes como: «El Concepto soy Yo» (algo aún peor –y menos excitante– que: «Napoleón soy Yo»), negándose a entender con esos términos otra cosa que, respectivamente: «representación mental» y «esto que habla aquí y ahora y que tiene un cuerpo» (sin entrar en más honduras, desde luego: también el loro, la radio y la TV cumplen esas características). Probemos en cambio a pensar por un momento que eso tan extraño y a la vez cercano que «soy» yo sea, en cada caso, la *comprensión de todo lo aprendido, o sea de todo lo que empezó siendo externo y ajeno pero que, en virtud de esa comprensión, resulta ahora interconectado y coherente, sujeto a y en unidad*. O más personalmente: «yo» soy *cuanto he aprehendido y aprendido, siempre que lo haya comprendido, es decir: unificado y centrado coherentemente en y como sujeto*. No sólo el «yo»; todas las cosas son vistas, así, como sujetos de inhesión. Pero sólo una «cosa» *se* ve a sí misma como tal sujeto (y de consuno, *reflexionando*, su–pone que todo lo demás es algo análogo): el «yo». Esta concepción puede haber sufrido –y con razón– serios embates (pocos aceptaríamos hoy la plena *razonabilidad* del mundo, y la posibilidad –al menos, *lógica* y *ética*– de elevar absolutamente todo a conciencia). Pero no puede negarse su plausibilidad (e incluso su conveniencia, todavía, como principio regulador y heurístico, al menos). Esa idea ha constituido el sueño y dirigido ocultamente los esfuerzos de todo el pensamiento occidental, de Descartes a Habermas, a McLuhan e INTERNET (y hasta *sans le savoir* alienta todavía –aunque degradada y prostituida– en el *quidam* que, p.e. ante un Picasso, dice: «Esto a mí *no me dice nada*»; es decir: que pretende que todo le esté *sujeto* –sin hacer empero el menor esfuerzo, al contrario del Sujeto hegeliano– por «volcarse» en la comprensión del Objeto).

nología habitual: Naturaleza (lo exterior e inconsciente), Experiencia (tener conciencia en sí de lo otro de sí) y Libertad (conciencia de que lo aparentamente distinto a la conciencia y enfrentado a ella como objeto es a la vez e inescindiblemente la «casa» o lugar de la conciencia de sí o *autoconciencia*; o sea, tener conciencia de que la única y verdadera determinación es la *autodeterminación*). Pues bien, es importante hacer notar que, en la división en secciones de la lógica subjetiva, se «repiten» estos tres momentos: la Subjetividad se muestra como la «naturaleza» del pensamiento (allí donde éste se halla como alienado de sí), la Objetividad como la «experiencia» de éste (en donde toma conciencia de su trabajo configurador de «mundo»), y en fin la Idea como la «libertad» del pensar (libertad incluso respecto de sí mismo, o sea de su carácter abstracto, no comprometido con su origen y condición «natural»).

La libertad es así el *télos*, el *omega* de todos los esfuerzos hegelianos (y ello, tanto en la lógica como en el entero sistema). Pero una libertad, como hemos visto, que asume desde dentro su propia necesidad: una libertad revelada como sujeto a partir de la interacción de la sustancia. Y quizá no esté de más añadir que, así como en general ser, esencia y Concepto son lo mismo: momentos del desarrollo y autoconocimiento de lo Lógico, así también –y más precisamente– la sustancia es *en sí* exactamente lo que el Concepto es en cuanto *manifiesto*, de modo que el movimiento mismo de la sustancia es ya «la *génesis* inmediata *del concepto*» (cf. 12: 11). Lo que en ella aparecía todavía como un «destino» impuesto, como algo necesario, es ahora explicitado de suyo (y no meramente considerado por «nosotros») como acto supremo de libertad. Esto quiere decir, ni más ni menos, que *en este nivel y estadio* es falaz la separación y distinción entre el «yo» y la «cosa». O si se quiere decir con términos kantianos: el «yo» (en cuanto Concepto puramente subjetivo y, como tal, abstracto respecto a sus propias determinaciones) es la única y verdadera «cosa en sí», y viceversa. Pero que el «yo» es mucho más que una «cosa» (a la cual sin embargo asume) es algo que se mostrará en el propio desarrollo del Concepto (y a costa de las «ilusiones» *solipsistas* del mismísimo «Yo», que ha de transfigurarse en Objeto para resurgir luego en la Idea como síntesis del «yo» teórico y del «yo» práctico).

VI.5.3.7.1.1.– Concepto del Concepto.

El Concepto en su inmediatez, tal como se expone al pronto en la Subjetividad, es todavía algo meramente *formal*: algo así como el «verdadero interior» o «esencia» de las cosas, frente a la «exterioridad» fenoménica. Es, diríamos, la aparición de la Razón, pero malentendida al punto como entendimiento (p.e. en Kant y en Fichte). De ahí que las determinaciones del Concepto subjetivo se muestren como operaciones bien establecidas y *fijas*, independientes entre sí y dependientes todas ellas de una supuesta entidad sustancial y básica: la «mente», de la cual concepto, juicio y silogismo serían actos separados. El movimiento dialéctico de la Subjetividad consistirá en borrar esta apariencia de recíproca exterioridad de las determinaciones, de modo que al fin, recogidas todas las diferencias en perfecta identidad, el Concepto subjetivo se desfonde, una vez lleno de sentido y de contenido su fundamento formal o *ratio* (en los distintos niveles de mediación: la particularidad, la cópula, el término medio), en la Objetividad.

Así, y por lo que hace a la inmediatez de la aparición subjetiva, la mera noción o concepto[1648] del Concepto se divide en tres momentos: universalidad, particularidad y

---

[1648] Vertemos como «noción» el término *Begriff* cuando éste se refiere al concepto en el sentido habitual, e.d., a lo tenido por Hegel como simple determinación y representación abstracta (así: «silla», «mesa», etc.). Cf. *Enz*. § 164, A.; *W*. 8, 314.

singularidad. Y aquí debe proceder Hegel –por lo que hoy se ve, sin mucho éxito– a desmantelar una creencia arraigada durante siglos y procedente del dualismo habitual (mundo externo *versus* mente). En efecto, por «concepto» se entiende por lo común solamente el respecto universal[1649]: una representación abstracta, válida para conocer mediatamente un conjunto de elementos del mismo género (cf. Kant, *KrV* A 320/B 377). Mediatamente, se entiende, porque en Kant –como es sabido– para que se logre ese conocimiento hay que construir el concepto en una intuición, la cual es por su parte una *repraesentatio singularis* (cf. Kant, *Logik*; Ak. IX, 91), referida inmediatamente a un objeto (cf. *KrV* A 320/B 377). Bien se ve que Kant separa así nítidamente universalidad y singularidad, restringiendo exclusivamente la primera al concepto y la segunda a la intuición, y ello solamente en virtud de su capacidad respectiva para poner un objeto en presencia de la mente. De manera que el entero basamento de la Lógica depende de algo extralógico, a saber: de la representabilidad de un mundo no–consciente ante y para una conciencia que no forma parte del mundo, siendo sin embargo el «lugar» o territorio en el que «mundo» viene a presencia.

Más escurridizo y ambiguo aún es en esta concepción el estatuto de la particularidad, adscrito por Kant en todo caso a las *notas* o «características» de algo. Pero éstas son definidas unas veces como «representaciones parciales de la intuición sensible»[1650], y otras –saltando ya al tratamiento del juicio– como «marcas» (*Merkmale*) del predicado (*essentia, attributa, modi, relationes*; cf. *Ueber eine Entdeckung*.. . Ak. VIII, 229), con lo que la particularidad es referida ahora no al objeto «exterior» sino al sujeto de la predicación; o sea, queda especificada como conjunto de notas pertinentes para el *concepto*, las cuales han de ser consideradas, en su relación con los objetos a los que indirectamente «marcan» –o sea, en su *extensio* o *denotación*–, como universales; y en cambio, en su referencia al concepto en el cual inhieren, han de ser vistas como particulares por ser de menor *comprehensión* –o sea por tener menor *connotación* o *intensio*– que aquél. Como se ve, la base de la lógica tradicional (transmitida y refinada por Kant) no podía ser más frágil. Por un lado se *cree* en la existencia de objetos extralógicos singulares e individuales, captados en una intuición igualmente singular (al respecto, da igual si pura o empírica: también el espacio y el tiempo son para Kant «objetos» singulares). Pero este sentido común metido al oficio de lógico admite que esos objetos (y las intuiciones correspondientes) son susceptibles de «particularización».[1651] Por otro lado acepta la «existencia mental» (sea ello lo que fuere) de determinaciones abstractas y universales, admitiendo a la vez que hay «universales» que lo son menos que otros, o sea que comparados con ellos son universales... «particulares» («Ungulado» es, si referi-

---

[1649] Así, en Kant, un concepto es «una representación universal» (*KrV* A 713/B 741). Por lo primero, aparece como un «producto» de la conciencia, teniendo además un «referente» externo, al cual justamente «representa» *en general*. Por lo segundo, la universalidad, es considerado como una «repraesentatio per notas communes», reflejadas sobre una base o fundamento, sobre el cual discurren; es visto pues como una «representación *refleja* (repraesentatio discursiva)» (*Logik*. 1ª Sec. § 1.; Ak. IX, 92).

[1650] Kant, *Ueber eine Entdeckung*... Ak. VIII, 219. Esta «definición» es tan vulgar y hacedera para la imaginación (podemos fijarnos en la cabeza de alguien, desatendiendo el resto) como poco comprensible desde el punto de vista lógico. Si la intuición (sea empírica o pura: el término kantiano *Sinnenanschauung* es redundante, pues toda intuición es sensible) es representación inmediata y *singular* de un objeto (captado también por ende como singular), ¿en virtud de qué puede ser luego particularizada tanto la intuición como la cosa, que por lo demás son, aquí, indistinguibles?

Un trozo de carne de un kilo es, considerado de inmediato –o sea, haciendo abstracción de la situación en que se ofrece–, una cosa singular; referido a la res de procedencia, en cambio, algo particular sensible (una «parte» de la res); y referido a su peso, la nota particular de un concepto; por ello, no deja de ser empero universal (se trata de «un kilo» de algo).

do a caballos, burros, etc., un concepto universal; pero referido a «mamífero» es un concepto particular).[1652]

Todo ello se plasmó en una famosa y donosa «ley», según la cual la comprehensión o connotación (la compenetración del significado global, o sea: de muchas notas entre sí, para formar un concepto) es inversamente proporcional a la extensión o denotación. Así, *ad limitem* (porque, como se sabe, *idividuum est ineffabile*), *esta* cosa concreta de aquí (yo, sin ir más lejos; o la «sustancia primera» aristotélica) necesitaría de todas las notas (¿o conceptos?) del espacio lógico (tomadas positiva o negativamente) para ser exhaustivamente explicada (*existentia omnimode determinata*). De modo que, aquí, la abundancia de conceptos compenetrados conduce ¡a la desaparición del concepto mismo![1653] Y a la inversa, el concepto «ser» tendría una extensión universalísima y una comprensión absolutamente paupérrima, más aún: vacua. Vale para todo, pero con ese «concepto» no se representa uno nada. De modo que, en el fondo, tampoco es un concepto. Bien puede decirse que la entera Lógica hegeliana está enderezada a acabar con este montón de pseudoproblemas (basta darse cuenta de que, al inicio de la *Lógica*, el «concepto» o determinación abstracta «ser» equivale exactamente a la «intuición» «ser», que sólo es Concepto virtualmente, o sea: *en sí*). Esta lógica no admite, desde luego, la supuesta proporción inversa entre connotación o intensión y denotación o extensión. Al contrario, *la proporción entre «significado» y «referente» es directa*[1654]: el concepto–intuición «ser» es el más generalísimo y vacuo en comprensión, y *por tanto* es igualmente el de menor extensión (en puridad, de nada ni de nadie puede decirse simplemente que él «es», sin más: así que el ser no tiene referente concreto).[1655] Al cabo de la calle, el Concepto (y *a fortiori*, la Idea) vuelve a ser «intuición», pero del Absoluto único como *universal concreto* y a la vez *singulare tantum*: la única Verdad, que es *eo ipso* lo único verdadero: el Todo.[1656]

[1652] De todos modos, Kant –y tras él, perfilándolo y extremándolo, Fichte– había dado ya un paso de gigante (que Hegel desde luego aprovecha) al descubrir conceptos *puros* –las categorías– que, a pesar de ser «particulares» respecto a sus rubros (la sustancia es «particular», o sea: es una «especie» del género «relación») y *a fortiori* respecto a su foco último (la unidad sintética de la apercepción, la autoconciencia), son absolutamente *coextensivos* entre sí y con su foco, bien sea que tengan como «referente» *modélico* y como criterio al Yo (algo que hizo ya Leibniz) o bien que sean especificaciones, determinaciones precisas del propio «Yo» (como hará Fichte). Kant tenía razón al insistir (p.e., en los paralogismos) en que el «Yo» no es una sustancia. Pero no la tenía al situarlo entonces aparte, en un estatuto vago e impreciso (como «vehículo lógico» o cosas así). El «Yo» consiste en *no ser* (en negar activamente) la «sustancia», o sea en asumir a ésta (y a las demás categorías) como *su propia* particularidad o especificidad. A un nivel más prosaico: decir que «yo» no soy mi cuerpo significa *eo ipso* asumir mi corporalidad y determinarme, hincarme y fundarme en ella (lo que implica también responsabilizarme de ella y de cuanto ella «toca»), en lugar de hacer flotar al «yo» en un éter *cogitante* que no sería en definitiva sino imagen de una corporalidad gaseosa, «sutil».

[1653] Esto es: cuantos más conceptos se traben entre sí, tanto más dejan de ser universales –o sea, van dejando de ser conceptos– para tornarse en una aproximación infinitamente asintótica en la intuición de algo singular. Un ejemplo sencillo –y exasperante– es el de los apellidos que sería necesario enumerar para definir exacta y genealógicamente a un individuo. Éste tiene la sensación sin embargo, y con razón, de que cuanto más se extiende la cuenta hacia atrás más se evapora su maciza carnalidad: el hecho de existir «aquí» y «ahora».

[1654] Siempre que por «referente» dejemos de entender –como es obvio– una cosa sensible y existente independientemente del pensamiento.

[1655] Sólo las arduas especulaciones escolásticas (Dios como *ipsum esse*, *actus essendi*, etc.) han podido reservar para *el* Individuo Supremo la sola característica de «ser». En el lenguaje cotidiano de Castilla, en cambio (poco «contaminado» –al menos en este caso– por la filosofía), el máximo insulto es llamar a alguien «ser» («Ese es un ser»), seguido notoriamente (algo ya extensible a otras regiones) por el epíteto «individuo»: una estrecha afinidad descubierta agudamente por la lengua. A veces puede resultar más conveniente prestar oídos al idioma (expresión de todo un pueblo en su vida y su historia) que a los libros.

[1656] Hablando con suma impropiedad, podría decirse que la Idea tiene un «referente» absolutamente concreto (Dios, en lenguaje representativo), pero por ello inseparable e indistinguible de otros –él consiste en la negación determinada de todo lo «otro»–; de manera que, bien mirado, tampoco la Idea tiene referente. Como

Ambos extremos: el Ser y la Idea, son pues inefables (el uno por defecto; la otra por exceso). Entre medias discurre empero todo el decir del mundo.

La primera *Crítica*, en su integridad, da cuenta de la desazón que en Kant producían todas estas paradojas. Reflejo de esa inquietud es la siguiente afirmación, tomada de las *Lecciones de Lógica*: «es una mera tautología hablar de conceptos universales o comunes: una falta basada en una incorrecta división de los conceptos en ***universales***, ***particulares*** y ***singulares***. No son los conceptos mismos los que pueden ser así divididos, sino sólo su *uso*.» (*Logik*; Ak. IX, 91). Hegel aprueba esto: universalidad, particularidad y singularidad no son sino momentos (en cuanto tales, fallidos si tomados aisladamente) del Concepto único. Pero justo por ello es imposible (y el propio Kant enseñó a Hegel a pensar así, como se ve en su deducción de las categorías) separar el *sentido* del concepto de su *uso*. Al contrario, Hegel estaría de acuerdo *avant la lettre* con Wittgenstein y su famosa consigna (*à la* inglesa: «don't ask for the meaning; ask for the use»).Y más: como hemos apuntado, el uso se da a la vez *connotativa* y *denotativamente*, de modo que la supuesta «aplicación» del Concepto a algo «exterior» va siendo progresivamente corregida, y a la vez va dejando aquél de ser considerado como una representación universal y abstracta para *concretarse* como singular.

Para mostrar este ejercicio dialéctico basta tomar cualquier noción y atender al desarrollo inmanente de su significado.[1657] Sea, p.e., la noción de «protón». Es evidente que, en términos habituales, se trata para empezar de un «concepto universal» (una representación mediata referida a muchas cosas comunes, constatables al menos indirectamente por observación). En este sentido, puede decirse que su universalidad (digamos: A, inicial de *Allgemeinheit*) disuelve toda particularidad (B, de *Besonderheit*), es decir: con independencia de que cumpla otras propiedades, «protón» es aquella partícula que satisface determinadas condiciones. Según esto, por un lado, el protón es una partícula entre otras y, por ende, una «particularidad» (o especificación: una *especie*) del género «partícula elemental». Pero por otro lado, no es este particular –como quería Kant– por ser una «representación parcial de una intuición sensible»,[1658] sino por tener una cierta carga y una cierta masa que le son *propias*. O mejor: que le son propias si y sólo si lo distinguen de este modo, p.e., del electrón, con el cual se combina para formar un neutrón o, al contrario, mantiene en órbita a aquél para formar con él un átomo de hidrógeno. De manera que, en cuanto partícula A, el protón lo es solamente en cuanto especificado (B) en su relación con otra partícula, con la cual forma un singular concreto (E, de *Einzelheit*) que «niega» determinada, específicamente, cada uno de sus componentes y su carácter contrapuesto. Este protón E es pues partícula A si y sólo si es núcleo del hidrógeno, ión del hidrógeno y al mismo tiempo la unidad dialéctica de todas esas especificaciones B. Y a la inversa: la partícula elemental (lo universal) sólo lo es de veras si

---

es lógico: tener un referente es justamente entender al concepto como «representación», que es justamente lo refutado por Hegel. Para hablar con mayor propiedad, habría que decir que lo Mismo «hay» para lo que la religión llama «Dios», la filosofía real «Espíritu absoluto» y la lógica «Idea». Lo que no hay es «Idea de Dios», como si se pudiera tener además idea de muchas otras cosas (confundiendo «idea» con noción o representación abstracta), y como si «Dios» pudiera existir aparte de su «Idea».

[1657] E inescidiblemente, de su «referente»; no se olvide en ningún caso que la lógica de la subjetividad es también –y quizá con mayor razón– *metafísica*. De hecho, el Sujeto de este Concepto (aquí, claro: concepto subjetivo) es en el fondo «Yo»: el sujeto cognoscente y autoconsciente.

[1658] ¿Es la «partícula elemental», *en general*, una intuición sensible? Adviértase que el problema es aquí lógico, no físico. Para el caso, tanto da –por tomar el famoso ejemplo hegeliano– preguntarse si la «fruta», en general, corresponde a una intuición (o sea: si se puede comer fruta en general, y no esta pera o esta manzana).

especificada de tal o cual manera y concretada en tal o cual núcleo o átomo.[1659] O dicho abstractamente: A es la negación de B (una partícula en general no es ni protón ni electrón, ni...). Pero entonces se niega a sí misma.[1660] O sea, A consiste en ser negación de sí *al* negar a B (esencialmente hablando: reflexión en otro). Y B sólo lo es cuando se niega como tal (cuando reflexiona en sí), equivaliendo entonces a A. Hay pues un sujeto o sustrato común para ambas negaciones, por las que cada extremo se hace determinada, precisamente el otro. Ese «sujeto» E no es algo estático, separable e independiente de ese doble «vuelco», sino que es este solo y único movimiento (*negación de la negación*), en el que los extremos A y B dejan de ser abstractos (han sido abstraídos en efecto del E resultante, que es su fundamento). Cada uno de ellos ha vuelto en sí desde el otro, de manera que no tenemos ya aquí una mera reflexión (aunque sea doble) sino el *desarrollo* (*Entwicklung*: «despliegue») de una y la misma «Cosa». Tal es en efecto el *ritmo* de la lógica del Concepto (que recoge y concreta en sí y para sí la *transición* –propia del ser– y la *reflexión* –propia de la esencia–).

En términos del propio Hegel: «Lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, la cual tiene por objeto lo particular, el cual empero está por su reflexión en sí igualado con lo universl – Esta unidad es la *singularidad*[1661], pero no en su inmediatez como uno –tal como se da la singularidad en la representación– sino según su concepto... o sea, esta singularidad no es propiamente otra cosa que el Concepto mismo.» (*Rechtsphilosophie* § 7, A.; *W.* 7, 55). En una palabra: la universalidad sólo lo es de veras si concretada como Singularidad (lógicamente, este término es un *singulare tantum*).[1662] Sólo aquí, en este sujeto que ha asumido todas sus particularidades, está el Concepto puesto como totalidad, o sea: sólo aquí se *activa* el Todo *a sí mismo* (cf. *Enz.* § 163, A.; *W.* 8, 311).

Stásis del *éxtasis*: purísima retención del movimiento, transparencia en y de la suma diversidad. *Comprensión de la experiencia de la apariencia*. El Concepto es la íntima verdad del ser y la esencia, y la Singularidad la verdad del Concepto: «lo *libre*, en cuanto *potencia (Macht) sustancial existente para sí*» (*Enz.* § 160). Que la potencia de la sustancia exista para sí significa que sólo en la *autodiferenciación* se genera constantemente identidad; o lo que es *lo mismo*: que sólo en la conciencia de lo otro se da la conciencia de sí.[1663]

He tomado el ejemplo de Errol E. Harris, *Lire la Logique de Hegel* (op.cit., p. 257). Adviértase, con todo, que este ejemplo es ilustrativo sólo en cierta medida. Como es obvio, las concepciones hegelianas valen literalmente *para todo*, pero no con igual intensidad ni extensión. En última instancia, el ejemplo de universal concreto –o sea de Singularidad subjetiva– de veras adecuado sería el del «Yo absoluto» fichteano (o al menos, tal como lo entendió Hegel) negando al No–Yo y especificándose en él, hasta concretarse absolutamente (cosa que, por demás, no puede hacer del todo ese «Yo»: ha de pasar por y convertirse en el «Objeto» schellingiano).

[1660] Sólo es partícula si «particularizada»: éste es es justamente el estadio correspondiente a la reflexión de la esencia, al que apunta el texto hegeliano citado a continuación de este párrafo.

[1661] Es muy interesante la nota marginal manuscrita de Hegel: «mejor, subjetividad». La subjetividad es la del «Yo»: una de las notas (aunque no la más alta) del Absoluto.

[1662] La Singularidad es aquello que en la lógica del ser aparecía como «Uno»: el repliegue del ser–para–sí que posibilitaba toda cuenta y razón; en la lógica de la esencia, la Singularidad se manifestaba como el «Fundamento» (siendo la Universalidad la Identidad y la Particularidad la Diferencia): el fondo único de toda realidad. A la vez, razón y abismo.

[1663] Si (literalmente a redrotiempo) quisiéramos refutar y a la vez rendir homenaje a Rimbaud tendríamos que decir, en lugar de: «Je est un Autre», «Das Andere ist das Ich»: «El Otro es Yo», o sea: yo soy solamente en cuanto que me comprendo a mí mismo al aprehender lo otro de mí y, así, reconocerlo en sus derechos como lo distinto a mí (y como la sustancia que me ha engendrado, y en la que me sostengo). Comprensión de sí es *eo ipso* reconocimiento de la irreductible alteridad de aquello en lo cual me comprendo (también en el sentido de «estoy comprehendido»: yo soy la *existencia* del Concepto; y al mismo tiempo, mi *esencia*, el contenido lógico de mi libertad, está en el Concepto, no en mi mano).

Y sin embargo, esta cumplimentación cabal del Concepto (subjetivo) significa igualmente la decaída de sus presuntos derechos para expresar y manifestar el Absoluto (o más brevemente: lo defectuoso de la definición "fichteana" «El Yo es lo Absoluto»). En efecto, ¿cuál es la conclusión a que se ha llegado? Justamente a algo tras lo que se afanaba Kant (y con él, la entera metafísica), pero que no podía menos de desechar como nido monstruoso de contradicciones: el Ideal de la razón, a saber, que lo universal (A) sea singular (E)[1664]. O también: que Dios sea a la vez *ens summum et necessarium* y *ens realissimum* u *omnitudo realitatum*; lógicamente hablando: que el concepto sea intuición. ¿Qué dice en cambio el concepto del Concepto, una vez enteramente desplegado?: «El *singular*[1665] es el *universal*[1666].» (*Enz.* § 166, A.; *W.* 8, 316). Palmariamente, esto es un juicio.[1667] Es decir, la determinación del Concepto en sus momentos constituyentes (estando aquí la particularidad latente bajo la cópula) implica que la noción del Concepto (que era en apariencia perfectamente explicable en y de por sí) se ha *dirimido*. Su verdad es pues el *juicio*.

VI.5.3.7.1.2.– El Concepto, llevado a juicio.

En 1795, Friedrich Hölderlin escribió un pequeño ensayo de poco más de una página, titulado *Urtheil und Seyn* («Juicio y ser»), surgido en medio de los debates entre el fichteanismo y el spinozismo. El brevísimo trabajo puede ser considerado como la célula de la que surgiría (no sin una profunda modificación, y hasta inversión) la *Identitatsphilosophie* jenense de Schelling y Hegel. Aunque todas las cautelas al respecto sean pocas, parece seguro que la *Vereinigungsphilosophie* («filosofía de la unificación») contenida en *Juicio y ser* influyó decisivamente en las concepciones idealistas. Uno de los hilos conductores del trabajo es el siguiente: Todo aquello que se puede decir es susceptible de ser reducido a la forma del juicio. Y éste separa como sujeto y objeto aquello que, en cuanto «ser», se encuentra unido (aunque no confundido en una masa informe, sino reconocido como sí mismo sólo a través de la superación –*dialéctica*, diríamos nosotros– de una oposición interna). Las palabras iniciales del ensayo hölderliniano se han hecho famosas: «*Juicio* (*Urteil*) es en el sentido más alto y riguroso la partición originaria (*die ursprüngliche Trennung*) del Objeto y del Sujeto, íntimamente unificados en la intuición intelectual; [es] aquella partición por la cual vienen posibilitados por vez primera Objeto y Sujeto: la proto–partición (*Ur–Teilung*).»[1668]

Hegel será siempre fiel a esta idea del amigo (*Urteil* como *Urteilung*). Y hasta alude a la «significación *etimológica* del *juicio* en nuestra lengua» (*Enz.* § 166, A.; *W.* 8, 316)[1669]: un sentido más profundo del habitual (juicio como relación entre dos conceptos). Por el

---

[1664] *KrV* A 568/B 596: «Pero aún más lejos de la realidad objetiva que la idea parece estar eso que yo llamo el *Ideal*, bajo el cual entiendo la idea, no meramente *in concreto* sino *in individuo*, es decir como una cosa singular (*ein einzelnes... Ding*), determinable o incluso determinada únicamente por la idea.»

[1665] Si determinable o incluso determinado únicamente –como exigía Kant– por el universal.

[1666] Lo es, en cuanto que determina al singular por negación de sus particularidades (recuérdese la «reflexión determinante» de la lógica de la esencia, aquí «revisitada»).

Por eso añade Hegel, al poco: «o más precisamente: »*el sujeto es el predicado*« (p.e. »Dios es espíritu absoluto«).» (*W.* 8, 317).

Fr. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*. Ed. de J. Schmidt. DKV. Frankfurt/M. 1994; 2, 502–503. Hay tr. esp. del opúsculo en *Ensayos* (ed. de F. Martínez Marzoa). Peralta/Ayuso. Pamplona/Madrid 1976, pp. 25–26.

La etimología (de *Ur–*, «originario, primigenio»; y *–teil*: «parte») es sin embargo falsa. *Urteil* (y *urteilen*) es derivación fonética de *erteilen*: «conferir, conceder, atribuir», y enseguida pasó a significar: «veredicto del juez», fallo o sentencia. Sólo en la edad moderna (seguramente por influjo jurídico y filosófico) comenzó a ser empleado el término como «manifestación de una opinión sobre algo». Vid. DUDEN *Herkunftswörterbuch*, *sub voce*; ed. cit., p. 733.

contrario, si: «el *juicio* es el concepto en su particularidad» (*ibid.*), esta base *particular* (que en el concepto quedaba oculta, permitiendo el paso de la singularidad a la universalidad, y que en el juicio late bajo la cópula) deberá ser entonces paulatinamente desarrollada hasta que sea enteramente puesta en ella la identidad *recíproca* de los extremos.[1670] Se trata, en suma, de *construir* aquello que parecía sernos dado en una intuición intelectual (recuérdese el texto de Hölderlin). Recuérdese por lo demás (aquí, y en las demás determinaciones conceptuales) que no nos las habemos con meras entidades lógicas, con algo que «estaría, digamos, en mi cabeza» (*ibid.*), sino con la estructura íntima de la realidad. Si «juicio» significa un desgarramiento originario entre la identidad y la diferencia (diferencia, sin embargo, indispensable para ser y para manifestarse) entonces *todas las «cosas»* (y yo mismo, ante todo) *son un juicio.*[1671] El juicio no es sólo la forma general (y sin embargo fallida) de decir y pensar la realidad, sino también la forma de ser (igualmente fallida) de toda realidad... finita.[1672] Por tanto, el movimiento dialéctico del juicio habrá de poner enteramente a la luz este «fallo»: la *realización* del Concepto precisamente a través de las pretensiones del Sujeto de ser él la única y exclusiva realidad, relegando al Objeto al estatuto de un mero No–Yo. Por eso representa el juicio una salida del Sujeto de su espléndido aislamiento, en cuanto que el juicio refiere el Concepto a la realidad.

El desarrollo dialéctico del juicio recorre así (a redrotiempo, por así decir) las distintas formas de decir y de ser por las que ha pasado la Lógica, *juzgando* así literalmente del valor de verdad de esas formas.[1673] Así, encontramos una suerte de metalógica de la lógica del ser, representada por el *juicio del estar–ahí* (*Daseyns*), de la lógica de la esencia (*juicio de reflexión y juicio de necesidad*), y en fin de la propia lógica del Concepto: *juicio del Concepto.*[1674]

[1670] En el juicio, cada extremo (Sujeto = S y Predicado = P) está puesto como ser–para–sí, y por tanto como idéntico a la entera relación judicativa. Pero S y P no están puestos como recíprocamente idénticos. Al contrario, al menos al pronto (en el juicio abstracto o según la noción del juicio) S parece representar una cosa fija y estable (una sustancia o una determinación esencial) y P una determinación universal (un «concepto), que puede convenir por ende a muchas otras cosas. Esto es especialmente claro en el caso del juicio sintético kantiano, cuyo S es una intuición, P un concepto y la cópula el lugar en el que se construye éste en aquél. En el fondo, tal es lo que venía a decir también Hegel, al sostener que la verdad del concepto (o sea: el juicio) era: el singular (lo dado en una intuición) es el universal (un concepto).

[1671] Enz. § 167: «*todas las cosas son un juicio* – e.d. son *singulares* que son en sí (*in sich*) una *universalidad* o naturaleza interna, o un *universal* que *está singularizado*; la universalidad y la singularidad se diferencia en ellas, pero es al mismo tiempo [algo] idéntico.»

[1672] Dejemos por ahora a un lado la sospecha de si la única realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de veras no consistirá sino en la compre(he)nsión global del carácter finito (y por ende caduco y fallido) de toda realidad.

[1673] Todo esto ha de tomarse *cum grano salis*. La distinción que Hegel hace entre juicios y proposiciones (éstas: «contienen una determinación acerca de los sujetos que no está en relación de universalidad con ellos: una situación, una acción singular y cosas así»: Enz. § 167, A.; W. 8, 319) deja indeciso el estatuto mismo de la escritura o *Vortrag* de la obra, difícilmente reconducible a las formas judicativas tradicionales y *a fortiori* absolutamente irreductible –dado su contenido– a formas proposicionales. Supongamos con todo, benévolamente, que *WdL* está escrita de forma cercana a la judicativa.

[1674] Adviértase que en este caso (no será el único) se rompe el habitual esquema tripartito: hay cuatro formas de juicio. Hegel intenta dar razón de ello de un modo a la verdad no muy convincente: «Según esto obtenemos por lo pronto tres formas principales del juicio, correspondientes a los niveles del ser, de la esencia y del concepto. La segunda de estas formas, al corresponder al carácter de la esencia –el nivel de la diferencia– está a su vez en sí doblada.» (Enz. § 171, Z.; W. 8, 322). Si ésta fuera la razón, también tendría que estar entonces dividida en dos *WL* (los juicios de reflexión parecen ordenar lógico–subjetivamente las *Reflexionsbestimmungen* y los de necesidad la «doble reflexión» o manifestación, propia de la *Wirklichkeit*, mientras que la parte media de *WL* –«Aparición»– queda indecisa en su «enjuiciamiento»). Para mayor confusión, mientras que el juicio del estar ahí corresponde claramente a los juicios kantianos de *cualidad* (y es por tanto lógico que rija SL), los de reflexión corresponden en cambio a los juicios de *cantidad*, siendo sin embargo adscritos por

El juicio del estar–ahí (o de la existencia óntica)[1675] es el juicio inmediato y, por ende, el más abstracto (cf. *WdL* 12: 59–70). Dice en efecto: E es A, tomando E como una cosa subsistente de suyo en la cual *inhiere* una determinación universal, pero de un modo casual e indiferente (en «La rosa es roja» lo importante es el sujeto; el predicado enuncia una cualidad *accidental*). Esta primera forma del juicio es denominada tradicionalmente «juicio afirmativo» (en Hegel: «juicio positivo»; 12: 60s). Basta un momento de atención para darse cuenta de que la verdad del juicio positivo está en su *conversio*: A es E. En efecto, la cosa singular («rosa») es considerada aquí como sustancia, o sea como *totalidad* de sus propiedades, *una* de las cuales es su color rojo. Ahora bien, esa «verdad» niega el enunciado primero del juicio, escindido ahora en dos: 1) E *no* es A (a saber: «La rosa no es [la única cosa que es] roja»); en efecto, si el color rojo era una determinación universal sólo de modo contingente inherente en el sujeto «rosa», se sigue que «lo rojo» tiene una mayor extensión que «rosa», de modo que el P (predicado) no se agota ni mucho menos en su determinación del S (sujeto). Pero no menos cierto es que: 2) A *no* es E (contra la conversión del juicio primero). En efecto, la rosa (entendida como sustancia: A) no es [no consiste en ser únicamente] roja; es muchas otras cosas, y puede además ser considerada como rosa aunque no sea roja. Ahora bien, ese doble *juicio negativo* en el que ha desembocado el positivo ya muestra a las claras la verdad (o mejor: la falta de verdad) del juicio del estar–ahí, en general. En efecto, la relación entre S y P es absolutamente accidental. Cada extremo sigue siendo lo que él es: completa indiferencia respecto a lo que el otro «diga» o «piense» de él. Pero entonces es falso que aquí se dé un acuerdo entre concepto y existencia. Lo rojo es rojo, sea o no inherente a la rosa; y la rosa es rosa, tenga o no la cualidad de roja. De modo que el juicio desemboca en un *juicio infinito*, en el que las esferas están totalmente disyuntas. *Positivamente* enunciado, se trata de un *juicio idéntico*: 1) E es e; 2) A es a.[1676] Parece al pronto que se tratase de una mera tautología. Pero ni siquiera llega a eso. Más bien es la supresión del conocimiento, cuando éste pretende «ser verificado» en la sensación o la percepción (dicho sea de paso: varapalo hegeliano al «verificacionismo» empirista y positivista). En efecto, no tenemos el menor derecho a afirmar: «La rosa es esta rosa» (o: «El rojo es este rojo») mientras no *especifiquemos* qué características *particulares* percibidas en esta rosa

---

Hegel a la «metalógica» de *WL*, y no de *SL*, como cabría esperar); además, los llamados «juicios de necesidad» corresponden a los kantianos de *relación* (que no tienen desde luego a su base la categoría de necesidad). Y por fin, los juicios del Concepto corresponden a los kantianos de *modalidad*, cuyas categorías fueron tratadas dentro de «Realidad efectiva» en *WL*, y no en *BL*. Ante tanta disparidad y dislocaciones, una salida fácil (poco honrosa para Hegel, ciertamente) sería la de señalar simplemente que él no tuvo otro remedio que acomodarse a la tabla usualmente vigente, tetrapartita (si quería de verdad exponer *críticamente* y superar dialécticamente –desde dentro– la lógica habitual). Mucho más complicada y sugestiva es la interpretación de V. Vitiello, según la cual las tres primeras formas judicativas alcanzarían sólo –como en Aristóteles– a la especie ínfima, no al individuo, mientras que el juicio del Concepto sí llegaría al sujeto individual, pero concibiéndolo como «fin» (es decir, como aquello que *debe* ser). De modo que habría un «salto» entre las tres primeras formas y la cuarta. Vitiello enlaza igualmente este salto (que implica además un «vuelco» del pasado esencial al futuro del concepto) con la limitación de la validez de la lógica de la reflexión (la cual, según la tesis de P.–J. Labarrière y G. Jarczyk, regiría todas las escansiones de *WdL*). Ver al respecto: *La riflessione tra cominciamento e giudizio* (en V. Vitiello, ed., *Hegel e la comprensione della modernità*. Guerini. Milán 1991, pp. 83–105, espec. 92–95) y *Sull'essenza nella logica hegeliana*. IL PENSIERO XXII (1981) 165–177 (cf. también IL PENSIERO XVIII (1973) 104–109). De Labarrière y Jarczyk, ver las respectivas Presentaciones a sus excelentes traducciones de la *Doctrine de l'être* (Aubier Montaigne. París 1972) y de la *Doctrine de l'essence* (*ibid.* 1976).

[1675] En *Enz*., acomodándose al lenguaje habitual, llama Hegel a este primer tipo de juicio: «*a*. Juicio cualitativo» (*W.* 8, 323), como epígrafe de los §§ 172–173.

[1676] Las minúsculas denotan una cosa o una determinación concreta, física o psíquica. Para el caso: «La rosa es *esta rosa de aquí*», «El rojo es *este rojo que estoy viendo ahora*».

(o en esta mancha de color) convienen a la sustancia «rosa» en general o a la cualidad «color rojo». El resultado es un juicio infinito *negativo*, que, en su insensatez[1677], significa en realidad la supresión de toda esta forma inmediata del juicio. Este dice en efecto: **E** (por ser e) es *no*–**A**; y **A** (por ser **a**) es *no*–**E**. O sea: «La rosa es [la rosa,] no–rojo»; «El rojo es [rojo,] no–rosa».[1678]

¿Qué hemos sacado en limpio? ¿Acaso no queda destruida de este modo toda forma judicativa? En absoluto. Al repeler cada extremo al contrario (y sólo por ello) ha *vuelto en sí*, ha *reflexionado*. Bien puede ser que e, a (esta rosa, la rojez) no existan; pero incluso para negar esto hay que presuponer la existencia del *género* «rosa» o «color rojo», ahora surgido por identificación de instancias con su «clase» y por rechazo de su pertenencia a otra clase. Ahora, la base de esta nueva forma de juzgar: el *juicio de reflexión*, no es ya el singular (como al inicio) sino el *universal*. (cf. *WdL* 12: 71–77; *Enz*. §§ 174–176). Aquí, los extremos son pensados como determinidades *reflejas* que poseen en sí su referencia al otro, de modo que es esta referencia doble la que sale ahora a la luz como *necesaria*. El juicio de reflexión (o de cantidad) puede ser *singular*, *particular* y *universal* (como se ve, las determinaciones del Concepto subjetivo son ahora las que regulan la referencia de **S** a **P**). El juicio singular dice: e**E** (esta cosa singular) es **A**, siendo **A** (el **P**) el que, teniendo la máxima extensión, conecta el S (de mínima extensión: «esto concreto») con otro e**A** de distinta clase. P.e.: «Esta planta es curativa» (se sobreentiende: «para este hombre enfermo»); «Este instrumento es útil» (se sobreentiende: «para este músico»). Como se ve, **S** es aquí la variable y **P** representa al concepto de relación, fijo en cuanto **A**. Y se aprecia al punto que esta relación general entre individuos deja *eo ipso* fuera a otros individuos: la planta es curativa para un *tipo* de enfermos, pero no para otros; y viceversa: hay algunas plantas (varios *tipos* de ellas) que son beneficiosas para *este* enfermo, y otras que no lo son. De modo que la explicitación del juicio singular lo convierte al punto en *juicio particular*: *Algunos* **E** son un **A** (o al revés: *Algunos* **E** no son un **A**; en este juicio es válida la conversión inmediata del juicio positivo al negativo y viceversa, quedando excluida la subalternación). Aquí, el singular (e) deja de serlo: si está mentado con otros es porque *todos* ellos son de la misma clase, *referida* a su vez a otra (la clase «planta» a la clase de «lo curativo»). Pero la relación entre ellas sigue siendo externa: se debe al efecto (P) que S ejerce sobre determinados individuos. La base de relación está ciertamente en P (= A). Pero la relación misma es contingente: es un hecho que la manzanilla es digestiva, pero nos gustaría saber *por qué razón*. En

---

[1677] Este es el destino del juicio de «percepción». Para evitar la *contradicción* de afirmar que una determinación abstracta, aislada y consolidada sólo en sí es sin embargo, al mismo tiempo y en el mismo respecto (o sea: justo en el «esto concreto» percibido aquí y ahora), otra determinación de iguales características (así: «[En esta rosa–roja que yo veo aquí ahora,] *la rosa* [en general] *es roja* [en general]»), el sentido común prefiere «romper la baraja» y caer en el *contrasentido* de: «Al pan, pan y al vino, vino», con lo cual ni siquiera sabemos que el pan *no es* vino (tendría entonces su «verdad» en esa negación de lo otro), sino solo que es no–vino, de forma que así no sabemos qué es lo uno ni qué es lo otro.

[1678] Adviértase que el juicio infinito *dirime* la indecisión en la que se hallaban el juicio positivo y el negativo, pasando siempre el uno en el otro. Decir que la rosa es roja implica que es muchas otras cosas que no son rojas (lo positivo requiere pues de lo negativo). Y decir que la rosa no es roja implica que es de otro color (o sea, que al menos genéricamente implica un juicio positivo). Pero decir que la rosa *es no* roja (o que consiste en no ser roja) conlleva la destrucción de toda referencia de S a P, y viceversa. De manera harto interesanre, señala Hegel que el juicio infinito negativo se encarna en el derecho civil como *crimen*, ya que aquí –aunque la acción sea realmente efectiva– lo negado es el derecho en cuanto derecho, sólo dentro del cual una transgresión tiene sentido. Por ello, el crimen (y, en general, el juicio infinito) es literalmente un *contrasentido* (cf. *WdL* 12: 69). Otro ejemplo importante de juicio infinito negativo es la *muerte*. En ella, «como se suele decir, se separan cuerpo y alma, e.d. el sujeto y el predicado caen enteramente cada uno por su lado.» (*Enz*. § 173, Z.; *W*. 8, 325).

todo caso, si restringimos la «cantidad» denotada en S a la «cualidad» connotada por P (y viceversa), obtenemos un *juicio universal*: «Todas las flores de manzanilla son digestivas»: $(A = e_1 + e_2 + e_3 ... + e_n)E$ son un $(E = a_1 + a_2 + a_3 ... + a_n)A$. Bien se ve que la relación viene dada aquí por una universalidad discursiva o *generalidad* (*Gemeinschaftlichkeit*) y no por una verdadera universalidad (*Allgemeinheit*). En efecto, cada uno de los casos (tanto en S como en P) han sido agrupados como del mismo género sólo por comparación entre ellos de acuerdo a una nota o marca común que está en el otro extremo. Así: «todos los E» no significa sino la suma total (*Allheit*) de distintos individuos de aspecto parecido y *con iguales efectos*. Si hay una flor igual pero que no es digestiva, entonces decimos que no es manzanilla. Por el otro lado, la relación no es menos contingente: la marca común («ser digestivo») es «universal» solamente si restringimos la digestividad a los síntomas derivados de beber tal o cual infusión de manzanilla. De modo que tanto da decir que los juicios universales son válidos sólo si tácitamente dejan de ser considerados como universales,[1679] como afirmar al estilo empirista que su enunciado es válido mientras no aparezca una instancia en contrario.

Así que lo que el juicio de reflexión presupone –pero no puede dar– es que lo universal del S esté *fundado* en un verdadero género, en lugar de reducirse a una mera suma total (*Allheit*), como en las ciencias particulares, o a una mera convención apriórica, como en las matemáticas (donde se decide de antemano lo que significa, p.e., «triángulo», y con ese baremo arbitrario se comparan luego casos particulares). La universalidad *esencial* ha de contener a lo singular como algo por ella *omnimode determinatum*, de manera que los casos sean «reflejo» del género y éste exista a su vez únicamente en los casos. O en términos aristotélicos: que la esencia (*tì ên eînai*) sea al mismo tiempo la forma (*eîdos*), de modo que, constituyendo el «ser» del singular, tenga sentido solamente en y por él (p.e.: «Los ciudadanos constituyen la existencia del Estado, y éste la esencia de los ciudadanos»). Tal es el *juicio de necesidad* (cf. *WdL* 12: 77–83; *Enz*. § 177), en donde la cópula expresa la necesidad de que el contenido de S y P sea el mismo (i.e.: que ambos pertenecen al mismo género): S(A) es P(A). El primer tipo de juicio de necesidad es el *categórico*, cuya base es una universalidad *sustancial* que aparece *de inmediato* tanto en S como en P. Pero precisamente esta inmediatez (falta de reflexión) constituye la limitación de este tipo de juicio. Él debería ofrecer una definición *esencial* de algo (en el sentido aristotélico de *genus et differentia specifica*, siendo aquél el P y ésta el S). Ahora bien, siendo la conexión necesaria y universal (o sea: sustancial), sin embargo lo enunciado se impone sólo dogmáticamente, ya que el fundamento de la conexión permanece oculto. Los hombres de: «Todos los hombres son mamíferos», ¿son acaso exactamente los mismos «hombres» de: «Todos los hombres son mortales»? No hace falta ser heideggeriano para negar esto. Los respectos son distintos. Y la coincidencia de ambos se da sólo en una existencia singular y contingente, que está fuera del juicio. En el sujeto no ha quedado sino una entidad gaseosa y abstracta a la que se han quitado todas las propiedades no convenientes, hasta que «cuadre» con ella lo dicho en el predicado. Así que este juicio *implica*, presupone una existencia, pero no la pone: «Si hay hombres (en el sentido de una especie animal afín a otras), entonces serán mamíferos». «Si hay hombres (en el sentido de ser vivo en general, o en el del *Dasein* arrojado y resuelto: todo depende de lo que se entienda por «muerte») entonces serán mortales». Como se aprecia, la moderna logística refrenda lo aquí señalado: que los juicios universales (categó-

---

[1679] P.e.: «Yo no me refería a la ayuda a la digestión en general, sino sólo a este tipo concreto E, producido por la infusión de manzanilla»; o bien: «Esto que tiene toda la pinta de ser manzanilla no lo es, porque bebido en infusión no es digestivo»

ricos) no son juicios de existencia, y que se resuelven inmediatamente en un juicio *hipotético*. En éste queda ciertamente suprimido el carácter inmediato (presupuesto, externo al juicio) de la referencia. Al contrario, *antecedens* (S) y *consequens* (P) están intrínsecamente ligados: la relación es pues verdaderamente necesaria. Pero sólo ella lo es. Los extremos implican en cambio existencias externas y «a su aire», cosas a las que les resulta indiferente haber entrado en esa relación. «Si llueve, la calle se moja» es un juicio universal y necesario; pero no sabemos qué distinción especial tiene la calle para mojarse al recibir la lluvia (también se moja al ser regada) ni la lluvia para caer precisamente en la calle (también llueve en el campo). Para que la relación de necesidad sea puesta en ambos extremos hace falta pues que el género denotado en el S despliegue exhaustivamente todas sus connotaciones (todas sus notas) en el P. En una palabra: hace falta que salga a la luz la particularidad (B), presupuesta en todas las formas anteriores de juicio y latente en la cópula, mostrando así el paso entre E y A. La relación puede ser: a) *positiva*; las especies están contenidas en su totalidad en el género, y la relación se expresa mediante las partículas «tanto... como»: «Tan mamífero es el caballo, el perro, el mono, etc. como el hombre»; b) *negativa*, pues la relación anterior implica que ninguna de las especies equivale al género: «ni el caballo ni el perro, etc. son el hombre». Como se aprecia, aquí resurge la paradoja esencial del principio del tercio excluso. Claro está que hay un *tertium inclusum*: el género «mamífero», que es el que permite la comparación y constituye la unidad negativa de cada término contrapuesto. En el primer caso llamamos a juicio a la *identidad* (que ya conocimos en la lógica de la esencia): el género (S) es idéntico a la totalidad de sus especies (P). En el segundo, queda juzgada la *diferencia*: la simplicidad genérica se encuentra aquí distribuida en las diferencias específicas, de modo que son las relaciones negativas entre cada una de ellas (o sea: sus *particularidades*) lo que constituye de verdad el género. Este, el Concepto (la identidad A de sí –E– en sus diferencias B), no está ya en los extremos, sino en su unidad, o sea: en la *cópula*. Y lo que ahora toca juzgar es justamente el valor de verdad (es decir: de realización concreta) del Concepto mismo. El juicio de necesidad desemboca así en el *juicio del Concepto*.

El juicio disyuntivo presentaba el defecto de que, aunque la universalidad concreta se hallaba ya presente, no estaba puesta como idéntica con la unidad negativa de las determinaciones. Para ello es necesario que la primera se exponga (en cuanto *natura universalis*: aquello que una cosa *debe ser*) en esas determinaciones (las *dispositiones particulares* en que la cosa se da a ver). Tal es la tarea del juicio del Concepto: verificar hasta qué punto la reunión de esencia (de universalidad concreta) y existencia (de disposiciones particulares del singular) se manifiesta como realidad efectiva. Esa verificación es encomendada al *sujeto pensante*, que es el que decide y estima aquí. El juicio del Concepto (cf. *WdL* 12: 84–89; *Enz*. §§ 178–180) es pues un juicio de valor.[1680] Kant había ya refe-

---

Un lógico ortodoxo objetaría seguramente a Hegel que al pasar de los juicios de necesidad a los juicios del Concepto está cometiendo una *falacia naturalista* (paso del ser al deber ser). La contestación sería seguramente igual de sencilla: no se trata de dar ningún paso, sino de comprobar la emergencia necesaria del «motor» del desarrollo de las formas judicativas. Desde el principio intentaba el juicio dar razón de la existencia, en la existencia misma, sin añadir nada por «nuestra» parte. Ahora no hay realmente conversión del juicio en un juicio de valor, porque ya desde el inicio se estaba *juzgando* sobre el valor de verdad aun de lo exerno y contingente (p.e. si la rosa es roja). El error estriba en confundir una proposición con un juicio, cuyos requisitos: necesidad y universalidad, provienen en definitiva de la propuesta de cumplimentación de una finalidad. Y como ya apuntó tímidamente el propio Kant en *KU* y se mostró esencialmente en la lógica de la reflexión hegeliana, el juicio reflexionante es previo al determinante (aunque resulte genéticamente de él), de la misma manera que la filosofía es previa y superior a las ciencias (de las que resulta) o la libertad más alta que

rido el valor de la cópula «al pensar en general» (*KrV* A 74/B 100). De este modo, podía adscribirse el juicio asertórico al entendimiento, el problemático a la facultad de juzgar y el apodíctico a la razón. Pero Kant insistía en que esos juicios no aportan conocimiento alguno respecto al contenido, agotado en la cantidad, cualidad y relación. De este modo subsistía el hiato entre lo *An–sich* de la cosa juzgada y su aparición o fenómeno, salvado sólo precaria, subjetivamente y «como si» por un juicio estimativo o de valor. Lo que ahora hace Hegel es conectar ambas esferas mediante la *capacidad de juzgar* del sujeto pensante: una solución sugerida por el propio Kant en la tercera *Crítica*, pero que él dejaba fuera del ámbito lógico, como si las máximas subjetivas de enjuiciamiento en nada cambiaran el significado del objeto enjuiciado. Para Hegel, por el contrario, la subjetividad –que ahora vuelve a emerger: la última forma judicativa es el restablecimiento del Concepto, pero ahora ya articulado, clauso en sí– es la determinación de la *Cosa* misma (*Sache*, no *Ding*).[1681] Así que la presencia del sujeto enjuiciador enriquece desde luego el contenido de lo juzgado. Una casa no es la misma casa si es habitable (si está bien dispuesta) o si no lo es.

La forma general y abstracta del juicio del Concepto sería: E es, en B, A. (Adviértase que, de este modo, la cópula queda «cargada», henchida de sentido, apareciendo por vez primera la particularidad –se adivina ya aquí la estructura general del silogismo: E – B – A, siendo B el *terminus medius*– Esta forma corresponde al juicio *asertórico*. Aquí, el sujeto es E («Esta casa») y el predicado está formado por la reflexión del estar–ahí, de la existencia particular y óntica, sobre su A, o sea sobre su *naturaleza interna* («Esta casa es *habitable*»). Ahora bien, la reflexión es efectuada aquí por un «tercero»: el sujeto que compara esta cosa e con su concepto A. Por eso, el juicio asertórico es propio de quienes presentan sus doctrinas de una manera *dogmática*, sin ofrecer razones al respecto (así sucede en Jacobi, con su «saber inmediato», y en general en toda forma de imposición, sea credencial o de sentido común: «Todas estas formas convierten de la misma manera la inmediatez –tal como se encuentra un contenido en la conciencia, un hecho en ésta– en principio.»; cf. *Enz.* § 63, A.; *W.* 8, 152). Y ya en un famoso paso de la Introducción a la *Fenomenología* había señalado Hegel que un aserto (o aseveración: *Versichern*) «vale empero precisamente tanto como otro», contrario al primero (*Pha.* 9: 55; 53). De modo que el juicio asertórico se torna necesariamente en *problemático*, que «repite» y juzga el contenido del juicio particular y del hipotético. Aquí, el contenido del predicado es la referencia del sujeto a su concepto. Y lo problemático consiste justamente en si esa referencia está enlazada o no con un cierto sujeto que, por ello, es contingente (cf. *WdL* 12: 86s.). Así: «Esta casa es o no habitable según esté dispuesta en cada caso.» Es decir, a través de su disposición (*Beschaffenheit*) se juzga en qué medida algo existente *encarna* una determinación (según la lógica del ser), una necesidad (según la de la esencia), un género (según la de la doctrina de la subjetividad). En el juicio pro-

---

la necesidad – Adviértase pues que Hegel está siguiendo la ordenación habitual de los juicios de modalidad, pero la está interpretando desde la *teleología* y la libertad.

Ésta es una vía fecunda que lleva al pragmatismo y a la fenomenología (espec. a *Ser y tiempo*, de Heidegger). La verdad de las cosas se da siempre en una situación o asunto (*Sache*) teñido por la presencia y actividad del sujeto. El llamado «mundo objetivo» es aquél en el que el sujeto toma conciencia de sí, de su posición y su com–posición con todo lo demás. Puede pensarse (aquí, en un sentido más kantiano que hegeliano: o sea, de un modo *abstracto*) lo subjetivo sin lo objetivo (ejemplo palmario de ello es la existencia de la propia lógica formal), pero no al revés (esto, en el fondo, es una trivialidad: pensar es una actividad subjetiva; podemos no parar mientes en ella: pero sería un sinsentido sostener que se está *pensando* algo absolutamente «objetivo», en el sentido de «carente de toda subjetividad»). Ciertamente, ambas esferas se copertenecen. Pero lo subjetivo tiene la primacía, por ser el factor de organización y unidad (de la misma manera, en el ámbito de la esencia prevalecía la identidad –por más que asumiera dentro de sí todas las diferencias– sobre la diferencia).

blemático se enfrentan, de un modo decisivo, esencia (destinación, finalidad) y existencia, dentro del mismo sujeto: de él se exige que contenga el fundamento, la *razón* de que sea como *debe ser*. Y la decisión de si la cosa «responde» o no (si «da razón de sí») viene enunciada en el *juicio apodíctico*, cuya definición es: «*Todas las cosas* son un *género* (su determinación y fin) en una realidad efectiva *singular* de una disposición *particular*.» (*Enz*. § 179). Aquí, el sujeto pensante («yo») enuncia y sostiene una conexión que está fundamentada en la Cosa misma. Y el P (= A) es ya igual en contenido al S (= E), con lo que se ha cumplido la definición general y primera del juicio (E es A), que deja ya de ser abstracta, gracias a la *impleción de la cópula*: es en ésta donde se muestra la razón de la concordancia del singular («*esta* casa») y del universal («esta *casa*»). Y sin embargo, todavía aquí siguen siendo S y P distintos entre sí: su identidad está en un tercero, que aparece por demás como algo exterior a ambos.

Con esta limitación última e irrebasable de la forma judicativa (al fin, su nivel más alto sigue aludiendo al *Sollen*, a lo que *debe ser*, y al «buen juicio» del evaluador: el *phrónimos* aristotélico), Hegel ha puesto término a un persistente sueño de la filosofía, procedente también de Aristóteles, a saber: que el juicio sea el *locus veritatis*. En efecto, como acabamos de señalar, el fundamento de la concordancia de los extremos está «fuera» de la relación judicativa: ésta la presupone –como empezamos ahora a entrever–. Pero es incapaz de «ponerla». El juicio es el lugar de la escisión del Concepto. Al cabo de su desarrollo, cada extremo se ha escindido a su vez y formado un juicio de por sí. Pero la concordancia de estos dos nuevos «juicios» les resulta ajena a ambos (recae por así decir en el sujeto enjuiciador de un lado y en el llenado de la cópula por otro, todavía separados entre sí de lo que «él mismo» –pues se trata de uno y lo mismo– *debe ser*: Sujeto–Objeto). Es un hecho (o mejor, tal como está la vivienda hoy, una suerte o un milagro) que esta casa sea habitable por cumplir todos los requisitos de lo que *debe ser* una casa. Pero esa cumplimentación es obra, no sólo de la disposición de la casa (sus materiales, el terreno, su ubicación, etc.: todo lo B), sino también de un tercero (el arquitecto, de acuerdo con el constructor y el afortunado comprador). Y que el *finis operis* y el *finis operandi* coincidan es algo meramente *contingente*. En suma, los juicios sirven para enjuiciar (y, como veremos al punto, para *condenar*) a toda realidad efectiva *finita*, es decir: a todo lo que llamamos «ente». Pero son tal para cual. Tampoco el juicio puede dar más de sí (recuérdese que las cosas mismas *son* un juicio: nadie –ni Dios ni el hombre– las juzga «desde fuera»; son ellas las que se exponen y despliegan sus propiedades, a fin de llevar a identidad su *tò dè ti* (su sustancial «ser esto concreto») y su *eîdos* (su forma sustancial). En vano, porque esa identidad se cumple «fuera» de ambos respectos, a saber: en el mundo, en el que están particularmente dispuestas, conectadas o separadas así o asá: «y su finitud consiste en que lo particular de las mismas puede estar a la medida del universal o puede no estarlo.» (*Enz*. § 179). No es el juicio (como si dijéramos: una operación del sujeto valorador) el que «fracasa». El fracaso es el de la Cosa misma (en la que estamos todos nosotros, lamentablemente, inmiscuidos). Es ella la que no da más «de sí». La *Lógica* se limita, implacable, a presentar la formulación abstracta de esta terrible razón de la sinrazón, de esta «justa» *condena a muerte* de todo cuanto hay: «la verdad de la misma (i.e.: de la Cosa, F.D.) es que ella está, en sí, *rota* en su *deber ser* y en su *ser*; éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*.» (*WdL* 12: 88). La Cosa (y *a fortiori* las pobres cosas humildes de todos los días, incluyendo a esos extraños individuos que se autoproclaman «hombres») queda así *sentenciada*, puesta en su lugar: abandonada a su suerte. Pero no queda con ello sentenciado desde luego el Juez, el Sujeto que pronuncia ese duro veredicto. El no está roto: al contrario, se restablece en sí mismo como Concepto (pero ahora plenificado, articulado) gracias a esa tremenda rotura. El,

esta móvil y redonda identidad concreta, no es la Cosa, sino «el *alma* de la Cosa» (*ibid.*): algo que no muere, sino que vive y se corrobora a sí misma a través de esa continua recomposición y descomposición de lo real: el Alma del Mundo, el Silogismo.

VI.5.3.7.1.3 – El silogismo: una conclusión que es una apertura.

El silogismo es la culminación y a la vez el acabamiento de la Subjetividad. En él se cumple –a nivel todavía formal– la divisa general de la lógica hegeliana: que el Absoluto *se deja ver* como unidad de la identidad y de la diferencia. Y en efecto, el silogismo es por un lado *identidad* simple, restablecimiento del Concepto, al cual –como Concepto *cumplido*– retornan las diferencias formales del juicio. Ahora bien, esta retroducción del sentido –del concepto o noción– del Concepto es a la vez proyección y avance de la entera esfera subjetiva en su verdad inmediata: la Objetividad, adelantada ya en el silogismo, en cuanto que éste es posición de la *realidad* (*Realitat*) del Concepto, en virtud de la *diferencia* de sus determinaciones.

Como cabe advertir, la esfera del Concepto se presenta de este modo como un *terminus medius* entre dos sentidos de la *objetividad*, lo que permite entender igualmente la doble función (teórica y práctica) y a la vez la unicidad de la razón: en efecto, el Concepto *parece* ser resultado de la dialéctica de la «objetividad» esencial (la *Wirklichkeit* de la Doctrina de la Esencia) y, a tavés de su desarrollo, acaba por producir la «objetividad» conceptual, expuesta en la segunda sección de la Lógica del Concepto.[1682]

La dificultad de este último capítulo de la Subjetividad es de la misma índole –pero acrecentada– que en el caso del Concepto y del Juicio. Siempre nos resultará extraño leer que: «*Todo es un silogismo*» (*Enz.* § 181, A.; *W.* 8, 331).[1683] Naturalmente, la extrañeza puede paliarse en parte recordando que el término alemán *Schluss* significa «conclusión», «cierre», etc., con lo cual parece más plausible afirmar que toda cosa está conclusa y cerrada en sí (ahora todo depende de lo que sea ese «sí mismo»): otra manera al fin de afirmar, con los wolffianos: *existentia est omnimoda determinatio*. Ahora bien, recuérdese que lo que a Hegel interesa en todo momento (y más aquí, en una lógica subjetiva) es acabar con el hiato entre «pensamiento» (y sus formas) y «realidad» (y sus regiones). Por ello, interesa recalcar que *Schluss* no deja de significar aquí «silogismo», en el sentido tradicional y «técnico» de la lógica. Y el examen a que va a someter Hegel sentido, función y figuras del silogismo sigue de cerca las divisiones bien establecidas en los manuales de su época, de modo que –como de costumbre– hemos de atender simultáneamente a la crítica de la lógica del entendimiento y al desarrollo dialéctico del Concepto hasta hacerse *su* propia Realidad, siendo ambos aspectos de un

---

[1682] La correlación con la epistemología se sigue de inmediato: la conciencia teórica parece ser el resultado de una *afección* del «mundo externo» (por eso todo conocimiento aparece al pronto como algo *pasivo*, algo recibido *tanquam in tabula rasa*), mientras que la conciencia práctica parece igualmente imponer al mundo sus propias leyes (por eso todo saber –y saber hacer– aparece como algo *activo*, como pura espontaneidad del Yo).

[1683] Es significativo señalar que esta definición (que recoge y asume en sí las anteriores: «todas las cosas son un juicio, o un Concepto, etc.») es presentada en ese texto por Hegel como una definición *real* del Absoluto (aunque sea naturalmente fallida y unilateral: es el Absoluto, *desde el punto de vista* del sujeto). Que «Todo es un silogismo» implique (aunque ello no se explicite): «El Absoluto es un silogismo» es algo que, una vez más, deja ver a las claras la posición fundamental de Hegel: no hay por un lado el Absoluto (infinito, perfecto, etc.) y por otro las cosas (finitas, perecederas, etc.). Y, sin embargo, el Absoluto no es (no es sin más, como si se tratara de una identidad o mejor igualdad abstracta) las cosas: es la comprensión y comprehensión de la íntima autonegación de éstas –como acabamos de ver por el juicio apodíctico– lo que constituye el Absoluto. Por eso, aunque todas las cosas sean un silogismo, lo son justamente por negarse como «cosas», o sea: como esto concreto, individual y separado *del resto*. Eso es por demás lo que dice todo silogismo: que el singular, a través de su particularidad, es universal.

mismo Método y de una misma Cosa: aspectos del Absoluto, en trance de abandonar la perspectiva subjetivista.

De acuerdo con esto, que «Todo sea un silogismo» significa a la vez: 1) que la existencia óntica (*Dasein*) del Concepto estriba en la diferenciación de sus momentos (juicio) y que esa diferencia retorna *esencialmente* a sí por reflexión negativa de los extremos; y 2) que lo realmente efectivo es algo singular (E) que se eleva por su particularidad (B) a universalidad (A) y que, en ella, se torna idéntico a sí mismo (cf. *Enz.* § 181, A.; *W.* 8, 332). De aquí proviene la fórmula geeral del silogismo: E–B–A (la cual, como es patente, no es sino el resultado del poner a la luz el *fundamento* del juicio apodíctico, encerrado en la cópula). O sea: el silogismo no es sino el juicio con la explícita posición del fundamento de sus extremos, siendo a su vez el juicio el Concepto *dirimido*. Así que el silogismo consiste en poner de relieve el fundamento de adecuación (o sea: la raíz de la verdad) de lo distinguido en el juicio como sujeto y predicado. Y es interesante señalar que todo ello había sido ya visto por el Kant precrítico.[1684]

Es evidente que las posiciones hegelianas chocan frontalmente con la consideración *formalizante* del silogismo como un mero instrumento de ordenación de conocimientos ya dados, o sea como algo perteneciente al *ordo exponendi* (hoy se habla más bien de «contexto de justificación»), pero nunca al *ordo inveniendi* (hoy, en americano: «context of discovery»).[1685] Justamente, como ya sabemos, en la Dialéctica trascendental de

---

[1684] En *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762) había adelantado ya Kant programáticamente (como dilucidación de nociones leibnizianas, que yo añado entre paréntesis en el texto siguiente) los rasgos generales de lo desarrollado por Hegel en la lógica de la subjetividad, a saber: «que un concepto *preciso* (*cognitio distincta*) es posible solamente mediante un *juicio*, mientras que un concepto *completo* (*cognitio adaequata*) no lo es sino mediante un *silogismo racional*.» (Ak. I, 58). De este modo, como en Hegel, juicio y silogismo no sino formas de explicitar el Concepto. Por eso acusa con razón Kant a la lógica habitual de defectuosa cuando ésta trata de los «conceptos precisos y completos» antes de examinar los juicios y los silogismos, «aun cuando aquéllos son posibles solamente por éstos.» (*ibid.*). Kant reduce así a una problemática exquisitamente lógica aquello que, desde Descartes (*ideae clarae et distinctae*), venía entreverado de consideraciones psicológicas y hasta antropológicas.

[1685] Hegel tenía ya cumplida noticia en su época de la aproximación de matemática y logística a la que estaban procediendo autores como Leibniz, Lambert o Ploucquet; y se declara frontalmente contrario a todos esos procedimientos, en general, y a la (hoy llamada) *cuantificación del predicado*, en particular, lo cual pone a *WdL*, evidentemente, en una posición difícil respecto a la triunfante lógica matemática y computacional de hoy día. Seguramente Hegel no tendría que decir nada en contra del tratamiento «técnico» de los lenguajes formales, pero sí mucho de la «metafísica» (para él, ingenua y propia de un entendimiento casi infantil) que estaría a la base de ese *calculus*. Valga como epítome de su posición la crítica que lanza a Ploucquet (para los alemanes, el verdadero fundador de la nueva lógica; fue profesor en el Stift de Tubinga, y aunque Hegel no lo pudo tener de maestro –acaba de sufrir una parálisis que lo invalidó para la docencia– sí que estudió sus teorías a través de *Repetenten* y profesores auxiliares –¡Bardili entre ellos!– (ver R. Pozzo, *Hegel: «Introductio in logicam»*. La Nuova Italia. Florencia 1989, pp. 66–77), y trabajó muy a fondo en la compilación: *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen, mit neuen Zusatzen* (Tubinga 1773). En *WdL* saca agudamente Hegel las consecuencias de esta «sumisión» de la lógica al cálculo, concretada ante todo en la «reificación» como identificación abstracta (o más bien equiparación en extensión) del sujeto y del predicado. La primera consecuencia no deja de ser buena ocasión para desenmascarar la presunta asepsia de esta novísima lógica matemática. Ploucquet había argumentado así:

«Omnis Christianus est homo,
Judaeus non est Christianus.
Calculus exhibet hanc formam:
Xh
J>X
adeoque J>h, seu h>J, hoc est
Nullus Judaeus est *quidam* homo, seu *quidam* homo non est Judaeus.» (*Sammlung*, p. 65). Según las reglas de la silogística tradicional, de esas premisas no se seguiría nada, porque el P está tomado en la premisa mayor particularmente («homo» es una de las notas que inhieren en «Christianus») y en cambio aparece con valor universal en la conclusión (en cuanto P de una proposición negativa); p.e., *ad absurdum*: «Todos los hombres

la primera *Crítica* había dirigido Kant todos sus esfuerzos a probar que «por una irremediable apariencia», la metafísica cae en la falacia de otorgar «realidad objetiva» a silogismos *raciocinantes* (es decir, aquéllos cuyas premisas no son empíricas), engendrando así por una *subreptio transscendentalis* (tomar por objetivo lo que es sólo subjetivo) esos famosos «monstruos» de Dios, el Alma y el Mundo. Por ello distinguía Kant (aunque luego, a la verdad, no dejaba muy en claro la razón de la homonimia) entre «razón» desde una perspectiva lógica (o sea, como facultad silogística, de inferencias mediatas; *KrV* A 330/B 386), «razón» en sentido trascendental («facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios»: A 302/B 359), y finalmente «razón» (que será desenmascarada como sinrazón) en sentido *metafísico*, o sea: en su uso trascendente (A 781/B 809). Por lo demás, es innecesario insistir en que Hegel no está en absoluto interesado en hacer revivir a esos monstruos por no se sabe qué conjuros mágicos. Al contrario, él será el primero en probar que, cuando se trata de conocimientos finitos, el silogismo a ellos adecuado (el silogismo del estar–ahí o del *Daseyn*) no conduce sino a una tautología, en la que la *quaternio terminorum* es evitada sólo a costa de que esta forma exterior del silogismo se autoanule. Lo que a Hegel interesa aquí (como en la entera *Lógica*) es probar que, desde una consideración *absoluta*, forma y contenido *lógico* (no empírico, ni «científico» ni trascendente) van siendo asumidos dialécticamente en sus esfuerzos por definir el Absoluto. En una palabra: mediante el silogismo la razón no conoce nada... pero *se sabe a sí misma*, entra en posesión de su estructura esencial y, así, sale de la cerrazón de la consideración subjetivista para presentarse como el *sentido de veras* de la realidad y del mundo.

Terminológicamente bien puede decirse que Hegel representa, en su examen del silogismo, un retorno a las fuentes aristotélicas.[1686] Pero, en frase certera de Errol E.

---

son mamíferos; los monos no son hombres; luego los monos no son mamíferos», lo cual va contra la norma: «Los términos en la Conclusión no deben tener más extensión que en las Premisas.» (J. Maritain, *El orden de los conceptos*. Club de Lectores. Buenos Aires 1965, p. 242). Aquí, en cambio, el P ha sido cuantificado con independencia de la forma proposicional. Sólo que el resultado es o bien absolutamente vacuo: «Ningún judío es algún hombre» (es decir: no pertenece a la clase particular de «hombres» formada por los cristianos) o bien perverso (sea que se tome en cuenta o no la comprehensión del concepto «hombre»). De las secuelas de esta «particularización» del P «homo» no hay sino un paso para inferir que, puesto que hay dos modos distintos de ser «hombre»: como cristiano y como judío, el cristiano (*mutatis mutandis*, el alemán de supuesta raza aria o el norteamericano del New World Order) no podrá sino identificarse con su «ser hombre» y negar ese su propio «ser» al judío (o al vietnamita, al hispano, etc.), como desenmascara ya el propio Hegel: de «ningún judío es cristiano se sigue entonces la conclusión –la cual no ha hecho recomendable para *Mendelssohn* este cálculo silogístico–: *Luego ningún judío es hombre* (a saber, no es aquel [tipo de] hombre que los cristianos son).» (*WdL* 12: 110). La segunda consecuencia es tanto más criticada por Hegel (cuya Lógica –no lo olvidemos– involucra al sujeto pensante y *agente*, en su totalidad) cuanto alabada es en nuestra época, a saber: que para hacer lógica no es ya necesario pensar, porque todo sucede de un modo *mecánico*, de modo que «posse etiam rudes mechanice *totam logicam doceri*, uti pueri arithmeticam docentur». A lo que replica Hegel: «Esta recomendación, a saber que gente inculta pueda adueñarse *mecánicamente* por el cálculo de la entera lógica, es ciertamente la peor que decirse pueda de una invención relativa a la exposición de la ciencia lógica.» (*ibid.*). Y eso que Hegel no conocía INTERNET ni leído lo que allí se ofrece.

[1686] La «traducción» que ofrece Hegel de la definición aristotélica del silogismo (vertiendo λογος como *Grund*, «fundamento») delata claramente el camino «esencial» que se está aquí recorriendo: de la «identidad» del concepto a la «diferencia» del «juicio» y, por fin, al «fundamento» silogístico, en el cual efectivamente «se va al fondo» la subjetividad y emerge como su *Erscheinung* o manifestación la Objetividad. Ésta es la (aquí de nuevo traducida) versión de esa famosa definición: «El silogismo es un fundamento (*lógos*) del cual, una vez establecido algo, se desprende necesariamente otra cosa que no es la establecida.» (*Lecs. histor. filos*. Trad. W. Roces. FCE. México 1977; II, 324; cf. Aristóteles *Analytica priora* I, 1; 24b18–20; *Topica* I,1; 100a25–27). No olvidemos por lo demás que en el original griego los «términos» del silogismo son *οροι*, «límites». Más exactamente: el término medio es el límite común de los extremos (recuérdese la función fundamental del límite en la lógica del ser). Por otra parte, la estructura formal del silogismo es la siguiente: «Siempre que tres

Harris, lo que Hegel está haciendo aquí es verter vino nuevo en odres viejos.[1687] Lo que a él realmente le mueve es refutar internamente a Kant, vivir de la propia fuerza de los argumentos de éste –astutamente dirigida en su contra– y, sin volver en absoluto a la vieja metafísica trascendente, cumplir con toda coherencia y rigor el paso de la lógica a la metafísica que estaba ínsito tanto en la definición kantiana del Ideal de la razón: un *ser* efectivo que (*per impossibile*) es a la vez singular y universal, como en la fórmula del argumento ontológico: la transición del Concepto al Ser, *mutatis mutandis*: de la Subjetividad a la Objetividad. En esa transición se cumple y logra la razón. Es más: el silogismo no es sino la razón que se es objeto para sí misma, siendo el término medio la propia objetividad en la que la subjetividad se reconoce así misma (algo así como el Objeto trascendental kantiano). Es en el silogismo donde se resuelve el problema de la doble posición del «Yo» en cuanto «representación» subyacente a toda proposición: la posición, en efecto, del «Yo» como *pensante* («este Yo, o El, o Ello –la cosa– que piensa») y como *pensado* («un sujeto trascendental de los pensamientos... = x»; cf. *KrV* A 346/B 404). Es el mismo problema, como ya sabemos, que había intentado solventar Fichte colocando al inicio de la filosofía la famosa *intuición intelectual*[1688], pero que tropezaba con el carácter inmediato de esa intuición y, por ende, con la ulterior necesidad de «importar» un *Anstoss* o choque que explicase el carácter determinado del «yo». Ahora, en cambio, la autorrespectividad (¡y no una mera autoposición, como en Fichte!), o sea la referencia *negativa* a sí mismo del Yo pensante con respecto al Yo pensado es una unidad *mediata* (mediada, justamente, por el medio o *Mitte*), lo cual permite a Hegel escapar a la vez del *Scilla* formalista (un idealismo trascendental que deja intacta una supuesta realidad *sicuti est*) y el *Caribdis* trascendente (una metafísica en la que el ser es previo al pensar).

La entera Doctrina del silogismo descansa en la idea de que en éste, en cuanto «circulación de la mediación de sus momentos» (*Enz.* § 181, A.; *W.* 8, 332), los extremos E y A han de ocupar también la posición *media*, ocupada al inicio por la particularidad B, de modo que el *Mittelbegriff* o concepto medio (el fundamento o *lógos* del silogismo) alcance universalidad concreta.[1689]

---

términos (*opoι*) se hallen dispuestos recíprocamente de modo que el último (el S de la *minor*, F.D.) esté contenido en el medio como siendo éste un todo, y el medio lo esté o no lo esté en el primero (el P de la *maior*, F.D.), es necesario que se forme un silogismo perfecto con los extremos. Llamo medio al término que, estando él mismo incluido en otro, incluye por su parte a otro, haciéndose entonces medio por su propia posición.» *An. pr* I 4; 25b32–36). Ahora bien, Hegel no admitirá la posibilidad de que el Mitte no esté como un todo en el término mayor, ni exige que el silogismo sea perfecto, ni tampoco que exista necesidad en todos los silogismos (contra lo mantenido por Kant: «Un silogismo racional es el conocimiento de la necesidad de una proposición por la subsunción de su condición bajo una regla general dada»; *Logik* § 56; Ak. IX, 20; el propio Hegel se atenía todavía a esta norma en el curso de 1804/05, 7: 93s). De lo contrario, habría que desechar los silogismos de inducción y de analogía.

[1687] *op.cit.*, p. 275.

[1688] Cf. *Zweite Einl. in die WL.* § 5.; *S.W.* I, 463ss: «Llamo *intuición intelectual* a este intuir de sí mismo que se le pide al filósofo cuando realiza el acto por el cual surge para él el Yo. Ella es la conciencia inmediata de que yo actúo y de lo que yo estoy haciendo; es aquello por cuyo medio sé algo porque lo hago.» Cf. *Doctrina de la Ciencia nova methodo* § 1 (Postulado): «el concepto de YO se lleva a cabo sólo a través de la actividad que regresa a sí... En tanto que se observa esta actividad que regresa, se es inmediatamente cosciente de ella, o se pone como ponente. Esta, en tanto que única conciencia inmediata, es el presupuesto de la explicación de toda conciencia posible, y se le llama intuición originaria del YO.» (Ed. de J.L. Villacañas y M. Ramos. Natán Valencia 1987, p. 17).

[1689] El procedimiento general es el siguiente: la última determinación conceptual (*terminus maior*) se pone en la siguiente figura en lugar del *terminus minor*. Así: 1ª Fig.: E–B–A (siendo A el *maior*); 2ª Fig.: A–E–B (con A como *minor* y B como *maior*); y 3ª Fig.: B–A–E (donde el *terminus maior* anterior ha pasado a *minor* y el *minor* inicial –E– está ahora en posición de *terminus maior*, habiendo ocupado en la 2ª y 3ª fig. los extre-

Las divisiones de esta última esfera de la Subjetividad siguen de cerca la escansión que ya apareciera en el juicio, y aglutinan y asumen –como en ese ámbito– las determinaciones del ser: 1. *silogismo del estar–ahí*, y de la esencia (en su doble respecto de reflexión en sí –vuelta al sujeto– y reflexión en otro –transición al Objeto–): 2. *silogismo de reflexión* y 3. *silogismo de necesidad*. Parece que faltase un cuarto modo (algo así como el «silogismo del Concepto»), por analogía con la división del juicio. De hecho, existe tal «cuarto modo»: es la cuarta figura del silogismo del estar–ahí (A–A–A).[1690] Vale decir: cuando el silogismo pretende reflexionar sobre sí mismo en una cerrazón subjetivista y «egoísta», el resultado es la destrucción del silogismo y la conversión de éste en una tautología. Ahora bien, esta salida «en falso», abortada nada más empezar, viene subsanada al cabo por una verdadera salida o «eclosión» del silogismo (recuérdese que el término signifi-

---

mos E y A la posición intermedia, según lo requerido). Atiéndase además a que, para esquematizar las figuras del silogismo, Hegel está utilizando determinaciones conceptuales («términos»), y no juicios. De todos modos, como acabamos de ver, la «traducción» es fácil: el primer término corresponde al S de la conclusión (*terminus minor*; el S de la premisa menor); el segundo al término medio (en *Barbara*, la forma del silogismo por antonomasia, S en la premisa mayor y P en la menor, mientras que está ausente obviamente de la conclusión); y el tercero es el *terminus maior*: el P de la premisa mayor. O sea: lo que hace Hegel es condensar el silogismo en la conclusión (de hecho, para «silogismo» y «conclusión» se emplea el término *Schluss*; cuando es necesario diferenciarlos se usa *Schlussatz* para «conclusión»). Con estos prenotandos, cabe señalar ahora la tabla general de variaciones silogísticas expuesta por Hegel:

Esquema general del silogismo: E–B–A

1. Silogismo del estar–ahí (de cualidad o de inherencia)
   Esquema general: E–B–A
   1ª Fig.: E–B–A. 2ª Fig.: A–E–B (según *Enz*.; en *WdL*: B–E–A)
   3ª Fig.: B–A–E (según *Enz*.; en *WdL*: E–A–B).
   4ª Fig.: A–A–A (es el llamado «silogismo matemático» o de igualdad: una tautología, en la que se resuelve el silogismo formal o abstracto).

2. Silogismo de reflexión (o de cantidad)
   Esquema general: B–E–A (formalmente, 2.ª fig. de 1. en *WdL*)
   Silogismo de la omnitud o suma total (*Allheit*): E–B–A
   Silogismo de inducción: A – (e, e, e) – B
   Silogismo de analogía: E–A–B

3. Silogismo de necesidad (o de relación)
   Esquema general: E–A–B (formalmente, 3.ª fig. de 1. en *WdL*)
   Silogismo categórico: E–B–A
   Silogismo hipotético: A–E–B
   Silogismo disyuntivo: E–A–B (su fórmula recoge tanto la 3ª fig. de 1. –según *WdL*– como el tercer tipo de 2.; aquí, el universal queda al fondo –como *Mitte*–, posibilitando que lo singular se exponga y despliegue en sus particularidades: apertura infinita a la esfera de la Objetividad).

[1690] No debe confundirse esta fórmula con la de *Barbara* (la tradicional 1ª fig., perfecta, aristotélica), en donde la vocal «a» significa «proposición universal afirmativa». A Hegel no le interesa la eventual y *fáctica* coincidencia de la extensión de las premisas (cuantificación del sujeto) y de su comprehensión (afirmación o negación de la referencia judicativa en las premisas), sino la función general de los términos según su posición en el silogismo. Así, *Barbara* (que Hegel acepta como esquema general –formal–) se resuelve en realidad en E–B–A. Según el ejemplo famoso: «Todos los hombres (*terminus medius*) son mortales (P = A: *terminus maior*). / Cayo (S = E: *terminus minor*) es hombre (*terminus medius*). / Luego Cayo (S = E) es (por pertenecer a la clase particular de «ser hombre»: *medius* = B) mortal (P = A). Si atribuimos a la cópula de la conclusión (en la que late –como fundamento– el *terminus medius*) el valor B es porque, en la premisa mayor, el término medio –que hace en ella de S– es según su *comprehensión* (no según la extensión, que es evidentemente universal) particular (el concepto «hombre» queda subsumido bajo el concepto general de «mortalidad» como un caso particular o especie de ese género), mientras que en la premisa menor el término medio ha sido tomado en *extensión* igualmente particular («hombre» es la «nota» que distingue y particulariza aquí al sustrato «Cayo», al inherir en él como P; tal es la característica distintiva de la proposición universal afirmativa).

ca también: «cierre» o «conclusión») que bien podría ser tomada como su «cuarto» modo, a saber: la íntegra esfera de la Objetividad, en cuanto realización y asunción (*Aufhebung*) del Concepto.[1691] Es obvio: la reflexión del sujeto sobre sí mismo lo lleva a reconocer la necesidad de su posición doble (como pensante –*conceptus subjectivus*– y como pensado –*conceptus objectivus*–); y esta autorrespectividad negativa «abre» el silogismo y transforma su circularidad en el plano infinito (al pronto, como árida llanura del infinito malo del mecanicismo) de la Objetividad. Queda así compensada –por inversión perfecta– la transición de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) al Concepto, a través de la necesidad. Ahora es la concatenación de la necesidad la que hace abrirse al Concepto en *su* realidad (*Realitat*).[1692]

VI.5.3.7.1.3.1 – El silogismo de la existencia óntica.

El silogismo del estar–ahí (o de la existencia, en el nivel del ser) es el silogismo tradicional, formalista y formulario: su típico esquema A–B–E viene ordenado de este modo:

maior	M	–	P	
minor	S		M	
conclusio	S	·	P	(siendo M = terminus medius)

El sentido de este razonamiento es el siguiente: un individuo E (en cuanto tal: simple referencia a sí) emerge por una particularidad B a la existencia A, entrando así en una relación *externa* con otros individuos. Sin embargo, este silogismo inmediato, propio del entendimiento, deja mucho que desear. El individuo es tomado de modo empírico y escogida arbitrariamente la cualidad particular *mediadora* (cualquier otra, de las muchas inherentes al S de la conclusión, podría haber servido), por lo que el enlace con el P es absolutamente contingente. Lo único que puede ofrecer este silogismo es corrección en la derivación lógica. Nada más.[1693] El razonamiento es subjetivo y válido exclusivamente para las cosas finitas, consideradas de forma abstracta, o sea aislando las determinaciones conceptuales que las configuran. Por lo demás, que la 2ª y la 3ª figura tradicionales puedan reducirse a la 1ª (el *téleios syllogismós* aristotélico) significa que se trata de meras

[1691] La Objetividad configura igualmente un Silogismo: pero éste será un silogismo literalmente «hecho –por ser real– y derecho –por ser el Concepto realizado–»: realizado como Mundo. Es la contestación hegeliana a la Antinomia kantiana de la razón, resuelta ahora dialécticamente y ligada a la Analítica de los principios.

[1692] La distinción de los términos (y Hegel es especialmente cuidadoso en el persistente mantenimiento de esta distinción) indica ya a las claras que el Concepto no retorna sin más a la realidad efectiva de la que «surgiera» hasta identificarse absolutamente con ella: al contrario, en esa reflexión, él es el *fundamento* de aquélla. (Si se diera tal identificación, como algunos desatentos creen leer en Hegel, no habría literalmente ya nada que hacer ni que pensar: sería un *cierre* total e irremisible de todo ser y de todo obrar; todos nosotros estaríamos de más: yo no habría podido escribir esto, y nadie podría en todo caso haberlo leído). La realidad efectiva (y yo mismo, sin ir más lejos, soy tal «cosa») no es totalmente «redimible» por el Concepto (como no lo es el fenómeno respecto a la ley que él observa, en la medida de lo posible). Cuando la realidad efectiva se hunde en este su fondo, ella misma se torna justamente en un inagotable «fondo de provisión» –y también de desechos inasimilables–; la Objetividad no es pues la recuperación de la entera realidad efectiva, ahora mágicamente «transfigurada», sino la *reconstrucción racional* de ésta en las líneas generales de su pensabilidad *objetiva* (como en Kant, Hegel se pregunta, respecto a la validez objetiva de lo pensado: *quid iuris?*; no *quid facti?*).

[1693] En virtud de la particularidad del término medio pueden surgir incluso conclusiones contrarias entre sí, pero igualmente correctas: 1) El automóvil –por acercar pueblos y ciudades entre sí– es una invención filantrópica. 2) El automovil –por causar numerosas víctimas en carretera, acrecentar la competitividad y el aislamiento, etc.– es un enemigo público. (Cf. *Enz.* § 184, A.; *W.* 8, 336). Cuanto más concreto (en el sentido vulgar, sensible) sea algo, tantas más particularidades posee, que podrían servir como término medio; y para saber qué particularidades son más esenciales que otras habría que proceder a razonamientos distintos para cada caso, y así al infinito (cf. *Enz.* § 185; *W.* 8, 337).

degeneraciones de esa fórmula general, en lugar de constituir el desarrollo dialéctico de ella. En cambio, atendiendo a la *posición* de las determinaciones conceptuales en su referencia recíproca –como hace Hegel– sí es posible constatar ese desarrollo. En efecto, la 2.ª figura: A–E–B es la verdad de la 1.ª, pues la posición de la singularidad como medio muestra el carácter contingente de la prueba anterior (cf. *Enz.* § 186, A.; *W.* 8, 338). Y la 3.ª: B–A–E[1694], formula la verdad de la 2.ª, a saber: que la particularidad es una especificación del universal (como se ve por la conclusión de la 2.ª fig.: **A** [a través de **E**] –> **B**): universal que ahora –por *reflexión*– figura como término medio de la 3.ª figura.

La prueba del silogismo cualitativo (la demostración, diríamos, de la *necesidad* de la contingencia) no procede deductivamente, si por tal se entiende una progresión de la condición a lo condicionado, sino de un modo *circular*. Así:

1 *Figura:* E–B–A
Prueba de la *minor* (donde **S** = **E**) por la 2.ª fig. (donde **M** = **E**).
Prueba de la *maior* (**P** = **A**) por la 3.ª fig. (**M** = A).

2.ª *Figura:* A–E–B
Prueba de la *minor* (S = **A**) por la 3.ª fig. (**M** = A).
Prueba de la *maior* (**P** = B) por la 1.ª fig. (**M** = B).

3.ª *Figura:* B–A–E
Prueba de la *minor* (**S** = **B**) por la 1.ª fig. (**M** = **B**).
Prueba de la *maior* (**P** = **E**) por la 2.ª fig. (**M** = **E**).

Queda así demostrada la dependencia recíproca de los momentos y cerrado el círculo (a la vez que se disipa el peligro de progreso al infinito). Como dice Hegel: «*cada momento*, en cuanto determinación conceptual, llega a ser él mismo el *Todo* y el *fundamento mediador*.» (*Enz.* § 187, A.; *W.* 8, 338s).

Ahora bien, desde el momento en que las determinaciones conceptuales (**A**, **B**, **E**) se han mostrado enteramente intercambiables, han desaparecido también las diferencias *cualitativas* entre ellas (propias del silogismo del estar–ahí). Surge así una igualdad abstracta, *mecánica*. Es el llamado «silogismo matemático»: «*Si dos cosas o determinaciones son iguales a una tercera son entonces iguales entre sí.*» (*WdL* 12: 104; *Enz.* § 188). Tomado como axioma (es decir, como proposición indemostrable, pero evidente de suyo) por la matemática, la laboriosa prueba anterior del silogismo cualitativo muestra en cambio a las claras la inexistencia de tal axiomaticidad (al igual que en la lógica del ser, también aquí surge la cantidad por la *igualación* exhaustiva de diferencias cualitativas).[1695] En realidad,

---

[1694] Las fórmulas de la 2ª y 3ª figuras han sido tomadas de la versión de *Enz.*, no de *WdL*. Aunque, como se verá inmediatamente, en el silogismo cualitativo las posiciones de los momentos conceptuales son intercambiables (de modo que la derivación podría haberse hecho perfectamente desde las fórmulas de *WdL*), parece desde luego más coherente, e intuitivamente más sencilla, la formulación de *Enz.*

[1695] El «axioma» es la primera de las *κοιναι εννοιαι* (o *notiones communes*) de los *Elementos* de Euclides. Vid. la vers. anotada de Mª Luisa Puertas: *Elementos*. Libros I–IV. Gredos. Madrid 1991, p. 199: «1. Las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí.» (Debo la indicación al Prof. Jorge Pérez de Tudela). Por lo demás señala (¿irónicamente?) Errol E. Harris (*op.cit.*, p. 280) que, al menos aquí, puede decirse que Hegel está de acuerdo con Frege y Russell, dado que deduce la matemática de la lógica. Sin embargo, y por otras vías, ese primerísimo axioma de las matemáticas había sido ya considerado en lógica clásica –en cuanto Principio supremo del silogismo– como una derivación en su forma positiva del principio de identidad, y del

este supuesto silogismo constituye la destrucción interna de toda concatenación cualitativa, ya que las diferencias de los miembros han desaparecido por entero. Aquí no hay analogía ni reflexión, aunque sí utilidad práctica: las cosas se dejan «manipular» al antojo de la técnica y la ciencia. Lo que resta es la árida abstracción: **A–A–A**.

Ello no significa empero la disolución del silogismo, en general. Como siempre, eso acaecería si se atendiera únicamente al resultado (¡un resultado que los clásicos situaban como inicio!) y no al proedimiento seguido, a saber: a) que en cada determinidad –al pronto, abstracta– está puesta su contraria y, por tanto, se ha convertido en una determinación concreta; b) que la mediación no está fundada en algo externo e inmediato, sino que resulta a su vez exhaustivamente mediada; y c) que el término medio deja así de ser una particularidad abstracta para «ponerse» como unidad *refleja* de las determinaciones **E** y **A**, de las cuales es unidad. Ahora es, pues, esa reflexión la que sale a la luz como segundo modo del silogismo.

VI.5.3.7.1.3.2.– Silogismo de reflexión.

Su esquema general es: **B–E–A**. En efecto, el resultado *positivo* del silogismo cualitativo consistió en la prueba de que el término medio era **E** determinado como **A** por B. Así pues, B pasa a ser ahora el sujeto *presupuesto*, siendo puesto A mediante individuos concretos e_1, e_2, e_n.[1696] Bien se ve que el desarrollo consistirá en probar que esos individuos constituyen *en suma* el singular lógico E.

El primer silogismo (de la suma total o *Allheit*: E–B–A) intenta corregir el carácter externo de la conjunción E–A (tal como aparecía en la proposición conclusiva de la 1 figura del silogismo cualitativo), ejemplificando todos los casos B en que se da la conexión. P.e.: la particularidad de ser profesor de la Universidad Autónoma de Madrid tiene como rasgo general el ser español. Fulano, Mengano, Zutano, etc. cumplen ambos requisitos. Luego cada profesor (E) de la Autónoma (B) es español (A). Ahora bien, si la enumeración es completa, entonces la conclusión está ya incluida en la mayor, con lo que se da una *petitio principii* (es la conclusión la que fundamenta al silogismo, en vez de resultar de él). Y si no lo es, no hay tal silogismo: siempre puede aparecer un profesor extranjero. En ambos casos, es obvio que la «suma total» (*Allheit*) no es una verdadera universalidad (*Allgemeinheit*), sino que es producto del albur.

Esa deficiencia queda corregida en el silogismo inverso: el de *inducción* (que repite reflexivamente la segunda figura: B–E–A). Aquí se busca la concordancia objetiva de todos los individuos *percibidos* (e_1, e_2, e_n, que funcionan como término medio) con la universalidad: Fulano, español, trabaja en la UAM; Mengano, español, trabaja en la UAM; Zutano (y *tutti quanti*), etc. Luego trabajar en la UAM implica *en general* el ser español. El defecto de este silogismo es patente: el individuo (medio) es tomado una vez como algo presente, aislado y concreto y otra como ejemplo de una clase universal (la «españolidad»). En suma, se pasa inconsideradamente de la pluralidad: e_1, e_2, e_n al

---

de tercio excluso en su forma negativa. Vid. J. Maritain, *op.cit.*, p. 235: «Toda la virtud del Silogismo y del arte de deducir depende de este principio supremo, evidente por sí mismo:

Dos cosas idénticas a una misma tercera
son idénticas entre sí;
y dos cosas, de las cuales una es idéntica
y la otra no idéntica a una misma tercera
son diversas entre sí.»

En su versión latina: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt quoque eadem inter se.*

1696 No pueden tomarse como la singularidad (E) sino como cosas «sueltas», según el resultado negativo del silogismo cualitativo, a través de la llamada «cuarta figura».

singulare tantum E: es un puro fundamento *externo* el que los liga. En el fondo, se intenta pasar subrepticiamente de la *igualdad* hallada por experiencia entre los individuos y su españolidad A a una *pertenencia esencial* de aquéllos a ésta.[1697]

Tal presunción tiene sin embargo su fundamento: la conjunción de que Fulano sea español y trabaje en la Autónoma es contingente; pero no lo es cada una de estas determinaciones por separado. Por ello resulta posible colegir que si Zutano tiene similares características a Fulano (es profesor, español, vive en Madrid, etc.) también trabajará en la UAM. Bien se ve lo falaz de esta *analogía*[1698], basada en un silgismo **E–A–B** (como en la 3ª figura), siendo A al mismo tiempo una *Allheit* o suma total de singulares (los diversos profesores de los que tengo experiencia) y una universalidad abstracta (el rasgo común de españolidad).[1699] Con todo, aquí la tan deseable como imposible transición entre igualdad e identidad está puesta en la universalidad, con lo que la singularidad e inmediatez ha quedado asumida en el desarrollo de esta forma silogística. La reflexión, hasta ahora subjetiva, deja de ser así una reflexión exterior, como muestra la transformación del fundamento en cada silogismo de reflexión: primero B (una falsa universalidad, mera suma de rasgos particulares: *Allheit*), luego E desmenuzado en individuos percibidos, y por fin A en cuanto *completud* de la *Allheit* y de la universalidad abstracta. Esa completud presupuesta como *fundamento* no es ya ni un conjunto de individuos ni una noción abstracta, sino lo «universal *ensimismadamente* existente» (*WdL* 12: 118): el *género*[1700], que en el modo del *silogismo de la necesidad* habrá de ser puesto como tal (como si dijéramos: el silogismo engendrará el género y lo ex–pondrá *objetivamente*).

VI.5.3.7.1.3.3.– Silogismo de la necesidad.

Estos silogismos de relación fueron notoriamente los examinados por Kant en su Dialéctica trascendental, a fin de desmontar la ilusión del descubrimiento por vía racio-

---

[1697] Lo cual es obviamente falso. El requisito de la españolidad para ser profesor (numerario) de una universidad española no sólo es contingente, sino que dejará enseguida de tener validez.

[1698] El ejemplo propuesto por Hegel («La tierra tiene habitantes / La luna es una tierra / Luego la luna tiene habitantes») no es menos falaz; y lo era ya en su tiempo (sin que hiciera falta ir a la luna para comprobarlo), porque la semejanza de ambos como cuerpos celestes (rasgo común: A) no puede ser equiparado sin más al cúmulo de características que hacen de la tierra *esta Tierra*. Curiosamente, una traducción cuidadosa del original (en alemán todos los sustantivos van con mayúsculas) habría evitado *ab ovo* la apariencia silogística: «La Tierra (este astro singular) tiene habitantes / La Luna es una tierra (o sea: un astro parecido a la Tierra) / Luego... no se sigue nada. O bien la Tierra agota todos los casos posibles de «tierra» (y entonces, de la extensión singular no se sigue nada), o bien hay *quaternio terminorum* (la Tierra no es sin más una tierra, en general; tiene características que la convierten en única e incomparable).

[1699] Con todo, Hegel reconoce el gran papel que la analogía –si controlada cuidadosamente– juega en las ciencias experimentales: «Es el instinto de la razón el que hace barruntar que esta o aquella determinación, empíricamente hallada, se funda en la naturaleza interna o en el género al que corresponde un objeto.» (*Enz.* § 190, Z.; *W.* 8, 343). Al punto reconoce también, empero, que la *Naturphilosophie* de su época ha caído merecidamente en descrédito por abusar de lo que por mi parte cabría llamar «el demonio de la analogía». Con respecto al proceder primero, he aquí un texto bien significativo de Lavoisier, en su *Memoire* de 1783 (*Oeuvres*. París 1862; II, 337):

> «Anteriormente había reconocido que en toda combustión se formaba un ácido, que este ácido era el vitriólico si se quemaba azufre, el fosfórico si se quemaba fósforo; el aire fijo, si se quemaba carbono... *la analogía me llevó irresistiblemente* a concluir que la combustión del aire inflamable debía producir igualmente un ácido.» (Subr. mío).

[1700] Orig.: *Gattung*. Esta universalidad concreta aúna pues dentro de sí el carácter lógico de generalidad con el despliegue de sus diferencias en cuanto *Dasein*. Por eso, siempre que hablemos a partir de ahora de «género» habrá que tener en cuenta este matiz «existencial», patente por demás en expresiones como el «género humano», la diferencia entre el «género masculino y el femenino» (hoy abundan las obras feministas sobre *Gender Litterature*), y sus derivados como «generación», «engendrar», etc. Con el «género» sale a la luz pues la *realidad* de lo *Lógico*.

nal de objetos trascendentes (las Ideas). Baste este apunte para darse cuenta del paralelismo –y claro desafío– del proceder hegeliano. El esquema general es: **E–A–B** (o sea, según lo indicado: el universal, puesto esencialmente; si queremos, se trata ya de la *objetividad*, vista desde la subjetividad; este término medio ya no es una «totalidad», como antes, sino una verdadera *relación* o *sese habere*, un «habérselas consigo» el Concepto, desarrollado en el despliegue de sus diferencias).

El primero de esta clase es el silogismo *categórico*, en donde el término medio es una *sustancia*, un sustrato común al S y al P de la conclusión (y que aparecen pues como accidentes de ella), de manera que un singular **E** está determinado esencialmente por su género **A** por estar puesto *efectivamente* de tal o cual manera **B**.[1701] De este modo se repite el esquema de la 1ª figura (E–B–A); pero ahora el término medio es la *naturaleza* misma del singular, no una cualidad o determinidad cualquiera, así como tampoco es la universalidad del **P** algo abstracto, sino «lo *específico de la diferencia* del género» (*WdL* 12: 120). Por lo primero, el término medio presenta una identidad de *contenido* de los extremos; pero falta aún la identificación en cuanto a la forma, ya que S y P siguen teniendo aquí la forma de entidades subsistentes y recíprocamente indiferentes, sólo conectadas *interna*, sustancialmente. Por lo segundo, la diferencia específica se encarna como atributo de un sujeto que es **E**: un individuo (frente a las limitaciones de la lógica aristotélica, detenida en la *species infima*).

El segundo silogismo, el *hipotético*, tiene como término medio el *singular*, entendido como un ser inmediato y efectivo, de modo que la necesidad *esencial* de la conexión se da sólo en la premisa mayor, en la prótasis («Si llueve, la calle se moja»). En la menor se «pone» en la *existencia* el término medio («Ahora bien, llueve»). En la conclusión («La calle está mojada») resulta pues la íntima unificación de esencia y existencia, ¡en virtud de la adición de un ser inmediato, de un «hecho»! La lluvia posible de la prótasis y la consiguiente humedad se relacionan como **E** y **A** (mediante un juicio hipotético). La lluvia efectiva de la apódosis pone por su parte la totalidad de las condiciones (recuérdese: cuando todas las condiciones están presentes, la Cosa entra en la existencia; cf. *WdL* 11: 321). Y la conclusión inferida por implicación denota a la vez una realidad efectiva (por el lado de la esencia) y un *ser*, pero ahora puesto: elevado a universalidad **A**.

Si es puesta en fin esta universalidad como siendo por un lado la totalidad de particularidades y por otro singularidad excluyente, alcanzamos el más alto de los silogismos y, a la vez, la «implosión» de éste: el silogismo *disyuntivo*. En el hipotético había todavía un resto de contingencia («llueve»), que posibilitaba paradójicamente la universalización de la efectividad de la consecuencia. Ahora, en el silogismo disyuntivo (esquema: E–A–B) se borra toda traza de contingencia, porque el término medio, sin dejar de ser **A** (el género), es también B (la totalidad de sus especies) y **E** (alternativamente, uno de los individuos), de modo que el Concepto queda íntegramente restablecido, pero como una articulación completa, o sea: como una *estructura* de *negaciones determinadas*, en la que las posibilidades alternativas se van excluyendo recíprocamente, a la vez que cada una de ellas está determinada por todas las demás. Los ejemplos famosos (*tollendo ponens* y *ponendo tollens*, respectivamente) son:

[1701] P.e.: «El ser humano (en cuanto *ειδος* o *δευτερα ουσια*) es (= se distingue y especifica por ser) *capax mortis*. / Pero yo (en cuanto *τοδε τι* o *πρωτη ουσια*) soy un ser humano (ésa es mi esencia: *το τι ην ειναι*). / Luego yo (como *συνολον*) soy *capax mortis*.» Aquí, «ser humano» es la sustancia (el *υποκειμενον*) que, a través del silogismo, se ha elevado al Concepto.

«A es o B o C o D
Pero A es B
Luego A no es ni C ni D.

A es o B o C o D
Pero A no es C ni D
Luego es B.» (WdL 12: 124).

Aquí, A no es ya simplemente el sustrato (la sustancia solamente interna) ni la condicionalidad (una hipótesis «puesta» en la existencia desde fuera, por un suceso), sino el entero principio de organización y autoespecificación. Aquí, el todo (el silogismo) se expresa a través de las partes (los términos), y éstas constituyen a su vez el todo. El contenido universal está ahora íntegra e intrínsecamente especificado, de modo que el contenido interno –la «naturaleza» de la cosa– no es indiferente a una forma impuesta (como ocurría aún en el silogismo hipotético), sino que se presenta y aparece sólo en la diferencialidad formal. Sólo que, entonces, ya no existe diferencia entre el término medio y los extremos.[1702]

Así como el desarrollo de los juicios estaba abocado a una *impleción* o «llenado» de la cópula, en donde sale a la luz el significado de lo juzgado y dirimido, igualmente el curso del silogismo está enderezado a la *concreción* del término medio[1703], que es primero en efecto un *término* (en el silogismo cualitativo, de la existencia óntica), luego una determinación de relación (en el silogismo de reflexión) hasta constituir (como determinación formal) la unidad de los extremos, a los que *pone*, diferenciada y circunstanciadamente. Según esto, bien puede aventurarse un *Schluss* (un silogismo y a la vez una conclusión) del Concepto (subjetivo). Éste era:

1. Producción y despliegue de la propia diferencialidad (momentos).
2. Constitución de la propia objetividad por parte del sujeto.
3. Conciliación e identificación de 1. y 2. (respectivamente, de la infinita referencia a sí y del conocimiento de sí).

Aquí, al cabo del *corso* o *Ring* (porque no es una «calle») del silogismo, el Concepto (el Sujeto) se sabe como ser que existe en y para sí; se sabe como Objeto. Y el ser no es ya un presupuesto del pensar, sino el resultado de la *autoposición del pensar* (Spinoza, reconciliado con Fichte para solucionar *el* problema de Kant: cómo puede el Sujeto hacerse Objeto de sí mismo, cómo es posible *construir* absolutamente –y no meramente aceptar por intuición inmediata– la autoconciencia).[1704]

Ahora este ser–Yo (este yo que es Ser) es ya un Todo determinado. En terminología hegeliana (heredada de Kant), es el Objeto (*Objekt*).[1705] «Objeto», en primer lugar,

---

1702. No existe, ahora, por exceso; no como en el «silogismo matemático», donde todo se hundía en la indiferencia de lo cuantitativo, por defecto.

1703. En alemán: *Mitte*. Cuando Hegel quiere aludir a su carácter formal, emplea el latín: *terminus medius*. En castellano no hay más remedio que emplear: «término medio» (hay demasiados competidores para la voz «medio»: *Mittel*, el medio en relación con los fines –que verteremos en efecto como «medio»–; o *medium*, el elemento en el que una cosa se desarrolla y disuelve, como el medio ambiente o el medio acuático). De todas formas, atienda el lector al hecho de que, según avanza el curso del silogismo de necesidad, *Mitte* va dejando de ser «término» para convertirse en lo que también resuena en esa voz: «centro cordial», «núcleo» (p.e. *Stadtmitte* es el centro de una ciudad, no un término de ésta).

1704. Autoconciencia como *ser conocido del Concepto*, en el doble sentido con que podemos jugar en español: 1. como el Ser, pero ahora absolutamente conocido («puesto») por el Concepto; 2. como el hecho de ser–conocido el Concepto por el Yo, como la íntima esencia de éste.

1705. Traducimos siempre *Objekt* por «Objeto», con mayúsculas. Ese Objeto es el *universum*: «el mundo objetivo en general, Dios, el Objeto absoluto.» (Enz. § 193, A.; *W.* 8, 346). Es el Concepto *realizado*, el resultado

por cumplir las condiciones de *universalidad* y *necesidad* (más aún, por servir de baremo de ellas). «Objeto», en segundo lugar, por constituir un «ser subsistente *completo* dentro de sí» (*ein... in sih vollstandiges Selbständiges*: *Enz*. § 193, A.; *W*. 8, 346), es decir: un Todo (en cuanto unidad de totalidad de particularidades y de singularidad) que es concreto y estable: en una palabra, *racional*[1706]. Pero es «Objeto» también, en tercer lugar (esta vez, negativamente), porque *su* diferencialidad está solamente *en él* (*an ihm*), o sea: ha sido producida, sacada a la luz por la autoconciencia del Sujeto, de manera que esa diferencia aparece como indiferente, al no deberse todavía a la dialéctica inmanente del Objeto mismo, al no estar *dentro de él* (*in ihm*) ni ser *para él*. Así que, al inicio, en estas diferencias se «desmenuza» y dispersa el Objeto en una multiplicidad indeterminada (en un *mundo*), siendo cada una de estas singularizaciones, empero: «también un Objeto, una existencia óntica autónoma, completa, concreta dentro de sí.» (*ibid.*).

Y la tarea será ahora la inversa a la de la Subjetividad. Mientras que en esta primera esfera de la Doctrina del Concepto se iba éste realizando y exteriorizando, hasta «reificarse» y abrirse en canal por el «medio» (¡sin metáfora!), el Sujeto concebido en y como el Objeto está al principio, consecuentemente, como perdido y alienado, totalmente *engolfado* en la consideración de «lo objetivo»[1707], mientras que, como Concepto, «se ha ido al fondo». Y la dialéctica de la Objetividad consistirá justamente en la paulatina emergencia de la conceptualidad latente, en una «recuperación» del Sujeto en su Objetividad, reconocida ahora como propia, y de la que él se cree (en vano) dueño y señor, en cuanto supuesto «fin final» (por usar el término kantiano), es decir: como *fin subjetivo* del mundo entero.

VI.5.3.7.2.– Encarnación objetiva del Concepto.

Los dos primeros libros de la *Ciencia de la Lógica* comprendían, recuérdese, la «Lógica objetiva». Allí operaba ocultamente el Objeto, entrevisto en la emergencia del estar–ahí como «ser determinado», en la aparición del fundamento: «cuando todas las condiciones de una cosa están presentes» o, en fin, cuando se muestra velándose como *das Lichtescheue*, «lo que aborrece la luz»: el topo de la necesidad absoluta. Una necesidad ciega, que no sabe lo que hace. Pero es la efectividad misma de su hacer quien niega esa ocultación: la esencia absoluta se disemina en sus obras, y en ellas se *manifiesta*.

A ese punto había llegado Hegel ya en Jena, según el curso de 1804/05. Encontrábamos allí una «metafísica de la objetividad» correspondiente al despliegue del fundamento como totalidad real (síntesis de los momentos del conocer), según los tres venerables asuntos de la *metaphysica specialis*: Alma, Mundo y Esencia suprema (nosotros diríamos, en castellano: Ser supremo). Es importante hacer notar por lo demás que, aparte de la obvia resonancia de esos referentes como objetos máximos de la tradición

---

de la determinación del Sujeto. Por tanto, no debe confundirse nunca «Objeto» con «objeto» (*Gegenstand*), un término epistemológico que denota cualquier contenido de *conciencia*. Como es «lógico», Hegel habla constantemente en *Pha* del «objeto» y nada del «Objeto», y hace lo contrario en *WdL* (donde *Gegenstand* está ausente del *corpus* y aparece por lo común sólo en las partes «exotéricas» de la obra).

[1706] Lo es por estar más allá tanto de las abstractas separaciones y fijaciones del entendimiento como de las conexiones más o menos arbitrarias de la imaginación, y por dar a la vez cuenta y razón *críticas* de ambas operaciones.

[1707] Hasta el punto de que algunos cientificistas (y hasta «científicos») entienden –si así puede llamarse a tamaña insensatez– que «objetivo» es aquello que existe aparte, con independencia del sujeto; y más: que es lo que de veras existe, pues no parece que el sujeto «exista», sino a lo sumo como pálida huella de la impronta objetiva. Recuérdese la divertida teoría del «reflejo», sostenida por algunos positivistas decimonónicos... por Lenin y, con algunos afeites formalizantes para encubrir las vergüenzas, por Mario Bunge.

metafísica, existe una profunda identidad estructural entre la transformación jenense de la *psychologia* y *cosmologia rationalis* y el examen nuremburgués del mecanismo y el quimismo. Por el contrario, la exposición de la Esencia suprema –faltando todavía aquí la consideración de la teleología, que sólo hacia la mitad del período de Nuremberg va saliendo trabajosamente a la luz– oscila entre la necesidad absoluta (típica de la lógica de la esencia) y la idea de la vida (que constituirá el primer momento de la Idea, en Nuremberg). Y es bien significativo que la reflexión de esa suma Esencia se agote en la «emanación de la singularidad», «una vacua noción» (WS 1804/05; 7: 154) que conduce a una nítida oposición entre dos modos de ver el mundo: luz y fulgor desde y para la Esencia, tinieblas desde el mundo mismo, iluminado y determinado por Alguien que le es ajeno. El carácter objetivo del mundo descansa en última instancia en una construcción realizada por el «Yo». Y por eso corona el edificio de Jena una «metaísica de la subjetividad».

No es éste el caso en Nuremberg, donde es el Objeto quien está a la base del Sujeto (un Objeto que estaba presente en efecto al inicio como realidad efectiva) y quien lo particulariza y «asume». De este modo se logra además una precisa correspondencia arquitectónica, que asegura la íntima trabazón de la Ciencia. La objetividad, en efecto, es el desarrollo conceptual de la entera lógica objetiva, la prueba inmanente de su validez. Así, el objeto del primer capítulo de esta Segunda Sección de la lógica subjetiva: el mecanismo[1708], constituye la cumplimentación de la lógica del ser y, más exactamente, del *quantum* específico (cf. *WdL* 11: 192). El quimismo del segundo capítulo «repite» a un nivel más trabado la lógica de la esencia y, precisamente, la relación esencial (cf. *Enz*. § 202; *W*. 8, 358). Y la teleología en fin se hace cargo de la tensión de la relación absoluta hacia el Sujeto, y especialmente en las escisiones de la relación de causalidad, *cuya verdad es* (cf. *WdL* 11, 396, 404s, 408). El fin es (de atrás hacia delante, por así decir) la causa misma, pero libre de su necesidad (cf. 12: 160); y a la vez (de adelante hacia atrás), el Concepto puesto en *su* existencia (cf. 12: 154).

Y dentro de la propia lógica de la subjetividad, la *noción* del Concepto anticipa en y como conciencia el mecanismo (cf. 12: 133), así como el *juicio* anticipa el quimismo (cf. 12: 148) y el silogismo la teleología[1709]: todos esos momentos del Sujeto no eran sino la base lógica y la organización interna de la objetividad.

Por último, y en referencia a la «filosofía real» enciclopédica, es el propio Hegel (bien que en una adición de Michelet) quien nos señala claramente la conexión entre Objetividad y Filosofía de la Naturaleza: «Si la primera parte de la Filosofía de la

---

[1708] De nuevo puede resultar extraño hablar en una «lógica» de «mecanismo». Parece que, al movernos en estas consideraciones abstractas, debería tratarse de *mecanicismo*, esto es de la teoría que explica el mundo desde el modelo de la máquina. Contra ello, todavía será necesario insistir de nuevo en el hecho de que la lógica hegeliana está primordialmente dirigida contra ese dualismo de las teorías «en la cabeza» y las cosas «en el mundo exterior». El mecanismo no es una explicación «mental» (sea ello lo que fuere) de algo «externo», sino la estructura general de un Objeto que, con diversos niveles de complejidad, aparece lo mismo en el proceder habitual de los lógicos que en la relación del estado con la sociedad; lo mismo en el modo de aprender «de memoria» p.e. cuanto se dice en estas páginas que en la construcción de máquinas para la industria; lo mismo en fin en la constitución del cuerpo animal que en la del sistema solar.

[1709] Ya antes advertimos que podía tomarse a la Objetividad como una «cuarta» división del silogismo, ahora ya realizado. Con más precisión, es la teleología la que constituye el «silogismo del Concepto», en perfecto correlato con el «juicio del Concepto», el cual juzgaba del ser de las cosas –recuérdese– según su concepto, naturaleza interna o «deber ser». No se trata de una metáfora ni de un símil más o menos afortunado. Si «todas las cosas son un silogismo», con mayor razón lo será este completo circuito del yo y los objetos que constituye la finalidad: «La referencia finalística es por ello más que *juicio*, es el *silogismo* del Concepto libre y consistente de suyo, el cual se concatena consigo mismo mediante la objetividad.» (*WdL* 12: 159; debe entenderse aquí «objetividad» en el sentido restringido del mecanismo y el quimismo).

Naturaleza fue [o estaba basada en] el mecanismo y la segunda –en su culminación– en el quimismo, esta tercera parte lo es [o lo está en] la teleología.» (*Enz*. § 337, Z.; *W*. 9, 339) [1710] Ya sabemos, con todo, que las determinaciones lógicas han de ser subyacentes tanto a lo físico como a lo espiritual. En esta última esfera encontraremos también, pues, y con una mayor complejidad, ejemplos del mecanismo (memoria, sistema de las necesidades en el «Estado» de la sociedad civil), del quimismo (impulsos, lenguaje) y de la teleología (especialmente por lo que hace a la «astucia de la razón»: dialéctica del amo y el esclavo[1711], historia mundial[1712]). Adviértase en todo caso que no se trata de «aplicaciones» de la lógica a «la realidad»[1713], sino de la explicitación de una misma estructura (la lógica, obviamente) en los diversos niveles materiales y espirituales de este único mundo.

Así que, tanto contra las críticas aberrantes[1714] de Feuerbach y Marx (basadas en una idea bastante simplista y *mecánica* de lo que significa pensar) como contra el ensayo de rectificación «kantianizante» de Karl Rosenkranz, que traslada la Objetividad a la Filosofía de la Naturaleza y coloca (recoloca, más bien: así se venía haciendo tradicio-

---

[1710] Con todo, la analogía parece algo forzada en su punto extremo. La teleología implica una conciencia de separación absoluta del mundo «físico» que está todavía ausente de la Orgánica de *NpH*, a la que en cambio parecería convenirle mejor la Idea de la Vida (primer momento de la Idea).

[1711] Cf. *WdL* 12: 165s y *Enz*. § 435; *W*. 10, 224.

[1712] Cf. *Enz*. §§ 550–551. F. Lasalle supo ver agudamente esta conexión en su *Die Hegelsche und Rosenkranzische Logik und die Grundlagen der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System* (1859): «Historia concebida no quiere decir en Hegel sino la historia, concebida como objetiva autorrealización del concepto.» (En *Gesammelte Reden und Schriften*. Ed. por E. Bernstein. Berlín 1919; VI, 42; y sobre la eficacia del fin en la historia, ver VI, 49).

[1713] El Objeto es ya real (*reales*): es la realización del Concepto. Y proviene mediatamente de la «realidad efectiva»: es la reconstrucción racional de ésta, su comprensión conceptual. Y si se forzase a Hegel a declarar cuál es el Objeto que mejor cuadra con su definición diría sin ambages que... ¡esa misma definición de Objeto! Aunque no del todo; por desgracia, ni siquiera el Objeto coincide por entero con su definición... por culpa del Objeto: lo contrario de lo que cree el sentido común; es el Objeto el que en definitiva no da «la talla» –si la diese, ya sería el Absoluto–: la definición es de mayor rango ontológico (no sólo lógico en el sentido habitual) que el Objeto por ella definido. Como veremos, las definiciones –propias de la Idea del Conocer– tienen a la base la Vida, y por ello pueden arrogarse el título de *seres vivos* con mayor razón que un leopardo o una zanahoria.– Así pues, el Objeto de la Lógica no es una «noción» (recuérdese lo que hemos dicho del mecanismo; además, si lo fuere tendría su lugar en la doctrina de la subjetividad), sino algo tan «objetivo» como (en verdad, más objetivo que) el sistema solar, el Estado o la memoria. Se trata de diversas manifestaciones, cuyo *analogatum princeps* (por así decir) es el Objeto de la Lógica, o mejor: la Lógica como Objeto. Entiéndase: el Objeto no es solamente lo explicado en la Doctrina de la Objetividad, sino la entera Ciencia de la Lógica cuando se la interpreta como un todo presente de inmediato y a la vez compuesto de partes («mecanismo»); como una estructura legaliforme regida por un núcleo alargado en hilo conductor que se muestra por doquier y siempre de un modo distinto («quimismo»); o como obra de un autor, el cual se propone con ella tal o cual cosa («teleología»).– Algo muy distinto sería empero pretender (cosa que Hegel no hace) que ese Objeto (o cualquier otro) tiene ya, sin más, realidad efectiva. Habría que decir, con toda franqueza, que la *va teniendo*; pero ya no como Objeto, sino como «fabricado» o «producto» (en cuanto «mundo» de artefactos debidos a la industriosidad artística, tecnológica y sociopolítica humana y, *a fortiori*, como componente «material» de esos productos). Que todo lo objetivo se transforme sin resto en «realmente efectivo» es algo tan imposible (no todo se puede construir ni «reciclar» porque, como ya sabemos, el juicio apodíctico sobre toda efectividad finita revela la rotura interna de ésta entre concepto y existencia) como indeseable: repárese en que el final de la Objetividad «repite», recoge, asume y asienta el final de la Lógica objetiva: la *Wechselwirkung*. Si el desarrollo de lo Lógico acabase ahí, tendrían entonces razón Weber, Horkheimer y Adorno cuando hablan de la «razón instrumental», de la falta de una finalidad última, etc., y de sus secuelas: la «jaula de hierro», el «mundo administrado», la racionalidad técnica habermasiana. En todos estos casos, la libertad subjetiva resulta subordinada al progreso indefinido tecnológico–burocrático, y está presente a lo sumo como las «libertades formales» de las llamadas «sociedades desarrolladas». Pero Hegel apuesta en cambio decididamente por la *libertad*. Y precisamente por ello se «salta» en *WdL* de la esfera tecnológico–objetiva a la esfera ideal de la Vida.

[1714] En el sentido literal del término y por ende sin *animus injuriandi*. Se trata de una *aberratio a centro*, de una falta de cuidado o de tacto para darse cuenta del núcleo cordial de la Lógica y por ende de la entera filosofía hegeliana: la lógica de la esencia y su «repetición» en la doctrina de la objetividad.

nalmente) la teleología a continuación de la causalidad esencial[1715], es preciso señalar con toda fuerza que el hecho de que la objetividad pertenezca a (la lógica del) Concepto y no a la (de la) realidad efectiva (¡pero por haber superado este nivel, no por no haber llegado todavía a él) significa según Hegel que la verdad del conocer y del obrar (de la actividad humana en y sobre la naturaleza, en suma) no se encuentra en la correspondencia extrínseca del Sujeto sobre el Objeto (si así fuere, todo el desarrollo de la doctrina de la subjetividad habría constituido una gigantesca falacia, un vano engaño), sino en la *coherencia inmanente* de ambos niveles *desde* un presupuesto ya operativo en ellos, pero aún no generado por su dialéctica interna: desde la Idea. Y desde los estadios anteriores: lo que es o está ahí (*Dasein*), la cosa, la sustancia... todos ellos son estadios, no completos aún de por sí, de aproximación al Concepto... *objetivo*.[1716] Y así como –contra el idealismo subjetivo– el ser, el estar ahí o la existencia no pueden ser deducidos del Concepto (como si fueran notas suyas, extraídas por análisis de ese sustrato subjetivo), así también, al contrario, la verdad de esos estadios que se presentan como inmediatos es el Concepto, *puesto* por el curso dialéctico de aquéllos. Ahora, en cambio, la tarea es la inversa: para el Concepto, dar razón de sí mismo significa resurgir a la luz desde y en el fundamento propio de lo objetivo y, por ende, *poner* o asentar ese presupuesto inicial, «material», si se quiere.[1717]

Desde esta perspectiva cabe empezar a entrever el sentido de la alusión a las pruebas de la existencia de Dios con la que se abre la Doctrina de la Objetividad en la Gran

---

1715 *Wissenschaft der logischen Idee*. Königsberg 1858–59. Cf. I, 25, 28 y 29; y también mi «La recepción de la *Lógica* de Hegel (1823–1859), en *Hegel. La especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona 1990, pp. 163–214; espec. 202–208 – Rosenkranz volvía así decidida y abiertamente al dualismo kantiano, abriendo el camino (desde dentro del hegelismo) a los neokantianos.

1716 Esto es tan banal por un lado como difícil de entender correctamente por otro. Al pronto estaríamos tentados de decir que ninguna sustancia coincide con su definición, porque está ligada a muchas otras circunstancias contingentes, imprevisibles, etc., mientras que esa definición es puramente lógica, «abstracta». Por eso –spinozistamente hablando– la definición es eterna (y nosotros lo somos con ella, cuando la pensamos y concebimos), pero no lo definido por ella. Y aunque esta concepción tiene apoyo en los propios textos de Hegel (sobre todo cuanto trata de filosofía natural y habla de la impotencia de la Naturaleza frente al Concepto), otra comprensión más sutil sería aquélla que reconociera que cualquier sustancia coincide *en general* con su definición, y que por ello (¡no a su pesar!) tanto la sustancia como la definición son cosa huera y fallida cuando se las toma aisladamente; la definición lógica precisa de toda la *WdL* para ser entendida (sólo se la comprende «entretejida» con el todo lógico) así como una sustancia precisa de toda la naturaleza y toda la historia para ser «localizada» correctamente. Es obvio que lo primero es más hacedero que lo segundo; pero en lo primero, en la definición, están incluidas (en general, claro) las contingencias y «achaques» que hacen de la sustancia justamente eso: sustancia, y no por caso Objeto o Idea (no por tratarse de «cosas» distintas, sino por ser considerada la Misma y única Cosa desde distintas perspectivas). Y en lo segundo, en la «cosa», está incluida sin embargo toda la racionalidad que la levanta como sustancia (y no, por caso, como un ente que está–ahí). De modo que contingencia y racionalidad quedan en general compensadas. Con lo cual volvemos a la banalidad del inicio. Esa compensación en general es justamente lo que define a la sustancia (frente al desequilibrio en favor de lo indeterminado en el caso del *Daseyn* y en favor de lo determinado en el del *Objekt*).

1717 Esa posición implica nada menos que la *disponibilidad* de lo «material», de lo mecánico–químico, respecto a la acción teleológica subjetiva (cumpliendo así el programa de la Modernidad, en la cual no en vano se ligan la interpretación libre del *Génesis* –que pone a la tierra bajo el dominio del hombre– y la expansión planetaria de la tecnociencia). *WdL* no hace sino dar razón (aunque a algunos les parezca ciertamente que esa «razón» se acerca más a la «racionalización» freudiana) de este gigantesco prejuicio moderno. En una palabra: si lo teleológico –lo «humano», si queremos hablar así– surge de lo «objetivo» anterior –de la «naturaleza», vaya–, ello se debe a que *ya de antemano* ha ordenado el Concepto subjetivo (generador de la objetividad, no se olvide) una «realidad» a su medida. Así no es extraño que luego se deje ésta «penetrar»: en realidad, la argumentación era de «vaivén», por así decir.– Más vale, en todo caso, hablar de «retruécano» y «círculo» en Hegel (¡no sería él quien se quejara de eso!) que de «magia», «artificio» o «escamoteo» de lo real, como dirán luego Schelling, Trendelenburg y los marxistas. El Concepto subjetivo es el resultado del movimiento dialéctico de la realidad efectiva, de igual modo que el Concepto teleológico (el Trabajo, por decirlo a las claras) es el resul-

Lógica. Recapitulando en efecto las transiciones del abstracto *ser* del inicio (estar–ahí, esencia, fundamento, existencia, sustancia, concepto) añade Hegel: «Es de suyo evidente (*erhellt*) que esta última transición, según su determinación [y destino], es lo mismo que, de otro modo, aparecía en *metafísica* como *inferencia* (*Schluss*) del *concepto*, a saber del *concepto de Dios*, a *su existencia* (*Daseyn*), o sea como el denominado *argumento ontológico* de la *existencia de Dios*.» (*WdL* 12: 127). Sin embargo, a primera vista nada hay menos «evidente» que la equiparación de las diversas *Weltanschauungen* o cosmovisiones que la Modernidad ha tenido del Mundo (y no sólo de la Naturaleza) con la prueba de la existencia de Dios. En vano buscaremos por demás un tratamiento explícito de esa prueba en la Doctrina de la Objetividad.[1718] Así, esa referencia inicial parece oscilar entre una vaga afirmación analógica (el argumento ontológico pasa del concepto al ser, mientras que aquí se pasa del silogismo al Objeto) y una peligrosa y precipitada identificación *panteísta* de Dios con el Mecanismo, el Quimismo y la Teleología; en suma, una identificación de Dios o bien con el mundo físico o bien con el trabajo humano. Con todo, si comprendiésemos bien la estructura del pensar hegeliano –algo a lo que es difícil no sólo llegar, sino sobre todo mantenerse– sí que podríamos decir que la equiparación entre esa «última transición»[1719] y la prueba ontológica es algo «evidente». En Hegel, la existencia de una cosa es en efecto *de* esa cosa, pero no es sin más y absolutamente *esa* cosa. Así, en ejemplo posterior –y de hondas consecuencias para una filosofía política– nos dice Hegel que la «realidad» (*Realitat*) del Estado «es los individuos autoconscientes» (*WdL* 12: 175). O sea: los individuos no son el Estado, ni tampoco «forman parte» de él, sino que son la *realitas*, la disposición externa o *Beschaffenheit* del Estado (y a la inversa: la esencia –o a este nivel, la Idea– del Estado, sin realidad, sería una *mala* idea: un estéril «deber ser», válido a lo sumo –y ya es mucho– para espolear las conciencias individuales). *Mutatis mutandis* puede decirse que un «Dios» concebido –según se hace aquí– como un *Objeto* absoluto (una Esencia en la que reverbera desde el fondo la racionalidad conceptual) se manifiesta en y a través de la objetividad, sin *agotarse* empero en ella. Al revés, esa objetividad –culminante en el trabajo humano– debe servir de «lanzadera» que nos conduzca –elevándonos con la «prueba»– a la Idea, que está más alta que la mera conceptualidad abstracta (lo que en términos metafísicos habituales se llamaba «esencia») y que la objetividad tecnocientífica (en esos términos, como se ve bien poco matizados: «existencia»): un «Dios» desde luego más excelso que el *Ens necessarium et perfectissimum* de la

---

tado del proceso de la objetividad. Ahora bien, esos «resultados» eran el fundamento, la operatividad latente del proceso (la comprensión genética de algo es inversa a su comprensión racional). «Leer» de corrido, en prosa, nos lleva a niveles más altos, siempre al parecer «nuevos». Pero luego es preciso «leer» al revés, para comprender que las conexiones del proceso se hacían adelantando el final. Dicho con toda la claridad posible: *porque* hay Trabajo, por eso hay Objeto y Sujeto, realidad efectiva, cosas, entes y ser. Ahora bien, con la Teleología no se acaba la Lógica: el Trabajo no es lo más alto. El es a su vez una abstracción de la Vida del Espíritu, mucho más concreta y rica.– Este proceder *hermenéutico* puede llevar en buena medida a prescindir del enojoso dualismo entre lo empírico y lo teórico. También lo empírico está en la Lógica, a su modo (o sea: asumido, comprendido y elevado a determinación). Así que no es nada externo a la Lógica (entre otras cosas, porque también lo «externo» es algo lógico, y sólo dentro de la Lógica se entiende). Y por eso tiene la objetividad su «pasado» y su «porvenir» en lo *subjetivo* (su lugar está exactamente en el *centro* de la lógica subjetiva, y da razón de la lógica de la esencia, que era a su vez el centro de la entera *WdL*) También su manifestación inmediata: la filosofía de la naturaleza, está en medio de *Enz.*, entre un pasado esencial (la lógica) y un porvenir espiritual (la filosofía del espíritu).

[1718] Para ello hay que acudir a las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, de 1829 (G.W. 19, 228–317; G. Rodríguez de Echandía prepara una vers. esp. para este sello editorial).

[1719] Que es en efecto la última (el último avatar del ser) en *WdL*. La Idea no implica en absoluto un paso al ser. Ella misma *es* el ser... *de verdad*. Tan de verdad que se volcará enteramente en y como Naturaleza.

Modernidad, «expuesto» crípticamente en estas páginas y «resuelto» al final de la Teleología como vida de la Idea e Idea de la Vida.[1720]

VI.5.3.7.2.1 – El Objeto de la cosmovisión mecánica.

De acuerdo con lo anterior, cabe ahora apreciar que aquí se nos expone (a la vez que se critica y «asume» en el nivel conceptual) la «repetición» en general del argumento ontológico. En particular, y siguiendo las ya conocidas indicaciones de Kant, según las cuales obtenían las demás pruebas su aparente fuerza probativa a partir de la ontoteología, la exposición del *mecanismo* corresponde al argumento cosmológico (o con mayor precisión: al punto en el cual convergen la *theologia rationalis*, basada en la causalidad, y la ciencia moderna de la naturaleza). El mecanismo es de hecho el Objeto en su inmediatez: la realidad del Concepto, pero solamente *an sich*. Él es la verdad «balbuceada» en el Ser parmenídeo y en el Uno neoplatónico, el Objeto que no tolera cabe sí a otro, al que condena por tanto al «no ser». Pero por ello mismo –y de acuerdo a una dialéctica que ya conocemos– esta identidad ensimismadamente existente (encerrada en sí como negra indiferencia a partir de la superación de toda diferencia) se «parte» en su doble y contradictoria determinación: ser a la vez la totalidad in *sich*, dentro de sí, y ser para sí misma una unidad *inmediata*. Su consistencia consiste en su absoluta falta de consistencia: *cualquier cosa* puede ser tomada al pronto como Objeto que sólo se atrae a sí y que repele a todo lo demás. Su unidad es *puntiforme*, plural.[1721] Y el camino de «regreso–y–ascenso» consistirá en pasar –como en la prueba cosmológica– de esa pluralidad indiferente e inconsistente a un Objeto central, a un *individuo* en torno del cual gira literalmente todo (cf. 12: 144).

El mecanismo[1722] va siendo conocido (y se va conociendo a sí mismo) en un proceso que es primero *formal*[1723] y luego *real*[1724], hasta desembocar en el *mecanismo absoluto*, regi-

---

[1720] Vid. mi *L'oggetività come atto logico di tra–duzione della teologia nelle scienze moderne*. (En: V. Vitiello, ed., *Hegel e la comprensione della Modernità*. Guerini. Milán 1991, pp. 59–81. Cf. también *La lógica de la objetividad y la asunción de la teología*. PENSAMIENTO vol. 48, núm. 191 (1992), 257–278).

[1721] Ella es la «responsable» de la dificultad kantiana respecto a la distinción entre la «cosa en sí» (que debe poder ser afirmada como única y singular) y la «multiplicidad» (la base «caótica» de la experiencia). Con buen acuerdo, Hegel remite esta íntima contradictoriedad del Objeto a la *mónada* leibniziana: cada una de ellas es el Mundo entero, y sin embargo hay una indeterminada pluralidad de mónadas (cf. *Enz*. § 194, A.; *W*. 8, 350). La alusión es desde luego más acertada que la referencia al *atomismo*: a ningún átomo cabría atribuir en efecto la *representatividad* del Todo (cada uno es lo que es y por ende distinto de los demás, y así *ad infinitum*). Y además, en la mónada leibniziana está escondida ya la *subjetividad* (recuérdese: sus características son la *perceptio* y el *appetitus*), de la misma manera que la almendra del Objeto es el Concepto. Y por eso traza la Objetividad como veremos un completo silogismo.

[1722] Que es –en cuanto Objeto– a la vez un modo de pensar, una realidad objetiva global y una cosmovisión (como si dijéramos: el mecanismo aglutina *concretamente* al mecanicismo –o positivismo–, al «mundo–máquina» y a la cosmovisión cartesiano–galileano–newtoniana, típica de la física moderna y extendida como tal cosmovisión a todas las áreas de la realidad, incluyendo la relilgiosa). Y es importante señalar que Hegel no «sustituirá» ese Objeto por otro más «correcto» o mejor «probado»; ese «mundo–concepción» seguirá existiendo a su nivel y servirá a su vez de base material y de instrumento para la autocomprensión de lo teleológico (de modo análogo a la validez que sigue otorgándose hoy –restringida a lo mesocósmico– a la física newtoniana y a la química de Lavoisier–Dalton). Recordemos que en el sistema hegeliano nada se crea y nada se destruye: cada nivel se transforma y viene recogido y asumido en un estrato superior.

[1723] Corresponde a una consideración meramente *foronómica*, «escalar» y prenewtoniana del universo: lo que llamamos «cosas» son unidades aglutinadas sólo externamente por otras «cosas» indiferentes a esa unidad e indiferentes entre sí, de modo que aquí todo se es recíprocamente exterior y toda eficacia se debe a la llamada (llamada ulteriormente y como reproche, claro) *vis mortua* de la presión y el choque. Cf. *WdL* 12: 137–140 y *Enz*. § 195. En la nota a este § podemos encontrar como ejemplos de este «mecanismo formal» la memoria o el obrar mecánicos, la devoción basada en meras ceremonias y el «consejero espiritual» o confesor (puyas contra el catolicismo, como es habitual en Hegel).

[1724] Cf. *WdL* 12: 140–142. En *Enz*. § 196 es denominada esta etapa: «mecanismo di–ferente (*differen-*

do por la Ley (*WdL* 12: 143–147; cf. *Enz*. §§ 197–198). En éste se establece un triple silogismo: 1) E–B–A; el Individuo ocupa el centro absoluto, siendo la verdad de todas las relaciones y, por ende, el *ser* en y para sí de la totalidad; este centro ha de dar razón de la multiplicidad dispersa (A abstracta, correspondiente a los Objetos del proceso formal), a través de centros relativos, caracterizados por reunir dentro de sí –como en el proceso real– centralidad para los demás e inconsistencia de suyo, y que tiene por ende el valor lógico B.[1725] 2) Cada uno de los objetos cuya suma total es A pasa a ser ahora el término medio (E, o mejor: e_1 + e_2 +... e_n) en el que se prueba «por experiencia» la comunicación entre el centro absoluto (que ahora, como conclusión del silogismo anterior, es A) y los centros relativos B. El silogismo es pues: A–E–B.[1726] Este momento de imposición de la *dura lex* sobre los pobres y «abnegados» individuos se invierte empero espectacularmente en el último silogismo: B–A–E, en el que se cumple lo antes señalado, a saber: que el universal (si ha de ser *concreto*) sólo tiene existencia y realidad en cada uno de los individuos (a los que pasa y en los que «vive»), y que ese universal concreto no es a su vez sino la concreción de un conjunto de particularidades que se niegan determina-

---

ter).» Recuérdese lo dicho de la Indiferencia al final de SL: lo di-ferente no es aquello que se distingue de otro por una determinación externa a ambos (como en el mecanismo formal) sino por su recíproca compenetración–y–contraposición. En efecto, todo Objeto está al pronto concatenado consigo (o sea: silogísticamente trabado en sí; ya no se trata de la mera referencia a sí, sea positiva –ser– o negativa –esencia–) sólo por negar toda determinación, que se muestra como una «agresión» externa. Consiste pues en no tener consistencia alguna (ésta es la paradoja de la que no supieron salir los atomistas, que oscilaban entre la necesidad de admitir «partes internas» como Epicuro –no sin clara incoherencia– o bien remitir el «interior» a una negra e incognoscible *durities*). De este modo consigue empero *centralidad* y un primer atisbo de *subjetividad*. En efecto, ahora es posible distinguir entre una cosa (que descansa en sí misma) y todo lo demás (lo exterior, sobre lo cual obra esa cosa). Ahora bien, lo exterior solo lo es *desde* esa cosa (así ve el mundo p.e. el egoísta y el defensor del solipsismo). Cada uno de los «puntos» que reciben la determinación de aquélla son vistos *eo ipso* a su vez como «centros», aunque subordinados, relativos (pero, precisamente por ello, el proceso es enteramente *reversible*; cada uno de los puntos «determinados» puede ser tomado como centro). Los ejemplos de Hegel en la nota del § citado son bien claros: la caída de los graves, el apetito (*Begierde*) o la sociabilidad.

[1725] Hegel ilustrará en *Enz*. § 198, A. (*W*. 8, 356) el triple silogismo con los Objetos máximos de la esfera natural (el Sistema Solar) y de la espiritual (el Estado). E–B–A significa aquí, según esto, que el Sol (centro absoluto) se «comunica» con satélites y cometas (universalidad abstracta en el sentido de la *Allheit*: e_1 + e_2 +... e_n) a través de los planetas (centros relativos). O bien que la persona E se comunica con el derecho abstracto, las leyes positivas del gobierno, etc. (A como un agregado de normas sueltas y aparentemente exteriores, como el pago de los impuestos) a través de las necesidades de esa persona en sociedad y de su satisfacción (B). No es extraño pues que el Estado esté ubicado al final de la Filosofía del Espíritu *objetivo*. Pero ello no significa claro está que el Estado sea lo más alto del espíritu (como tampoco el Sistema Solar lo es: para el Hegel maduro, limpio ya de todo contagio *naturphilosophisch*, cualquier ser vivo es más alto y complejo que ese Sistema y que la totalidad de las estrellas del cielo): la prueba está en la disolución o recomposición «químicas» que sufre el Individuo–Estado mediante la guerra civil y en su utilización como «instrumento» de la astuta razón, tanto en la fundación o destrucción de Estados por parte de los «grandes hombres» como en la guerra internacional. Así, la Historia Universal (y su referente asintótico: «lo humano», en general) constituiría el momento de rebasamiento tanto del Estado como de su contradictorio referente: el *bourgeois–citoyen*. Que de acuerdo a estos pasajes sea el Estado –en sus relaciones con el individuo– un *mecanismo* (bien que absoluto) permite comprobar lo refractario que es el pensar hegeliano a cualquier tipo de totalitarismo (cf. *Rechtsphil*. §§ 260–261). Ello no obsta para que, considerado de suyo y en su verdad, el Estado sea visto como «Organismus» (cf. § 259 y espec. § 269 A.).

[1726] Por seguir con los ejemplos: es posible verificar la comunicación del Sol (o más exactamente, de la atracción de la gravedad, absolutamente centrada en él) a los planetas B por medio del mantenimiento en sus órbitas de satélites y cometas (cada uno de ellos, considerado como pura negatividad inconsistente: su determinación les viene impuesta; por eso son, cada uno de ellos, E). O en la esfera espiritual: las normas y leyes del derecho y del gobierno *corroboran* y fomentan la satisfacción de las necesidades particulares solo a través de los individuos, los cuales parecen existir aquí como mera «correa de transmisión» entre el Estado–Máquina y p.e. la familia, siendo ellos de suyo inconsistentes.

damente entre sí.[1727] La Ley, en su identidad real, se ha hecho ahora determinación inmanente: el «alma» de la totalidad objetiva (*WdL* 12: 146): el *alma del mundo.*[1728]

VI.5.3.7.2.2.– El Mundo «químico».

Con ese interior ha surgido por vez primera un exterior: *su* propio exterior: el Mundo del cual la Ley (primera reaparición del Concepto subjetivo) era el alma. El Mundo (según la denominación de la *Metafísica* de 1804/05) es la verdad del mecanismo: el *quimismo*. En él, cada Objeto es la contradicción entre su estar puesto de inmediato (como algo existente y diferente) y su propio concepto inmanente (su «naturaleza», en la cual él existe). Por lo primero, el Objeto (considerado como químico) existe solamente en cuanto referido a otro, con el cual tiende a entrar en combinación, o al cual rechaza (de modo que sólo violentamente puede ser considerado como un Objeto aislado, y no como componente de una combinación). Ahora bien, la *tensión* en la que, por su impulso (*Trieb*), existen estos Objetos no está en ellos sino que se da *a través de* ellos como universalidad de la ley química (las propiedades definidas). Una ley que, así desplegada y expuesta, niega su propia interioridad en una «repetición» del silogismo disyuntivo (cf. 12: 152). El resultado general es la supresión de la consistencia de los elementos que entran en la combinación, y la nulidad de la presuposición de inmediatez de esos Objetos: «Por esta *negación* de la exterioridad e inmediatez en la que estaba sumido el Concepto como Objeto, es puesto *libremente* y *para sí frente* a esa exterioridad e inmediatez: puesto *como fin*. (*Enz.* § 203). Esta transición a la relación teleológica implica pues una completa inversión del punto de partida de la objetividad: lo mecánico–químico es visto ahora como una realidad inesencial, absolutamente penetrable por la actividad de un sujeto encarnado individualmente: el *fin*.

VI.5.3.7.2.3 – La finalidad del Trabajo.

Los pasajes dedicados por Hegel a la Teleología[1729] revisten una importancia fundamental, y siguen y aun radicalizan la senda abierta por Fichte, esto es: la primacía y anterioridad ontológica de la *praxis* sobre la contemplación (¡algo insólito para una «lógica»!): una preeminencia que tendrá su colofón en el coronamiento de la Idea del Conocer (o sea: de la verdad) por la Idea del Bien. Ahora bien, la robusta vena realista (y aun experimentalista) que anima el pensar hegeliano lleva a éste a ubicar la praxis

---

Así, son las interacciones (las proporciones entre masa y distancia) de los planetas las que constituyen la centralidad del Sol; y éste agota su sentido y existencia en el paso de esa fuerza a lunas y cometas. Y en el Estado: el sistema de las necesidades es autocontradictorio y constituye una referencia *negativa* a sí mismo; la comprehensión concreta del conflicto es el Estado (aquí, no sólo *terminus medius* sino también, ya, *medium*: elemento de transfusión, transformación y disolución de las formas de la sociedad civil–burguesa); y su referente *real* (su existencia) está en los individuos o ciudadanos. Estamos ya a un paso de la consideración «química» del Objeto.

[1728] Hegel concentra así, en una apretada fórmula, la base última de conexión de la monadología leibniziana, del sistema newtoniano del mundo, de la sustancialidad de la vieja *psychologia rationalis* y de su asunción en el escrito schellingiano de 1798: *Von der Weltseele*. Pero ante todo cumple *suo modo* el criterio kantiano de cientificidad (expuesto en la «Analítica de los principios» de *KrV*): el mecanismo –en cuanto presupuesto de las ciencias físicas– es la exposición (o construcción, según lo exigido por Kant) del juicio del Concepto en la inmediatez objetiva, penetrable por las líneas de fuerza de los axiomas racionales. El mecanismo es pues el juicio *objetivo* del Concepto: por él se explica que toda realidad efectiva esté rota (o en lenguaje físico: que sea «porosa» y se deje penetrar por fluidos imponderables «externos» a ella, y que a la vez se presente de inmediato como siendo ella misma).

[1729] Una inteligente interpretación, virada hacia el marxismo, se encuentra en Jacques D'Hondt, *Teleología y praxis en la «Lógica» de Hegel* (en: J. D'Hondt, dir., *Hegel y el pensamiento moderno*. S. XXI. México 1973, pp. 3–29).

(y aun la teoría, vista como una determinada práctica) en un nivel mucho más concreto y «material» que el kantiano o el fichteano. Aquí, al cabo de la Objetividad, bien puede adelantarse la tesis audaz a la que se acogerá el marxismo[1730]: es el *trabajo* el que crea de consuno, y diferencia, Sujeto y Objeto: hombre y naturaleza; él es el que establece qué deba entenderse por «objetivo»; él en suma el que asienta la primacía de lo artificial sobre lo natural y explica esto último por lo primero.

Como es sabido, las causas finales habían sido desterradas de la filosofía y la ciencia por Descartes y –sobre todo– por Spinoza hasta su inteligente restauración a manos de Leibniz, mientras que Kant había convertido después a la finalidad en una forma subjetiva y reflexionante de la conciencia con la que poder cerrar por analogía los órdenes de lo real, que las ideas de la metafísica habían intentado en vano coronar. Y como de costumbre, Hegel se muestra sorprendentemente de acuerdo con todos ellos en cierto punto, y en abierta discordancia con todos ellos en cierto respecto. En efecto, Hegel se burla de los intereses teológicos (mejor sería decir «eclesiásticos») puestos hipócritamente como base de la idea de una finalidad rabiosamente *utilitaria*, gracias a la cual todas las cosas del mundo estarían sabiamente ordenadas y dispuestas en beneficio del hombre (y, se supone, de éste en beneficio del Hacedor).[1731] Ciertamente, la finalidad *externa* existe y es propia de lo *finito* (cf. *Enz*. § 205); pero quien ordena y dispone así a lo mecánico–químico (y de este modo lo hace existir como tal) es el Concepto realizado y encarnado en una existencia libre: en una palabra, el hombre. Es él (o más exactamente: el *ingeniero* moderno) el que se ocultaba donosamente tras la pompa del argumento físico–teológico; él quien alentaba tras el Segundo Principio del *Basamento* fichteano de 1794. La exterioridad del mundo es la corteza fenoménica de la actividad de este renovado Sujeto, este «*punto de unidad negativo*» que tiene en él mismo la determinidad de la exterioridad (en un sentido completamente literal: la finalidad externa supone que el hombre se encuentra con un material preexistente al que da forma –*formiert*– externa, a fin de adecuarlo como medio a sus fines particulares).

Esta arrolladora preeminencia inicial del fin subjetivo sobre los medios de su realización se tornará empero *in actu exercito* en implacable destrucción de la vanidad del moderno ingeniero tecnócrata (también y sobre todo en el ámbito social). En efecto, el Objeto no presenta en principio resistencia alguna a esa acción; ¡pero eso no es ningún privilegio para el Sujeto, sino al contrario: indiferencia plena del Objeto respecto a aquél, como justo correlato al carácter absolutamente *indeterminado* de la actividad egoísta! La determinación para la acción no puede venirle pues al Sujeto desde fuera: es él quien tiene que *determinarse* a actuar, rompiendo decididamente desde dentro ese círculo en el que él oficiaba a la vez de origen oculto de lo objetivo (como Concepto) y de su horizonte trascendental (como fin final donador de sentido).[1732] Y esta resolución significa también una eclosión y un esclarecimiento (*Aufschluss*) de lo otro de sí. La verdadera autoposición es así una apertura infinita a la alteridad, una exposición a ésta y de ésta que tacha y humilla al individualismo subjetivo y exclusivista

---

Cf. Karl Marx, *Oekonomisch–philosophische Manuskripte*. MEW. Ergänzungsband I. Berlín 1956, p. 517: «Justamente en la elaboración del mundo objetivo se corrobora a sí mismo el hombre verdaderamente como un *ser genérico* (Gattungswesen). Esta producción es su vida genérica fabril. Por ella aparece la naturaleza como obra *suya* y como su realidad efectiva.»

[1731] Cf. *WdL* 12: 156 y *Enz*. § 205, Z. (*W*. 8, 362s), donde Hegel alude a un jocoso *Xenien* de Schiller, titulado «El Teleólogo»: «¡Cuánto respeto merece el Creador de los mundos, el donador de gracias / que al crear el alcornoque inventó al punto igualmente el tapón!». (cit. en la ed. acad. de *WdL ad loc*.: G.W. 12: 348)

[1732] Algo parecido quiere decir el término alemán: *sich entschliessen* («resolverse» a actuar); recuérdese que *Schluss* significa «silogismo» y «cierre». El *Entschluss* es pues la abrupta apertura del «cierre».

del punto de partida.[173] El mundo, así herido, afectado por la acción primera, comienza a narrar una *historia*: la narración de cómo lo convirtió el fin subjetivo en un conjunto de medios encaminados a dar un contenido determinado (particular) a un deseo infinito (universal). Tal medio es en efecto un verdadero *intermediario* (y cumple en la práctica teórica la función encomendada por Kant al esquema –pero sólo en la esfera del conocimiento–). Por un lado es ya un artefacto, un producto *técnico*; pero por otro no deja de ser un Objeto, y por ello puede transmitir *mecánicamente* la actividad finalística. Tenemos de este modo una inversión de la primera figura del silogismo formal: A–B–E. El fin subjetivo A se enlaza con un Objeto singular cualquiera a través de un útil o instrumento B. Así es como el fin se *realiza*. Mas a costa de convertirse él mismo en algo finito: E, mientras que el Objeto al cual ha pasado el fin se convierte en una «cosa» indiferente y enfrentada a ese vacuo Concepto (empeñado en seguir «debiendo ser»); convertido pues en algo que se limita a estar–ahí en general (y que se ha tornado por ende en: A). Y el medio B, dado que no deja de ser Objeto, recibe igualmente la actividad subjetiva como desde fuera. La relación finalística es pues al pronto puramente exterior (cf. *WdL* 12: 160).

Ahora bien, la consideración anterior era literalmente irreflexiva y cuasi–mecánica. Si el fin subjetivo pone su determinación en un Objeto, éste deja *eo ipso* de serle indiferente. Es más, hablando con propiead deberíamos decir que sólo por poner la propia determinación en una cosa se transforma ésta en Objeto (o sea: en el *locus naturalis* de conservación del Sujeto y de su mantenimiento en el cambio). Pero entonces, lo que constituye la verdad de la relación teleológica es el *medio* de transformación de la cosa y de realización del fin, y no (contra lo presupuesto) el fin subjetivo ni la cosa considerada como «objetivo» a cumplir. O sea:

a) El fin se refiere inmediatamente al medio (A –> B), recibiendo éste la potencia subjetiva como un *destino* ciego, externo; b) El medio se refiere inmediatamente al Objeto (B –> E), así afectado *violentamente*. Y c): el fin se hace Objeto (A –> E), con lo que *parece* que deja de ser fin y se reifica, se convierte en una cosa más entre las cosas, realizando de este modo el fin lo contrario de lo que él se proponía.

Sólo que ésa es una concepción lineal, *transitiva* (propia de la lógica del ser). En verdad, el fin no se convierte en lo otro de sí, sino que se *transpone* y *tra–duce* a sí mismo (en el sentido literal del *Übersetzung*, «esencial»; cf. 12: 167) más allá de su inane posición subjetivista inicial. Lo que está puesto en el fin cumplido no es sin más un Objeto, sino la propia exterioridad del fin subjetivo: su *Erscheinung* o aparición, por decirlo con términos de la lógica de la esencia. Allí, en la manifestación acabada, es donde se conserva el Concepto, no en su abstracta clausura subjetiva. Y de modo recíproco, el Objeto sólo lo es de verdad en la actividad finalística que en él inmora. Ahora bien, esta inversión de funciones y respectos no tiene lugar en los extremos del Sujeto y el Objeto, sino en el *medio*. Sólo aquí se mantiene la verdad de la relación. Y el medio (el instrumento, el útil) es ensalzado por Hegel consecuentemente y elevado tanto sobre el extremo del Sujeto (de por sí tomado, encerrado una y otra vez en sí mismo y al mismo tiempo corriendo desalado en pos de la satisfacción de un fin que, *naturalmente*, nunca podrá satisfacerle *por entero*) como sobre el del Objeto (disperso en cada caso en una pluralidad de cosas cuyo valor les es siempre impuesto, ajeno). De ahí la celebérrima afirmación:

---

[173] Hegel juega al respecto con maestría sobre los diversos registros de *schliessen*, según los prefijos: «por este su *excluir* (*Ausschliessen*) ella (la subjetividad singular, F.D.) se *resuelve* (*entschliesst*) o se abre y esclarece (*schliesst sich auf*), porque eso (el repeler de sí a lo otro, F.D.) es un *autodeterminar*, una posición *de sí mismo*.» (*WdL* 12: 162).

«En sus instrumentos posee el hombre poder sobre la naturaleza exterior, aunque por sus fines esté más bien sometido a ella.» (12: 166).

Sin embargo, y enfriando un tanto los excesivos ditirambos que los intérpretes marxistas han vertido sobre estos pasajes (paralelos, y no en vano, a los de la dialéctica fenomenológica del amo y el esclavo), hay que apresurarse a decir que en esta relación técnico–práctica no cabe encontrar satisfacción duradera por ninguna de las partes (si queremos: el hombre, como productor–consumidor; y las cosas, como bienes de consumo), por la sencilla razón de que el razonamiento antes expuesto no configura un verdadero silogismo, sino una *quaternio terminorum*. Se da el caso de que en un mismo Objeto (el medio) coinciden el estar conforme a la actividad finalística y el ser algo mecánico–químico, sin que se vea al pronto cómo unir ambos respectos, salvo por el precario *como si* de la inferencia analógica kantiana. Remedando a Euclides: dos cosas (Sujeto y Objeto) se corresponden mutuamente cuando están ordenadas a una tercera (el Entendimiento divino). Sólo que esto nos reconduce a la teleología externa, que se ha ganado a pulso el «reproche de banalidad», y frente a la cual es siempre preferible la seriedad del mecanismo (cf. *WdL* 12: 156). Y el Objeto (el producto) en el que se encarna el fin cumplido sufre por su parte una doble violencia: la del medio (que no deja de ser un Objeto que choca contra otro y lo presiona) y la del fin subjetivo.

¿Deberá pues desecharse por engañosa toda relación teleológica? En absoluto. Las consideraciones anteriores eran propias del entendimiento, que separa y aisla Sujeto, Objeto y Medio (viendo a éste, además, como *dos* cosas distintas y reunidas violenta y arbitrariamente en un solo Objeto). La verdad es que estamos aquí en presencia de un *proceso*, en el cual todos los miembros van alterando su significado y forma de ser según el lugar que van ocupando en dicho proceso (y no sólo eso: van redefiniendo las funciones ejercidas anteriormente). Ni siquiera al inicio era el fin subjetivo un puro Sujeto, sino una unidad centralizadora de necesidades negativas respecto del Sujeto –negativas, por tener su verdad fuera de sí– y que están recíprocamente contrapuestas (alentando en su interior, el Sujeto es entrevisto así como el «alma» del proceso mecánico). El Objeto sólo lo es de verdad (dejando aparte su «materialidad» básica: lo mecano–químico) cuando se torna *producto valioso*, mercanía. Y el medio es la constante maquinaria de *tra–ducción* universal de necesidades en productos: la *máquina*, en el nivel físico; el *mercado*, en el espiritual. En su transformación de lo exterior, la máquina misma se desgasta (cf. 12: 169). Sólo que en ese desgaste le va literalmente la *vida* al Sujeto: el ser del hombre está enteramente volcado a la ocupación con las cosas que colman sus necesidades, a través del útil. Y él mismo (y los productos) experimenta un salto cualitativo al confiar esa ocupación a la máquina / mercado, que transforma en algo cuantitativo y homogéneo todas las diferencias.

El fin subjetivo ha de aprender a atravesar esta «muerte», esta irrealidad de lo cuantitativo, sólo para reponer la diferencialidad desde la propia *medida*, en la que él –el Sujeto– reconoce la verdad de la copertenencia de su naturaleza interna (manifiesta a través del deseo y la necesidad) y la exterioridad objetiva. Y Hegel va aquí *avant la lettre* mucho más lejos de las quijotescas meditaciones de Ortega y de su exhortación a salvar las *circunstancias* para salvar al «yo». La objetividad no es un cúmulo de circunstancias, sino mi *estancia*: el mundo en que habita el hombre. Un mundo que –como hemos visto– está configurado por la interacción del Concepto consigo mismo (o sea: del fin subjetivo –presupuesto– con el fin cumplido) a través de la disponibilidad de la infraestructura mecánico–química. El problema de Kant (cómo conciliar libertad y necesidad, sujeto moral y naturaleza) parece ahora resuelto, sin necesidad de establecer puentes subjetivos y «reflexionantes». La libertad del sujeto no es una liberación *del* ámbito

«objetivo», sino la realización de una «segunda naturaleza» en ese mismo ámbito, y aprovechándose de él: algo sólo posible porque si el fin subjetivo es el *alma* (el punto singular y negativamente central) del mecanismo, por su parte el *mundo* (no un agregado de elementos ni una fórmula de combinaciones químicas, sino la sede incesante del proceso «medios / fines») no es algo externo a ese «alma», sino que constituye el propio exterior de ésta: su *determinación y destino*, allí donde se expone y construye la *existencia* del Sujeto. Y por último, eso que la metafísica mentaba con el nombre de *Dios* no es sino la *universalidad* disyunta en la doble mediación del juego deseo–satisfacción (a través de la máquina) y de reconocimiento del Sujeto en y como su propio Objeto (a través de la corriente de la Vida universal). Así, los tres «objetos» de la *metaphysica specialis* quedan a la vez suprimidos y conservados en el proceso *teleológico*.

Ahora bien, esa doble mediación ha lugar a través de una «artimaña» que nosotros conocemos ya desde Jena: la «astucia de la razón» (*List der Vernunft*). Es verdad que su presentación inmediata en la *Enciclopedia* (§ 209) parece sugerir que el individuo (el sujeto) se mantiene a sí mismo en el proceso teleológico en virtud del *desgaste* y *fricciones* entre los dos Objetos: el que sirve de medio y aquél que debe encarnar el fin. Pero se trata de una ilusión (ver § 210): lo que se mantiene no es ni el sujeto (unilateral y aisladamente tomado) ni el Objeto en cuanto algo consistente, enfrentado primero al sujeto y luego «base de operaciones» –por así decir– de éste. Lo único que se mantiene es el *proceso* mismo, el *movimiento* de retroalimentación del Concepto en su Objeto. Un proceso que, si visto en la realización en cada caso del fin objetivo, se dispara naturalmente al infinito malo (donde cada Objeto es medio o material para un fin, sin fin último que valga, porque el sujeto está también mortalmente expuesto en esa tediosa cadena). La solución es empero clara: lo que en el proceso teleológico tiene en verdad lugar (aunque el sujeto individual no lo perciba) es la *asunción* doble de la irrisoria clausura egoísta del sujeto y de la consistencia autónoma del Ojeto. Si el fin cumplido no es sino la totalidad de las transiciones (la Máquina del Mundo como engranaje incesante de medios y materiales), entonces el Objeto es «una cosa en sí nula, puesta sólo de manera ideal (*ideelles*).» (*Enz.* § 212), y desaparece por entero la diferencia entre el contenido y la forma (pues el fin saca a la luz su propio contenido sólo a través de la superación de las determinaciones formales objetivas; y a la inversa, es la actividad formal –y formativa– del Concepto la que expone el contenido de lo mundano).

Lo que de este modo resulta *puesto* es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, pero ya no solamente en sí (*an sich*), como en la esfera de la objetividad con su relación *esencial* entre lo interno (el «alma» del mundo) y lo externo (lo mecanoquímico), entre el todo (el fin) y las partes (los medios). Ahora la unidad *existe de por sí* (*für sich*), resolviéndose así el silogismo de la objetividad y yendo decididamente más allá de la escisión del Sujeto y el Objeto (y, por ende, de todo lo finito). La entera *Ciencia de la Lógica* desemboca así en la Idea.[1734]

' Todavía una última observación, relativa a la «astucia de la razón». Así como el hombre «utiliza» a las fuerzas naturales para satisfacer necesidades igualmente naturales, siendo esa utilización (y el proceso conducente a ella) lo único aquí literalmente *sobrenatural*, espiritual, así en un importante *Zusatz* de Henning (a *Enz.* § 212) se nos advierte de una más alta (y más dolorosa, para la vanidad humana) «astucia de la razón»: la que la Idea (en lenguaje representativo: «Dios») realiza con las aspiraciones de los hombres por cumplir el «fin infinito»: el Bien. Pero en realidad el Bien no necesita esperar a nuestras decisiones subjetivas para cumplirse, sino que está ya cumplido eternamente. Sin embargo, sin esa «ilusión» (*Tauschung*; significa literalmente algo así como «cambiazo»: poner una cosa en lugar de otra, fomentando la confusión) no podríamos vivir, dice Hegel: ella es la que mueve al mundo y a los intereses de los hombres. Pero, así como la «astucia de la razón» no servía en definitiva a los caprichos de un individuo «astuto», sino a la autoconservación del pro-

VI.5.3.7.3.– La Idea, cumbre y precipicio de la Lógica.

En el Prólogo de la *Fenomenología* había adelantado Hegel: «Lo verdadero es el Todo.» (*Pha*. 9: 19; 16). Y fiel a esta divisa, las diferentes definiciones del Absoluto que hasta ahora habían resultado de suyo en el curso lógico eran a lo sumo «de verdad» (*wahrhaft*), pero no «verdaderas» (*wahr*). Pero ahora, «la definición del *Absoluto*, a saber: que él es la *Idea*, es absoluta.» (*Enz*. § 213, A.; *W*. 8, 367s). Ésta es pues la única definición verdadera del Absoluto. Pues éste, según ha resultado del curso lógico, es la Idea; y ésta, la Verdad. Para empezar, de acuerdo con la propuesta del Prólogo la verdad sólo puede ser una y única. Como de costumbre, Hegel acepta también a este respecto la terminología habitual para transformar su sentido desde dentro. Así, la verdad es *adaequatio*. Y por eso llama a la Idea, nada más comenzar esta última Sección de la Lógica: «el *Concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo, o sea lo *verdadero en cuanto tal*.» (*WdL* 12: 173). La primera expresión remite al ámbito subjetivo, la segunda al objetivo, y la tercera –que oficia de conclusión– a la perfecta compenetración y unidad de ambos respectos. Analicemos cada punto brevemente:

1) El Concepto no es *adecuado a* (como en la vieja fórmula: *adaequatio mentis ad rem*), sino que *se adecua consigo mismo* (indicando el prefijo *ad*– la elevación y transformación de la mera igualación por indiferencia entre la *cogitatio –conceptus subjectivus*– y la *notio*, y aun entre ésta como *realitas objectiva* o *conceptus objectivus* y la cosa existente como *realitas formalis*). Ya las conclusiones de los distintos pasos de la lógica subjetiva nos avisaban de esta final y absoluta adecuación: el universal concreto (en cuanto singular particularizado), el juicio y el silogismo disyuntivos, el fin cumplido de la teleología (que se mostrará enseguida en la Vida como *Diremtion* del género en sus especies): todos ellos son preparaciones para esta adecuación del Concepto consigo mismo a través del despliegue exhaustivo de sus determinaciones. Así, el contenido del Concepto adecuado, de la Idea, no es sino la exhaustiva articulación de sus formas.

2) En la expresión «lo verdadero objetivo», «objetivo» oficia de *adjetivo calificativo*. El Concepto produce su propia realidad objetiva, y no al revés (aun cuando aquél ha emergido a su vez en virtud de la completud de la acción recíproca de la realidad efectiva, formando así un perfecto bucle de retroalimentación). Por lo demás, sería engañoso pensar en una expresión paralela como: «lo verdadero subjetivo». Es doctrina constante de Hegel que lo interno (la esencia, el fundamento, la noción) ha de aparecer: sólo *existe* en y como su propia exposición. Algo solamente subjetivo es pues un muñón, una

---

ceso objetivo, tampoco la «astucia del Bien» –en un nivel absoluto, infinito– sirve a los «intereses» de la Idea (como si ésta fuese una Cosa, pero más alta: un Ser Supremo), la cual desviaría para su provecho las fuerzas espirituales de los hombres, p.e. técnicas y sociopolíticas. No. Es la Idea la que «en su proceso se hace ella misma esa ilusión, pone frente a sí a un otro, y su obrar consiste en suprimir esa ilusión.» (*ibid.*). Y es el propio Hegel el que equipara ese proceder con un «error», sólo del cual puede surgir «la verdad». ¿Qué puede querer decir tan extraño texto? En la realización del bien, lo presupuesto como fin objetivo no es ya un Objeto exterior, sino un *alter–ego*, un Objeto–sujeto en el que sea salvaguardado mi «yo», manifiesto como sujeto–Objeto. En este encuentro sería estéril y puramente formal el que fin subjetivo y fin objetivo se reconocieran como meros sujetos (o hablando kantianamente: como «fines en sí mismos»). Al contrario, tal reconocimiento sólo puede darse si *se utilizan* mutuamente: el Otro se entrega voluntariamente como instrumento de mi realización, y yo hago lo propio. El fin absoluto, el Bien, estribaría pues en la solidaridad de fines que son, visto cada uno desde su contrapuesto, medios (piénsese en el correlato fenomenológico del «perdón de los pecados»: *Pha*. 9: 361). Pero entonces, el fin absoluto es la irreductible *alteridad*, no del sujeto–Objeto subjetivo ni del Objeto–sujeto objetivo, sino de la *oscilación* incesante, del intercambio (*Austausch*) del uno por el otro, siendo una ilusión (*Tauschung*) la fijación en uno de los extremos. El Absoluto sería entonces la impenetrabilidad en la que se da toda compenetración, la imposibilidad que hace posible toda posibilidad: el corazón *opaco* de *WdL*, refractario a toda lógica (e.d. a toda razón, relación y proporción). Sobre el tema, véase mi: *La lógica del fin cumplido*. ER 6 (Sevilla, 1988) 73–96, espec. 94ss.

abstracción unilateral. En cambio, y en el estricto sentido hegeliano del término, no puede haber algo «meramente» objetivo, porque el Objeto es la (auto)posición del Sujeto. Ahora bien, lo objetivo por sí sólo (al igual que ocurre con su correlato esencial: el fenómeno o *Erscheinung*) da la impresión de estar separado del Sujeto, pero como algo inesencial y disponible, a la mano de la actividad teleológica que, sin embargo, está exteriorizada, *alienada* en el Objeto al que ella tiende. Falta aún el reconocimiento último: pero éste sólo se dará a través del curso dialéctico de la Idea misma. Ahora, al inicio, sabemos al menos algo, a saber que: «lo verdadero» está por «Concepto adecuado». Esto, lo «subjetivo», es el sólido sustrato en el que inhiere lo «objetivo», pero todavía como si se tratase de un añadido, de una combinación «sintética» en el sentido kantiano.[1735]

3) Por el contrario, la expresión final (unida a las dos anteriores por la disyunción inclusiva *oder*) adelanta ya la solución *tautológica*: «La Idea es... lo *verdadero en cuanto tal*.» Lo verdadero ha de ser pues exhaustivamente autorreferencial, *causa sui* (aunque aquí la voz «causa» se quede corta). Recordemos que la entera Lógica está im–plicada en una absoluta incurvación de la referencia: a) todo tiene una simple referencia a sí (lógica del ser); b) cada cosa se distingue de las demás por ser una referencia negativa a sí misma y, ulteriormente, por estar reflejada en sí sólo en su reflexión a lo otro, formando una relación de referencias contrapuestas (lógica de la esencia); el Todo se refiere a sí sólo al desarrollar cada referencia refleja (ahora denominada, respectivamente: subjetiva y objetiva) como constituyendo su propio contenido, negativa, determinada y precisamente asumido. El respecto «en cuanto que» (típico para la formación de juicios: *tí katà tinos*) se incurva sobre sí mismo y hace coincidir perfectamente predicado y sujeto, inhesión y subsunción.[1736]

[1735] De todas formas, hay que entender aquí «subjetivo» en un sentido unilateral, como enfrentado e indiferente a lo objetivo. En cuanto realizado en el Objeto y alentando en él, en cambio, la Idea puede verse como un restablecimiento pleno del Sujeto (que aun desplegado enteramente en el Objeto mantiene a éste bajo su control y, por así decir, «vive» en él y de él). En este sentido, más profundo, Hegel no ha cambiado sus posiciones «metafísicas» de 1804/05, cuando a la metafísica de la objetividad le seguía la de la subjetividad, dividida en «Yo teorético, Yo práctico y Espíritu absoluto»: *mutatis mutandis*, la «Verdad (del Conocer), el Bien y la Idea absoluta», de 1816 – Si se quiere, y con un término empleado por Heidegger para revelar el fundamento que opera ocultamente en toda la metafísica occidental (y no sólo en la Modernidad), podríamos decir que la Idea, en cuanto unidad de lo subjetivo y lo objetivo ya no es subjetividad, pero sí *absoluta Subjetidad*. Al fin, el libro coronado por la sección dedicada a la Idea se llama *Lógica subjetiva*.

[1736] Algo que no logró Aristóteles (pero quizá no fuera un defecto; quizá deseaba que no se lograra –como precaución ante toda *υβρις*– y hasta seguramente sabía –muy socráticamente– que no podía lograrse) al presentar la filosofía primera como *autorreferencial*, según la fórmula famosa: «Hay cierta ciencia (*επιστημη τις*) que considera (*θεωρει*) lo ente en cuanto ente (*το ον η ον*) y cuanto le compete de suyo (*καθ αυτο*).» (*Metaph*. IV, 1; 1003a21s). Pero cabe conjeturar que tan ambiciosa tarea (digamos: el *pendant* griego de la Ciencia hegeliana) no podrá llevarse enteramente a buen puerto por lo que se nos dice al inicio del siguiente párrafo: «Ahora bien, lo ente se dice ciertamente (*λεγεται*) de muchas maneras (*πολλαξως*).» (IV, 2; 1003a33). Y aunque esas maneras apunten de hecho (por sus teferentes) a un *analogatum princeps* (la *ουσια*), son de derecho inconmensurables entre sí, de modo que por lo que hace a su sentido (aunque no a su referencia) debiera hablarse de *equivocidad* más que de analogía (algo que se repite escandalosamente en el interior de la propia *ουσια*, cuya escisión en *τοδε τι* y en *ειδος* es equiparable a la hegeliana entre el Ser y la Idea). Para el tema en Aristóteles sigue siendo un clásico insuperable Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. P.U F. París 1962 – Hegel cree haber probado con su *WdL* que ha reducido el primero a la segunda y a la inversa: reconducido la Idea al Ser; por eso se ufana de haber construido un Sistema, o mejor: el único Sistema posible. Más aún: no sólo habría autorreferencialidad (probando que «lo verdadero es todo y sólo lo verdadero»), sino «autosignificatividad» («la verdad es toda la verdad y sólo la verdad») y hasta compenetración absoluta del significado y de la referencia (como si dijéramos: «la verdad es lo verdadero, y lo verdadero es la verdad», sin resto). Para hacer ver lo desmesurado del empeño hegeliano (el *summum* de la contradicción para el entendimiento), imaginemos que Aristóteles hubiera dicho: «la Ciencia que considera lo ente en cuanto ente *es* también y en el mismo respecto lo ente de verdad; y a la inversa: no es que lo ente en cuanto tal sea susceptible de tratamiento científico, sino que *lo ente* (*qua το οντως*

Así, la Idea es a la vez, inescindiblemente, la Verdad y lo Verdadero.[1717] Podemos considerarla al respecto como la compenetración dialéctica de las concepciones de Platón y de Kant. Para el primero, la *idéa*[1718] es la esencia pura, verdadera, eterna de cada cosa, una vez purificada ésta de todos sus accidentes: aquello que «es lo mismo respecto de sí mismo»: *autò kath' auto hó esti* (*Phaedo* 65c y s.; 75c–d).[1719] Por el contrario, es sabido que el cartesianismo y el empirismo coincidieron en rebajar el término «idea» hasta referirlo a cualquier contenido de conciencia, a una *representación* (no sin guardar empero una pálida «idea» del uso primitivo, ya que la voz sigue denotando completud y auto-

---

ον, claro está) *es la Ciencia.*» Así, la filosofía hegeliana sería (remedando la frase paulina) *escándalo para los cristianos* (pues muchas almas pías que no han leído a Hegel piensan que éste, en su insensata soberbia, quiso ponerse en el lugar de Dios, o al menos ser su lugarteniente) y *necedad para los gentiles*, que nunca aceptarían que *το μυστηριον του κοσμου* fuera algo no sólo públicamente revelable, sino susceptible de explicación lógica.

Las características generales de la Idea en Hegel son, en resumidas cuentas: 1) Que la Idea no es una representación subjetiva o mental, sino la realización plena del Concepto, o el Concepto adecuado a sí mismo: la Idea es verdadera o mejor: es la Verdad. 2) Que la idea no tiene ningún ente como referente, pero no por ser ella algo formal, sino al contrario: porque lo existente y finito no da todavía la «talla» de la Idea, la cual se da sólo en una consideración *holista*. 3) Que la Idea no es nada abstracto, salvo que entendamos por tal que «todo lo *no verdadero* se deshace en ella» (*Enz.* § 213, A.; *W.* 8, 368), por lo que –véase el punto 2– no se le puede atribuir ningún ente fijo, aislado (porque entonces sería tal cosa –p.e. Dios–, pero no tal otra –p.e. el mundo–). 4) Que la Idea es *concreta*, en el sentido del *concrescere*: ella arracima, dispone y ordena toda realidad, sin injerencia externa alguna. 5) Que no es trascendente ni está separada de los seres particulares, sino que ella se despliega en estas particularidades y a la inversa: éstas se componen y descomponen en ella; ver punto 3. 6) Que la Idea no es un ideal (algo que «debe ser» realizado, como en Kant); es cierto que es tremendamente activa, pero actividad y práctica (*sensu kantiano*) son cosas más bien antitéticas. La Idea es un movimiento perfecto, acabado en sí (*κινησις τελεια*), como en Aristóteles. Y 7): que las determinaciones internas de la Idea (Vida, Conocer) son racionales, pero no por ello se limitan a regular nuestro conocimiento del mundo (dejando la constitución de la experiencia al entendimiento), sino que «permean» al mundo: le dan sentido y existencia. Como en la Objetividad, pero aquí con más «razón» (son las maneras de decirse y darse la razón), la Idea de Vida está viva; y lo está en mayor grado que cualquier ser de los habitualmente llamados «vivientes», ya que éstos tienen su límite en el surgir y en el perecer, mientras que la Vida recoge y asume en sí ambos momentos liminares.

1718 El término remite a la sustantivación de *ιδειν*, infinitivo aoristo segundo de *οραω* («ver»), y que toma sus formas del verbo (ya en desuso en la época clásica): *ειδω* (de donde procede, naturalmente, el famoso *ειδος*; de hecho, y coloquialmente, *ιδεα* y *ειδος* son sinónimos: «apariencia, aspecto, forma»). Por lo demás –y yendo más allá del griego– la conjunción entre «ver» (*οραω*), «saber» (*οιδα*) y *subjetivismo* («Yo») se aprecia con poco esfuerzo –y por vías bien retorcidas, y hasta irónicas– incluso en el castellano «americanizado» actual. La raíz idg. *id*– da en efecto por un lado «idea» y por otro «vídeo», un sustantivo formado por independencia del prefijo empleado para diversos aparatos y enseres electrónicos («videojuegos», «videocintas») y que remite literalmente a la *primera persona* del verbo latino para «ver»: *video* («yo veo»).

1719 La idea es así lo que se da a ver (el *adspectum* puro de algo) y lo que da qué pensar, pero no es un pensamiento en el sentido –digamos– de un acto «mental», cosa seguramente ininteligible para un griego; sí defiende Platón, en cambio, la inmortalidad del alma –o si queremos, de nuestro «yo»– (ver *Phaed.* 103b–107b) por participación en la Vida, lo cual será recogido *mutatis mutandis* por Hegel: la Vida es la Idea en su inmediatez, *en sí*. Platón admite una pluralidad de ideas (las más famosas: la Verdad, la Belleza y el Bien, constituirán el núcleo de los *trascendentales* escolásticos). Pero en un celebérrimo pasaje de *República* deja entrever que el objeto más excelso del saber: *η του αγαθου ιδεα* (VI, 505a): la Idea del Bien, recoge en sí y posibilita a todas las demás ideas (como lo bello, lo justo o lo decoroso), confiriéndoles así sentido (*esencia*) y existencia (o sea: *efectividad*). No hace falta pensar mucho para darse cuenta de hasta qué punto está caminando Hegel en *WdL* por la senda platónica. Y más: Platón llega a sostener que esa suprema Idea está «más allá de la esencia» (*επεκεινα της ουσιας*) porque la supera en dignidad y en poder (509b). Hegel, por su parte, culminará también el penoso ascenso al «Monte Carmelo» de *lo Lógico* con la Idea del Bien, que cumplimenta y sobrepasa al Conocer: es lo último que cabe decir (al límite del balbuceo) *de verdad* (y de *la* verdad), pues la «Idea absoluta» no es ya una determinación del Absoluto, sino éste mismo, real en su *παρουσια* como recapitulación y cierre metódico del Todo lógico recorrido (es dudoso que, *además* de esto, la Idea absoluta sea otra «cosa», del mismo modo que en el ámbito de lo efectivo no es seguramente el Espíritu Absoluto sino la comprehensión de la «trituración» de todo lo relativo y finito).

suficiencia, como en: «idea clara y distinta»).[1740] Kant lleva al extremo este carácter *representativo*[1741], mas aquí lo «representado» es la razón ante sí misma (la idea es un *concepto de razón*, pero en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) con lo que conscientemente vuelve a aproximarse a la noción griega de «idea». La idea kantiana no tiene referente, ni en la experiencia ni fuera de ella[1742] (Alma, Mundo y Dios son –como es sabido– subrepciones a partir de las tres funciones de cierre del silogismo de relación), aunque sí pueda usarse como principio *regulativo* de la experiencia. Sólo la idea de *libertad* alcanza notoriamente un estatuto de realidad objetiva (convirtiendo en hecho su propia acción: el camino que recorrerá Fichte), de modo que otras ideas (como la de Dios o la inmortalidad) sólo alcanzan valor y sentido a través de ella (en evidente paralelismo con la función omniposibilitante de la idea platónica del Bien).[1743]

[1740] Es significativo que en el español coloquial usemos el término sin referente cuando se trata de algo positivo, como si fuera la idea la que engendrara acción y conocimiento («Tengo una idea: vamos a hacer tal y cual cosa...»), y en cambio rija siempre genitivo al ser usada la voz negativamente («No tienes idea de lo que pasé». «No tienes ni idea de Hegel»).

[1741] Dentro del género supremo *Vorstellung*, la idea ocupa el lugar más alto, más alta que el concepto puro (la «noción»): «Un concepto de nociones que sobrepasa la posibilidad de la experiencia es la *idea*, o el concepto de razón.» Y con un impulso «aristocrático» que compartirá también Hegel, continúa Kant: «A quien se ha acostumbrado una vez a esta diferenciación le tiene que resultar insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo.» (*KrV* A 320/B 377). Por lo demás, si la idea o concepto de *razón* es un «concepto de nociones», si «noción» es un concepto puro «que tiene únicamente su origen en el entendimiento» (o sea: una *categoría*), si todas las categorías tienen su unidad y foco último en la «unidad sintética de la apercepción» y ésta en fin es la *autoconciencia*, se sigue necesariamente (aunque Kant nunca afirme tal cosa a las claras) *la identidad, primero, de autoconciencia y razón*; *y en segundo lugar, de la idea misma* (en cuanto especie suprema que, en su pureza, coincide con el género «representación», lo cumplimenta y plenifica) *con la razón*, siendo todo ello el modo de decir (y de *decirse*) el «Yo». En efecto, Kant señala: «La apercepción es ella misma el fundamento de posibilidad de las categorías, que por su parte no representan otra cosa que la síntesis de lo múltiple de la intuición, en cuanto que eso múltiple tiene unidad en la apercepción.» E inmediatamente después identifica (tácitamente) apercepción y autoconciencia, y hace de ésta (explícitamente) «representante» del «Yo», al que tilda de «incondicionado» (adjetivo que conviene por antonomasia a la razón): «Por eso –dice– es en general la autoconciencia la *representación* de aquello (el «Yo pensante», como se sigue del contexto) que es condición de toda unidad y que sin embargo es ello mismo incondicionado.» (*KrV* A 401).– Así que Hegel es más «kantiano» que el propio Kant cuando afirma: «La Idea puede ser comprendida como la *razón* (éste es el sentido propiamente filosófico de *razón*)... porque en ella todas las relaciones del entendimiento están contenidas, pero en su *infinito* retorno a sí e identidad en sí (el único *in sich* del original ha sido vertido aquí en dos respectos, F.D.).» (*Enz.* § 214).

[1742] Claro está: ello no es el menor desdoro para la idea. Kant piensa en un sentido muy platónico cuando se escandaliza de que haya filósofos que apoyen la «populachera apelación» a una experiencia aparentemente contraria a una idea (aun cuando ésta sea derivada, como cuando Platón combina la naturaleza humana con las ideas para forjar una imagen «divina» del hombre; cf. *Rep.* VI, 501b). Es más, esa supuesta experiencia de lo contrario ni siquiera existiría si no fuera medida (y condenada) por la verdadera idea, que es el criterio (p.e. de un Estado perfecto). Cf. *KrV* A 316s/B 373).

[1743] A poco de empezar el Prólogo de *KpV* sentencia Kant: «Ahora bien, el concepto de libertad, en la medida en que su realidad está probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* (*Schlusstein*; y recuérdese que *Schluss* significa también «silogismo», F.D.) del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluida la especulativa; y todos los demás conceptos (como los de Dios y la inmortalidad) que, en cuanto meras ideas, quedarían sin sostén, se enlazan con (*schliessen*... *an*) él, y con él y por él obtienen consistencia y realidad objetiva, e.d. la *posibilidad* de los mismos viene *probada* por el hecho de que hay efectivamente libertad.» (Ak. V, 3s.). Y en *KU* § 91 da Kant un paso más y llega a contar a la libertad entre las *Thatsachen* (los «hechos», en este caso a partir de «datos» procedentes de la pura razón, sin que se vea empero cómo exponerlos en una intuición) e incluso entre los *scibilia* (en verdad, es lo único *scibile*, esto es: algo cognoscible enteramente por la sola razón *a priori* y que, sin embargo, es realmente efectivo). El propio Kant es consciente del paso que tímidamente está dando ahora (y que Fichte recorrerá en seguida a zancadas): «Pero lo que es muy notable es que entre los hechos se encuentra incluso una idea de la razón (de suyo incapaz de exposición en la intuición y por ende tampoco de prueba teórica alguna de su posibilidad); y ésta es la idea de *libertad*, cuya realidad se deja exponer... por leyes prácticas de la razón pura y, en conformidad con éstas, en acciones realmente efectivas y por ende en la experiencia – Es la única, entre todas las ideas de la razón, cuyo objeto es un hecho,

Tenemos así dos respectos: objetivo (platónico) y subjetivo (kantiano), de un mismo Absoluto. Y ambos coinciden en privilegiar la actividad frente a una pasiva contemplación. No es extraño pues que Hegel una decididamente esta doble senda y haga desembocar la Ciencia de la Lógica en una abierta apoteosis de la actividad (según lo ya prefigurado en el final de la Doctrina de la Esencia: la «acción recíproca», y en el de la Objetividad: la «teleología»).[1744] Y la exposición hegeliana de la Idea consistirá en probar (¡pero sólo, obviamente, en *idea*!) la absoluta identidad de esos respectos.[1745] Primero, muy a la griega, el de la Idea como Vida. Y luego, como buen «kantiano», el de la Idea como Conocer y como Bien.[1746] Recuérdese en todo caso que aunque el propio Hegel habla de la Idea de la Vida, de la del Conocer, de la del Bien y de la Idea absoluta[1747] no hay sino una sola y única Idea (siendo las anteriores determinaciones, aproximaciones que van de lo inmediato y abstracto a lo absolutamente mediado –y en cuanto mediado sólo por sí, restablecido como inmediato– y concreto).

---

y tiene que ser contada entre los *scibilia.*» (Ak. V, 468).– Así que no es extraño que Hegel enlace al fin la idea de Bien platónica con la kantiana de la libertad como último paso y transición a la Idea absoluta. En efecto, en la actividad subjetiva concretada en acciones realmente efectivas (según lo exigido por Kant) resulta: «puesta la Idea del concepto determinado en y para sí, sin estar ya meramente en el sujeto activo, sino existiendo igualmente como una inmediata realidad efectiva, mientras que ésta, a la inversa, existe, según está en el conocimiento, como objetividad que es de verdad (*wahrhaftseyende*). Con esto ha desaparecido la singularidad del sujeto..., que existe aquí en el acto (*itzt*) como *libre, universal identidad consigo mismo.*» (*WdL* 12: 235).

[1744] Quizá cabría objetar que ése será en todo caso el final de la lógica «finita» o de las determinaciones de la Idea (donde efectivamente el Conocer se realiza enteramente en el Bien, de modo análogo a como el Sujeto se encarnaba en y como el Objeto, el cual culminaba en el Trabajo), mientras que la última sección, dedicada a la «Idea absoluta», supondría un retorno a la pura teoría y, por ende, un definitivo triunfo de ésta. Sin embargo, la objeción no se sostiene: la recapitulación del Método sería –hegelianamente hablando– el ejemplo supremo de *práctica teórica* (no hay que esperar a Althusser o a Foucault para encontrar esa noción que, si no con esa expresión, está ya claramente en Hegel... y luego en Peirce), ya que involucra activamente al lector, el cual –análogamente a lo citado en nota anterior– debiera hacer completa dejación de su individualidad e identificarse con esa *libre identidad* de la Idea, capaz por lo demás de expedirse *libremente* en y como la Naturaleza en una verdadera *creatio ex [et a] nihilo sui et subjecti* (si entendemos aquí por «nihil» la negación determinada de todas las determinaciones lógicas, que es en lo que consiste la Idea). ¿Puede haber acaso mayor actividad que ésa? (No hay que confundir por lo demás esa actividad –la *kínesis teleia* aristotélica, alimentada perversamente en Hegel de todos los movimientos imperfectos– con la actividad *práctica* kantiano–fichteana, que –al decir de Hegel– es literalmente un «quiero y no puedo», un vacuo «deber ser» incesantemente renovado).

[1745] Ya sabemos que para Hegel el paso de la Subjetividad a la Objetividad expresaba la verdad latente en la estructura del argumento ontológico. Por eso no es extraño que ahora la identidad de lo subjetivo y lo objetivo que es la Idea se exprese en los términos con que la tradición metafísica definía a Dios: «La Idea puede .. ser comprendida como aquello cuya *naturaleza* (e.d., cuya *esencia*, F.D.) *sólo* puede ser *concebida como existente.*»

[1746] La impresión de que la Idea tiene sólo dos determinaciones o respectos (*Ideelles* y *Reelles*), y que no se «cierra» por tanto en un silogismo (¿cuál sería su término medio?) se ve reforzada por el final de la nota al § 214 de *Enz.*: «La Idea es el *juicio infinito* (en *Enz.* A § 162 se añadía [F.D.]: el cual es desde luego tan sencillamente idéntico que) cada uno de sus lados es la totalidad autosubsistente, y que precisamente por el hecho de que cada uno está allí cumplido–y–acabado ha pasado igualmente al otro.» A su vez (y como si en este punto extremo las tríadas habituales dejaran de tener sentido), la Idea del Conocer está dividida en dos (lo Verdadero y el Bien) y la Idea absoluta surge como síntesis de estos dos respectos, encarnados en el Yo teorético y en el Yo práctico (como en 1804/05, por demás). Y sin embargo, su identidad objetiva es «inmediata»(como es obvio: ¿quién o qué la iba a mediar, si ella es la condensación última e intensísima de lo Lógico?) y, en ese respecto, es «retorno a la Vida» (*WdL* 12: 236). Así, la Idea absoluta sigue manteniendo diyuntas sus esferas (como un juicio infinito), aunque «nosotros» sepamos que la Vida por un lado y el Método por otro son una y la misma cosa (o sea, sabemos que el juicio es idéntico, que expresa una tautología). La perfecta compenetración (asintótica; Hegel no se hace al respecto la menor ilusión) de ambas esferas *in actu exercito* requerirá empero una «salida» de lo Lógico, que se pondrá a sí mismo como estando fuera de sí: como Naturaleza.

[1747] Hegel ha insistido en que la Idea no ha de ser desde luego tomada como «una idea *de algo*, del mismo modo que no hay que tomar al Concepto como mero concepto determinado.» (*Enz.* § 213, A.; 8, 368). No hay Idea *de* la Vida, como si ésta pudiera existir sin aquélla (la cual, a su vez, sería su reflejo). Por eso sería mejor hablar de la Idea–Vida o de la Idea *como* Vida.

VI.5.3.7.3.1.– Vivir.

La Vida[1748] es la unidad inmediata, *existente*, del Sujeto–Objeto; en ella se da una clara tensión entre ambos polos, de modo que el primero (el Concepto), en cuanto «fin en sí mismo» (*Selbstzweck*) tiene al segundo como medio: es en ese «campo» donde él se realiza y cumple como fin, y donde se es idéntico a sí mismo (recuérdese la definición de libertad como «ser cabe sí en lo otro de sí»). Aparece así el Concepto como interioridad subjetiva, o sea como Alma, y la exterioridad inmediata como el Organismo (el Mundo como único Organismo). La forma de existencia de la Idea es, dada su inmediatez, la *singularidad* (sólo existen seres vivientes «sueltos», aislados en apariencia: la Vida en general no existe; frente a esos individuos, y también en apariencia indiferente a ellos, la Vida es lo universal, *sólo* concepto). Cf. *WdL* 12: 177. Como se ve, «repetimos» así el esquema del Concepto subjetivo (mientras que la Idea del Conocer corresponderá al juicio –a la protopartición– de la Idea). Y tendremos que encontrar lo particular: las funciones específicas del proceso vital, a fin de apreciar cómo el Concepto convierte «la exterioridad en universalidad, o sea cómo pone su propia objetividad como igualdad consigo mismo.» (*ibid.*).

Tenemos pues los tres momentos: E (el individuo, el ser vivo); B (las funciones vitales: sensación, excitabilidad, reproducción), y A (el género).[1749] Considerado como tal, el individuo presenta la contradicción en sí de ser un conjunto de miembros y de órganos recíprocamente diferentes (en el sentido fuerte de *different*: que se diferencian activamente entre sí y di–fieren de los otros), pero de tal modo relacionados que funcionan alternativamente como fines y como medios unos de otros. La unidad que enlaza todos esos miembros –su vida o su «alma», en el sentido griego de *psyché*: unidad interna de movimiento– es puramente *negativa* (es para sí en cuanto reflexión infinita desde cada uno de los miembros presuntamente independientes). En una palabra: el cuerpo constituye una unidad orgánica porque se despliega en una diferenciación funcional. Pero si, de este modo, el Alma singulariza al cuerpo en cuanto conjunción unitaria –en cada caso– de actividades, ella misma, el Alma (o sea: el Concepto), sigue siendo algo universal y, por ende, separable del cuerpo: «es esto –concluye Hegel– lo que constituye la mortalidad del ser vivo.» Sólo que –contra toda tentación platónica o cartesiana– tiene buen cuidado de añadir: «Pero sólo en la medida en que él está muerto son esos dos lados de la Idea *componentes* distintos.» (*Enz.* § 216).[1750]

La conexión de ambos respectos se aprecia con toda claridad en el examen de las funciones vitales. Como momento universal (A) de todo ser vivo, en él es la vitalidad,

---

[1748] Se trata naturalmente de la Vida *lógica*, de la cual es un pálido remedo la vida «biológica» y orgánica de la Filosofía de la Naturaleza. Sin embargo, y siguiendo un proceder habitual en él (y que recuerda a la escolástica *via eminentiae*), Hegel utilizará con profusión términos y conceptos de la incipiente biología de su época (Blumenbach, Treviranus, John Brown, etc.).

[1749] Orig.: *Gattung*. Desde luego resultará extraño hablar de los «géneros» –y no de las «especies»– animales, como es habitual. Pero es mejor soportar esa extrañeza (en los casos necesarios, es fácil hacer resonar «especie» dentro de la voz «género») que perder la conexión –tan conscientemente buscada por Hegel– entre el género lógico y el vital (mientras que las llamadas «especies» en el sentido lógico son, en cuanto *diferencias*, funciones específicas, particularizadoras).

[1750] Hegel despacha aquí tácitamente de un plumazo el por entonces espinoso problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo y, consecuentemente, el no menos espinoso de la inmortalidad del alma. Es obvio que la Vida, en general, es «inmortal»; pero lo es porque, así tomada, es una abstracción: por sí sola, sin «encarnación» singular, no existe, desde luego; o si se quiere: la Vida no está viva (recuérdese que la Idea no es nada trascendente ni separado de los particulares). Vivo lo está solamente el individuo. Y la consideración en él del alma y del cuerpo como entidades separables es puramente abstracta: el Alma es el Concepto en cuanto identidad inmediata (a partir de la contraposición de las diferencias funcionales); y el Cuerpo es el Objeto en cuanto unidad negativa de sí. Son pues dos respectos de lo mismo que sólo existen de forma conjunta, *concreta*.

para empezar: «puramente tan sólo un vibrar dentro de sí misma»: *sensibiliad*. (*WdL* 12: 185). La sensación representa la primera *Er–innerung*, el primer «recuerdo» o *interiorización* de la naturaleza externa (por esa interiorización, vista por vez primera como externa, o sea: como separada del organismo vivo). Por así decir, es la organización de lo inorgánico, la centralización de lo diseminado. Por la sensibilidad la universalidad del Concepto (la Vida, en general) se da una existencia óntica; y a la inversa, el cuerpo se hace *sentiente*: tiene «sentimiento de sí mismo» (*Selbstgefühl*; *ibid.*). Pero con ello surge el momento de la particularidad (B), en donde queda puesta, asentada, la diferencia entre *mi* cuerpo y *los* cuerpos. Es la negatividad, la inversión del sentimiento como «excitabilidad».[1751] De este modo, el sentimiento se vuelca hacia fuera y se convierte en impulso (*Trieb*; cf. 12: 186). Ahora bien, por esa función especificadora el ser viviente es ahora, de una parte, una «*especie*, entre otras especies de seres vivos»; y la reflexión de esta diversidad indiferente es el «*género* formal»; pero de otra parte esa particularidad niega la determinidad primera (el estar dirigido hacia fuera) e incurva reflexivamente la vitalidad hacia sí, concentrando al ser viviente como singular (adviértase que, de este modo, se han invertido quiasmáticamente los momentos –antes abstractos– de la singularidad y la universalidad).

Sensibilidad y excitabilidad son empero momentos abstractos; la Vida se concreta únicamente en la reflexión-en–sí que niega la aparente inmediatez mostrenca del individuo y lo enlaza, bien con su singularidad a través de lo universal (la naturaleza exterior), en cuanto unidad sensitiva (reflexión *teórica*) o bien con su universalidad a través de otra singularidad, de modo que la objetividad exterior no es ya algo encontrado sino un producto de la relación de individuos de una misma especie en un determinado ambiente (reflexión *real*): *reproducción*, el momento en el que lo viviente se pone a sí mismo «como individualidad *realmente efectiva*» que es a la vez «*referencia* real hacia fuera» (12: 186). El individuo se ha *configurado* así totalmente dentro de sí mismo.

Este primer proceso: la *configuración* del individuo, equivale en el nivel de la Vida al supuesto señorío del mundo objetivo por parte del fin subjetivo en la Teleología (y en el respecto fenomenológico, a la aparición inmediata de la razón, la cual tiene la certeza de que el mundo a ella exterior es algo nulo e inconsistente de suyo, y que se dispone a convertir en verdad esa certeza). Ahora, el individuo configurado ha de probar que el mundo es *su* mundo, su *ambiente* y, a la vez, que en cuanto individuo está en él sólo de manera ocasional y efímera. Tal es el «Proceso vital» (ver 12: 187–189).

Su primer momento corresponde a la verdad del sentimiento, es decir: a la *necesidad*.[1752] El ser vivo se siente a sí mismo como falta de aquello que él justamente niega como lo exterior: se refiere pues negativamente a sí y se determina a equiparar a sí mismo ese *su* exterior. Esta su autodeterminación tiene la forma de una exterioridad objetiva (por lo tanto, justamente lo que él *no* es). Y sin embargo, sólo en esa exterioridad es

---

[1751] El término es tan poco apropiado como el original que intenta verter, y que hoy es completamente desusado: *Irritabilität* (actualmente hablaríamos del reflejo estímulo–respuesta). Hegel toma aquí la terminología y sigue las concepciones de un muy influyente discurso de Carl Friedrich Kielmeyer (1793): *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze (sic!) und Folgen dieser Verhaltnisse*. (SUDHOFFS ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER MEDIZIN 23,3 (1930) 247–267; repr. Wiesbaden 1965). Para *Sensibilitat*, ver p. 252s.; para *Reizbarkeit* (o indistintamente: *Irritabilität*), p. 254s.; para *Reproduktionskraft*, p. 257s.

[1752] Orig.: *Bedürfniss*. No debe confundirse naturalmente con la necesidad lógica. En español, el término resulta inequívoco en plural: «las necesidades». En cualquier caso, el contexto no permite ninguna ambigüedad. Hegel se está refiriendo a ese peculiar estado por el que nos sentimos sujetos de una carencia, de algo externo que debiera ser nuestro, de lo que debiéramos apropiarnos para asimilarlo.

idéntico a sí mismo. El ser vivo es esta contradicción de estar escindido, roto dentro de sí; recuérdese al respecto el juicio apodíctico sobre toda realidad efectiva; sólo que ahora el individuo vivo *siente* esa escisión. Ese sentimiento es el *dolor*. Y Hegel celebra en frase inolvidable esta aparición primera del dolor (¡en un libro de lógica!), ya que sólo por él siente el individuo que él es el Concepto *existente*, o sea que sabe de su naturaleza como negatividad de sí mismo y, a la vez, que esa negatividad es para él, que él se conserva en ese su ser–otro. El dolor es pues la primera separación de la naturaleza exterior y de la propia naturaleza interior o concepto: «Por eso –dice Hegel– el *dolor* es el privilegio de las naturalezas vivientes.» (12: 187). Añadiríamos: el dolor es el juicio en el que se dirime internamente la Vida.

Ahora, este dolorido sujeto de necesidades se enfrenta al mundo como si éste fuera un complejo mecanoquímico sobre el que ejerce *coerción* (cf. 12: 188). Ahora bien, al igual que en la Teleología (o en la dialéctica fenomenológica del amo y el esclavo), su acción sobre esa muerta objetividad no le reporta beneficio alguno; lo inorgánico en cuanto tal es inasimilable... a menos que el propio sujeto se exteriorice, se ponga como *instrumento* de sí mismo y sea su propio medio de realización, de manera que el Objeto deja de ser indiferente a esa acción (antes agresiva) y el Sujeto a su vez sólo se reconoce a sí mismo al hacer de su subjetividad sustancia; de su propia subjetividad, Objeto. La finalidad deja así de ser externa (la única que la Teleología conoce) para hacerse *íntima*, vital: es la *asimilación*. De esto se sigue –en una espectacular «reiteración» a nivel vital de la preeminencia del instrumento en la teleología– que la Vida de verdad no se encuentra ni en el extremo singular del cuerpo como manojo de impulsos ni en el extremo universal del mundo objetivo como Objeto del deseo, sino en la *transición* particular de uno a otro, o sea en la asimilación. Y, se supone, también en la deyección, en los residuos: en efecto, la «reorganización» de lo inorgánico interiorizado tiene como contrapartida ineludible la recaída del cuerpo en el proceso mecanoquímico: «un comienzo de la disolución de lo viviente.» (12: 189). Aquí, la producción de sí deviene transición a lo otro. Pero lo que se mantiene es el proceso mismo: un proceso ya no simplemente producido, sino *reproducido*. Y lo que ahora se reproduce no es el individuo de una especie, sino la conservación de éstas a través de la vida y muerte de los individuos. De este modo, el proceso vital especificador se torna en el universal concreto: el *género*.

El género es la identidad del ser viviente con su propio ser–otro y, por ende, la duplicación del individuo: de un lado presupone una objetividad como siendo genéricamente idéntica a él (tal es la diferencia sexual); del otro se comporta consigo mismo como si él fuera otro ser viviente (tal es la relación de paternidad). En otras palabras: el género muestra la contradicción (tan necesaria como irreparable, en el nivel de la Vida) entre el universal y el individuo concretamente existente. Este es ciertamente el género, la sustancia universal. Pero sólo lo es *en sí*. Y en cambio el género, que existe como realmente efectivo sólo en los individuos, lo es en función de la reproducción de éstos. Este es «inmortal» en el desgaste y muerte de los individuos; y sólo es además reconocible en la generación de la prole.

Ahora bien, con la desaparición del individuo como *este* singular inmediato desaparece igualmente el carácter de inmediatez con el que se presentaba la Idea. Esta, en cuanto Vida, no está ya sometida al albur de la generación y corrupción de los individuos, como una abstracción de éstos. Y no lo está porque, recuérdese, la reflexión por la que se iba constituyendo el proceso vital era también *teórica*: del sentimiento al impulso, de éste al dolor, y del dolor al conocimiento de sí en el reconocimiento del otro de sí (diferencia sexual). Ese es un camino concomitante y, por así decir, inversamente pro-

porcional al del «aprendizaje» de la asimilación, la reproducción[1753] y la muerte por parte del individuo. La declinación de éste es al mismo tiempo la elevación del ser vivo a *conciencia de sí* (en su relación justamente con lo distinto de sí). Tal es la emergencia del hombre: el solo individuo que sabe de sí como identidad que difiere de su especie; por ende, el único individuo que *se sabe mortal*. El saber es, así, desde el inicio, saber de la mortalidad. Conocimiento y muerte son el anverso y el reverso de un mismo proceso: «La muerte de la inmediata vitalidad singular es la *emergencia del espíritu*.» (*Enz*. § 222; cf. el pasaje paralelo de *PhN*; *Enz*. § 375).[1754]

VI.5.3.7.3.2 – Conocer y querer.

En el Conocer tiene lugar la «recurrencia» de la Objetividad en la Idea; el Conocer (o sea: la Idea, determinada como Conocer) es el conocimiento ***objetivo***, universalmente válido y necesario: el ámbito del saber y de las ciencias, donde la subjetividad (antes, concentrada en el individuo viviente) ha de elevarse, abnegada (guardándose pues sus *opiniones* y creencias subjetivas), a universalidad. Y sin embargo, precisamente por ser un conocimiento *objetivo* (es decir: que no es saber absoluto), la Idea se encuentra aquí escindida, dividida dentro de sí. El Conocer es pues, igualmente, la «recurrencia» del *juicio* en la Idea. Y en este sentido, sigue estando afectado de *finitud*. El Conocer es ya, en efecto, la unidad consciente del Sujeto y del Objeto: pero lo es para «nosotros», los lectores de la Lógica. Aún no ha reconocido esa unidad que ella misma se da en la autoconciencia. Por ende, el Sujeto comienza aquí por entender al Objeto (*Objekt*) como objeto (*Gegenstand*)[1755], es decir como algo a él enfrentado y que atesora la verdad «objetiva» del mundo. Tal parece en efecto que, al pronto, el Sujeto se ***topara*** con las estructuras racionales del mundo objetivo, consistiendo entonces su quehacer en «grabar» esas estructuras en su subjetividad finita («finita», justamente por precisar de lo otro de sí para existir), como si ésta fuera una *tabula rasa*, pero ya no receptora de impresiones sensoriales, contingentes y efímeras, sino de nociones teóricas, o sea de conocimientos objetivos.

Es obvio que el Conocer cae así en una contradicción interna (cuyo mejor ejemplo es el dualismo kantiano). Y la primera manifestación de la contradicción se entrega en el acto: en el acto del conocer mismo; esto es, en la ***intuición***, la cual niega ***eo ipso*** la creencia primera, a saber: que hay de un lado un «mundo objetivo» ***lleno*** y del otro una «conciencia subjetiva» ***vacía*** y enteramente susceptible de ser pasivamente determina-

---

[1753] Orig.: *Begattung* (cf. *WdL* 12: 191). Con nuestra versión se pierde esta conexión del género (*Gattung*) con su propia referencia (indicada por el prefijo: *Be*–). El término significa habitualmente «coito», apareamiento sexual.

[1754] En el *Addendum* al § 381 de *Enz*. (ya en *PhG*) matiza Hegel estas expresiones, para evitar macabros malentendidos (del tipo: si los individuos mueren, ¿quién es entonces el que conoce?; o: ¿acaso el espíritu nace sólo cuando muere el individuo?, ¿deberemos matar o al menos mortificar la «carne» en nosotros si queremos alzarnos a la Idea de la Verdad?): «Cuando en el § 222 se dijo que la muerte de vitalidad meramente inmediata y singular era la emergencia del espíritu, hay que entender que esa emergencia no es carnal, sino espiritual; que no es una emergencia natural sino un desarrollo del Concepto, el cual supera (*aufhebt*) la unilateralidad del género que no llega a realización adecuada, sino que más bien se muestra en la muerte como poder negativo contra esa realidad efectiva, y que [a la vez] suprime la unilateralidad –enfrentada a esa otra– de la existencia animal ligada a la singularidad, asumiendo [a las dos unilateralidades] dentro de la singularidad universal en y para sí o, lo que es lo mismo, en la universalidad que existe para sí de una manera universal, a saber: el espíritu.» (*W.* 10, 25).

No es pues extraño que en este capítulo reaparezca un vocabulario fenomenológico y que Hegel emprenda una fuerte crítica contra las formas finitas del *entendimiento*, a las que las ciencias (y la propia filosofía de la reflexión) se atienen en su proceder.

da. Pues en toda intuición coinciden sin resto, *como si* se tratase de una y la misma «cosa», un contenido *cualitativo* de conciencia y un mundo objetivo en el espacio y el tiempo. Ahora bien, en la intuición no es posible mantenerse porque, al ser unidad inmediata de lo cognoscente y lo conocido, en ella –por sí tomada– no se conoce todavía absolutamente nada, no hay «distancia» para reconocer lo intuido, sino un sordo engolfamiento del sujeto en el objeto y una completa indiferenciación de ambos (algo significativamente muy parecido a la *muerte*): «una universalidad idéntica» (*Enz.* § 223).

Por eso es necesario reflexionar sobre esa intuición. Es claro por demás que esta «reflexión» no es una mera operación subjetiva, sino la flexión de la totalidad misma de la Idea sobre sí. El resultado de este juicio (recuérdese la lógica de la reflexión; ahora la Idea va a recorrer en un nivel superior el mismo circuito que la esencia) es la *presuposición* de un mundo objetivo como un conjunto de fenómenos, dotados de existencia singular, y a la vez la *posición* de la Idea subjetiva como siendo *para sí* ella misma y su otro (su mundo, del que tiene conciencia: pues sólo en ella tiene el mundo *realitas objectiva*). La Idea –que rechaza de sí el ser totalidad y se pone unilateralmente como Sujeto de reflexión– tiene pues la certeza de la identidad de la subjetividad reflexiva (y, por ende, elevada a universalidad) y del mundo (que no es ya algo externo e independiente de la conciencia, sino el exterior *de* ésta). La Idea como Conocer abriga así la *creencia* de que el mundo es el lugar en el que la subjetividad encuentra *su* propia verdad, y se lanza como *razón* al mundo a fin de elevar su certeza a verdad, es decir: de *concebir* el mundo objetivo y eliminar *en él* su presunta separación de la conciencia, ya anulada *en sí* por la reflexión.[1756]

Estamos al pronto en una suerte de juicio infinito negativo: el Sujeto consiste en no ser Objeto y viceversa. Pero la Idea tiene el impulso (*Trieb*) a salir de la finitud de esta oposición contradictoria (cada extremo dice que él no es su opuesto, y sin embargo necesita de él para ser y para tener sentido). Y lo hace por dos vías antitéticas y al fin complementarias.[1757] O bien se trata de superar la unilateralidad subjetiva recogiendo en sí al mundo existente como lo objetivamente verdadero, *representándolo* en el pensar y dando así contenido *de verdad* a la certeza, antes formal y abstracta, de éste (tal es el impulso del saber hacia la Verdad: una actividad *teórica*).[1758] O bien se tiende a superar la unilateralidad del mundo objetivo, visto como un mero agregado de objetos contingentes y que no son como debieran ser (o sea: no son como su concepto exige, cosa que sólo sabe el Sujeto, identificado con el Concepto). Aquí, el Sujeto sale de sí y *marca*, determina con su acción esa exterioridad contingente, llenando así de contenido ese mundo inane y engañoso (tal es el impulso a realizar el Bien: una atividad *práctica*). Cf. *Enz.* § 225.

Ya es posible vaticinar que ambos intentos *subjetivos* resultarán fallidos, y se quedarán en mero esfuerzo (del Yo teórico en un caso; del Yo práctico en el otro). En efecto, se trata de un «volcarse» en lo otro de sí, el cual, por esa alteridad acoge indiferentemente y literalmente *sin alterarse* sea la verdad del mundo, sea la acción del Yo. De modo

---

1756 Cf. *Enz.* § 224. El paralelismo con el comienzo del cap. V de *Pha.* (la razón que se lanza al mundo) es aquí evidente. Sólo que ahora no se trata de figuras concretas de conciencia, sino de la referencia lógica del Subjeto y del Objeto dentro del juicio de la Idea.

1757 De ahí la bipartición de la Idea del Conocer en Idea de lo Verdadero e Idea del Bien. La primera no desemboca en la segunda, como si ésta fuese su verdad; al contrario, ambas se corroboran mutuamente y encuentran la síntesis de sus esfuerzos (siendo cada uno, si unilateralmente tomado, fallido y finito) en la Idea absoluta.

1758 Este es el sentido en el que lo «subjetivo» es visto como algo no fiable: una ocurrencia particular, contingente, que debe ser *verificada* según su adecuación o no a lo verdadero (identificado sin más como algo «objetivo», es decir: universalmente válido y necesario, con independencia de toda opinión, vista como una injerencia en la Cosa misma).

que no hay retorno: la acción no *revierte* en quien la ejecutó, quedando así éste *alienado* de sí mismo, perdido en lo exterior.

En efecto, por lo que toca al impulso hacia la Verdad, se trata de una *asimilación* (recuérdese lo dicho al respecto, al hablar de la Vida) de un «material» dado, ajeno, que tiene ya empero la forma de las *determinaciones conceptuales* (de lo contrario no sería reconocido como «verdadero» por parte del sujeto, que sin darse cuenta se está «leyendo» a sí mismo en eso «dado») y sin embargo se recibe como si constara de cosas exteriores a la conceptualidad y encima diversas e indiferentes entre sí (como la *polymathía* contra la que luchaba ya Heráclito: saber algo de matemáticas, de física, de filosofía, de corte y confección, etc.). La razón se rebaja aquí a sí misma a *entendimiento*; y, como si de un Midas del conocimiento se tratase, cuanto ella toca se le convierte en algo tan sólido y firme en apariencia como *finito* y fallido en verdad. Tal es el conocer de la *reflexión*, que a su vez no llega a reflexionar sobre ella, sino que –como un mecanismo de vaivén– pasa del sujeto a los objetos y enlaza a éstos (sin parar mientes en que ésa es *su* acción) en ristras de condiciones que ascienden al infinito malo del *nihilismo*. Sin embargo, que ella misma (la razón solamente reflexiva, entendedora) barrunta que tanto la Cosa como ella tienen un sentido más alto que el de hacer de «lanzadera» es algo que queda claro cuando se ve cómo se contrapone a esa finitud (aunque se la alabe burguesamente como ganancia segura) una infinitud que estaría más allá del conocimiento (alusión a Jacobi y su «fe») o descansaría solamente *en sí* (palmaria alusión de Hegel al agnosticismo que, partiendo del kantismo, se había ido extendido por Alemania).

Dos caminos sigue esta razón degradada, atenta sólo a lo que puede dominar y comprehender: 1) *método analítico*: toma lo concreto y singular como punto de partida y proyecta sobre sus cualidades inesenciales la identidad formal, abstrayendo de aquéllas las condiciones de posibilidad de la cosa concreta (cf. *Enz.* § 227). Como se ve, en este *ars inveniendi* consistente en la *resolutio* queda latente la operatividad del sujeto (al contrario, la subjetividad es vista como puramente receptiva, pasiva, para «garantizar» la objetividad del análisis), cuando es la actividad subjetiva la que transforma las cualidades aparentes en géneros, tipos de fuerza o leyes a la luz de su identidad. Por eso, ciertamente el singular queda elevado y explicitado; pero su universalidad es puramente *abstracta*: la cosa misma queda desechada en su concreción, y lo que se obtiene son meras esencialidades obtenidas de un modo en definitiva arbitrario, y que además van cada una por su lado, sin que pueda explicarse cómo es que se daban de consuno en una misma cosa. 2) *método sintético*: parte de las «razones» o fundamentos y progresa desde ellas a las consecuencias (Hegel sigue en este punto a Kant: *Prol.* Ak. IV, 276, A.; cf. *Logik* § 117; Ak. IX, 149). El método sintético es sin duda superior al analítico (a pesar de que tradicionalmente se viera en él un mero *ars exponendi*, una *compositio* de elementos simples, abstraídos de lo «dado»). Y lo es porque en él no se aprehende simplemente algo existente, sino que éste es elevado al nivel del concepto. Mediante una exposición crítica de la antigua *logica major* o metodología, Hegel examina como diversos momentos del método sintético la *definición* (cuyo punto de partida es el resultado del análisis)[1759],

[1759] La definición tiene por objeto unificar las determinaciones conceptuales en una universalidad concreta considerada como la *omnimoda determinatio* de la objetividad. Lógicamente hablando, pasa de A (*genus proximum*) a E (el *definiendum*) a través de B (*qualitas specifica*). El problema es que, en el ámbito finito, nunca es posible estar del todo seguro de si el género es o no «próximo» (pues ha sido obtenido generalizando notas sensiblemente recurrentes). Y en cualquier caso, E sigue correspondiendo a una cosa inmediata que yace supuestamente fuera del concepto, de modo que la definición nunca cuadrará a él, sino a su *species infima*.

la *división* y clasificación[1760], y el *teorema* (que ha de ser probado –o sea, «construido»– en base a la conjugación de definiciones y divisiones)[1761].

El defecto del método es con todo patente: en primer lugar, su punto de partida: la definición, reposa en cualidades abstractas y, por ende, tiene siempre el peligro de la arbitrariedad (escoger una cualidad en lugar de otra y elevarla a abstracción mediante la formalización subjetiva); en segundo lugar, el juego de conexión y de separación reposa en *postulados* o *axiomas* dogmáticamente escogidos y supuestamente evidentes (en una verdadera *petitio principii*), de manera que las pruebas de los teoremas resultan, en el mejor de los casos (como en la *Ethica* de Spinoza), un formalismo innecesario, un armazón que puede ser fácilmente dado de lado; y en el peor, un artificio pedante y vacuo que da apariencia de cientificidad a los temas más banales, como en Wolff.[1762] Y en tercer lugar, en fin, es cierto que el método sintético (piénsese en los *Elementa* de Euclides, que era el modelo por excelencia del método compositivo) conecta entre sí las diferentes determinaciones conceptuales; pero las considera como determinaciones de un Objeto dado y que presentan un contenido igualmente dado, sin relación pues con la actividad intelectiva. Por tanto, el Sujeto se siente afectado por una *necesidad* supuestamente pro-

---

[1760] La división es la exposición de la conexión de un universal A con su B inmanente, a fin de conocer E (piénsese por caso en el método diairético usado por Platón en *El sofista* para localizar lógicamente a éste o al pescador de caña).

[1761] El teorema (*Lehrsatz*, lit.: «proposición doctrinal, dogmática») implica la demostración del singular E como esto concreto. La demostración sigue sin embargo dos etapas independientes y hasta incongruentes entre sí. Primero la *construcción*, realizada de por sí, sin la subjetividad del concepto (como cuando Arquímedes construía tentativamente un cono inscrito en un cilindro, o cuando Westinghouse construía sus modelos mecánicos). Y luego la *prueba* que, al contrario, es un obrar subjetivo sin objetividad, como un armazón que luego se retira, dejando intacta a la cosa (piénsese en la «prueba» del Teorema de Pitágoras por levantamiento de cuadriláteros sobre los lados del triángulo). De un lado tenemos pues una *necesidad* brotada de la Cosa y trabajosamente captada por *trial and error*, que dicen los conductistas; y del otro una *libertad* que en el fondo es arbitrio. Que, a pesar de todo, el método sintético haya prestado grandes servicios en geometría y en álgebra (como reconoce Hegel) se debería a una tautología de fondo: las figuras geométricas y los signos algebraicos son a su vez constructos arbitrarios, abstracciones al servicio de una mente engolfada con sus propias elucubraciones y desinteresada de las cosas concretas – Y ya se ve lo que aquí falta: la perfecta compenetración e identidad de la necesidad (posición de la conexión de las determinaciones diversas como concreción del Objeto) y de la libertad (autorreferencialidad del Sujeto cognoscente en lo conocido, en cuanto producido por él). En la Idea absoluta, esa unidad Sujeto–Objeto no será ya objetiva (tal es en cambio el nivel en el que se mueve la Idea del Conocer), sino *subjetiva* (aunque se trate aquí de un sujeto *potenciado*, que ha pasado por la prueba de la «muerta» objetividad e inmora en ella, haciendo de ella su «casa»).

[1762] Con cierta malevolencia resalta Hegel los aspectos más ridículos del empeño wolffiano por sistematizarlo todo. Quizá habría sido generoso por parte de Hegel haber hecho una mínima alusión a los grandes servicios prestados por Wolff a la filosofía, a la ciencia y en general a la vida intelectual alemana; pero como Némesis tiene larga y justiciera mano, sarcásticamente tildará el archienemigo Schelling de «nuevo wolffianismo» a la filosofía hegeliana. Y lo hará constar por escrito en 1834 públicamente (ya había hecho esa denuncia en 1827, pero sólo para los oyentes de sus lecciones) en el prólogo de un libro de fácil comprensión, para garantizar así la difusión del dicterio: *Vorrede einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (S.W. 1/10, 212).– Volviendo a las críticas de Hegel a Wolff en *WdL*, la elección del «blanco» fue tan certera que el malicioso acusador no necesitó apenas sino reproducir lo escrito por el profesor de Halle, como nosotros hacemos también ahora: «P.e. *Elementos de arquitectura*, de Wolff. Dice el:

Octavo Teorema

Una ventana tiene que ser lo suficientemente ancha como para que dos personas puedan estar allí sin problemas una al lado de otra.

Prueba

Pues es frecuente costumbre el ponerse a la ventana con otra persona, para mirar en torno. Ahora bien, dado que el arquitecto debe satisfacer en todo las intenciones principales del dueño del edificio (§ 1), tiene que hacer entonces la ventana lo suficientemente ancha como para que dos personas puedan estar en ella sin problema una al lado de otra. *Q.e.d.*» (*WdL* 12: 229,*).–
Sin comentarios.

cedente del Objeto. Pero nosotros sabemos (¡última alusión a «nuestra reflexión»!: *WdL* 12: 230) que esa necesidad es producto del Concepto, la realidad que éste se ha dado a sí mismo *libremente*. Por tanto, la Idea tiene que hacer que sea *para sí* lo aquí visto solamente como *en sí* o «para nosotros», a saber: que la determinación del Concepto por el Objeto es en verdad una *autodeterminación*, como cuadra a la libertad. Y tal es la tarea de la actividad práctica, del *querer*.[1763]

Lo que «nosotros» sabemos es que: «La Idea subjetiva, en cuanto determinada en y para sí, es el *contenido* simple e igual a sí mismo: el *bien*.» (*Enz*. § 233). La actividad práctica, en cambio, cree que el Bien es el Objeto último, literalmente el «objetivo» de su deseo, y pone todo su afán en llegar a él, ansiando «licuarse» en él como en una *unio mystica*.[1764] Por eso comienza por entronizar al Deber e intentar realizarlo en el mundo a través de la *buena voluntad* (recuérdese el inicio kantiano de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Ahora bien, es evidente que ninguna cosa finita puede valer como Deber, porque entonces éste se evaporaría (las cosas son lo que son, no lo que deben ser). Así que debe acabar reconociendo (con Kant y Fichte, y contra Platón y Spinoza) que tan excelso deber es un ideal *subjetivo* (un ideal emanado de la propia buena voluntad) que nada tiene que ver con la mostrenca presencia de los objetos mundanos. Es más: tiene que seguir siendo ideal, porque si se cumpliera, la voluntad y el impulso hacia el Bien dejarían de tener sentido. Luego esta actividad es contradictoria: quiere realizar el Bien (la «existencia» y sentido de la voluntad se agotan en ese su *querer*)[1765] y no quiere que se realice (porque entonces la voluntad estaría de más y el Bien no lo sería ya, sino que sería una cosa presente). Como es notorio, Kant y Fichte pretenden eludir la contradicción desplazando la consecución del Bien asintóticamente, *ad calendas graecas*, acentuando así el carácter *finito* del agente moral. Pero con eso no hacen sino acentuar la contradicción y llevarla además al mismísimo agente: si éste es *racional* (y la moral kantiana tiene como referentes a seres racionales, no simplemente a hombres) no se ve cómo pueda ser finito (estar «ligado» a un cuerpo y sumido en la naturaleza no debiera ser obstáculo, sino justamente ocasión de *lucimiento* de la razón, que no puede existir desencarnada). Y si son finitos, entonces no son realmente seres racionales, salvo por «intermitencia»: unas veces sí y otras no, según coincida casualmente su acción con un bien objetivo (sólo que si es «objetivo» se alza de nuevo la objeción: ya no es el Bien, porque es, en vez de «deber ser»).

Ya podemos adivinar la solución (a la que hemos hecho además tangencialmente alusión), pues es extremamente coherente con todo el desarrollo dialéctico: el Bien está ya de siempre realizado porque consiste en el *proceso mismo*, en el esfuerzo por despren-

---

[1763] En *WdL* llamó Hegel a este subcapítulo de un modo objetivo y platonizante: «La Idea del Bien» (12: 231–235). Es un texto tan breve como poco satisfactorio, sobre todo si lo comparamos con la densa e influyente Teleología de la «Objetividad» (de la que el texto es una suerte de generalización, en parte; y por otra parte, se repiten temas del final del cap. VI de *Pha*., sobre el estéril enfrentamiento fichteano de los dos «mundos»: el del ser y el del Yo). En *Enz*., en cambio, quiso –con buen acuerdo– primar el carácter subjetivo (al fin, se trata de las andanzas del «Yo» práctico), y llamó a su exposición: «El querer» (*Das Wollen*). Cf. §§ 233–235.

[1764] La cual apenas si podría ser diferenciada del *amor intellectualis Dei* de Spinoza o de la desaparición del sujeto en el Caos de la Divinidad, según el joven Schlegel del *Gespräch über die Poesie* (1800).

[1765] Adviértase que la expresión corresponde a la sustantivación de un verbo en infinitivo. Hegel no quiere hablar de «voluntad», como si se tratara de una facultad (y aun una parte de la «facultad desiderativa», como en Kant) determinada de un Sujeto: algo que éste tendría a su disposición (el hombre se serviría entonces de su voluntad como se sirve de su entendimiento –o eso cree el Kant de *Was ist Aufklarung?*– o de una cuchara para comer sopa). *Ad libitum*. Pero hacer algo por capricho, «porque sí», es precisamente lo contrario de *querer* (como pone por demás de relieve la resonancia erótica del término, en español, cuando el «objeto» es... otro sujeto).

derse de lo inmediato, presente y a la mano, y por hacer que revierta en la propia subjetividad como material de realización de ésta. Éste es pues un esfuerzo que se corrobora y retorna constantemente a sí, como en un bucle de retroalimentación. Así rezaba también la última Proposición de la *Ethica* de Spinoza: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*. (*Pars* V. *Pr*. XLII). La felicidad es la virtud: y ésta es el ejercicio constante y denodado del Bien (recuérdese el «perdón de los pecados», con el que concluía el cap. VII de la *Fenomenología*). Así pues, el Bien no se da en el acto ni en un acto (digamos, final y definitivo); pero tampoco es la actividad puntual (en la que se da enteramente, como en un *nisus*, el sujeto finito). El Bien es la *concatenación determinada* del entero proceso de determinación de lo objetivo por lo subjetivo. Y por tanto no puede darse sin lo finito, aunque desde luego no se agote en él ni sea su suma total o *Allheit*. En una palabra, el Bien es la reconciliación de lo infinito y lo finito, de lo Incondicionado y lo condicionado: no porque se trate de dos «cosas», sino porque lo condicionado, relativo y finito es la *expresión* determinada, en cada caso, de lo Infinito, que en ella vive y «existe».

Ahora bien, en esta reconciliación suma (que se está dando renovadamente *en sí* desde el inicio de los tiempos sin esperar a que un filósofo la explique, pero que ahora está en trance de llegar a ser *para sí* en y a través de ese filósofo y de «nosotros», que con él vamos) se cambian las tornas: el Sumo Bien resulta Conocimiento Sumo, y viceversa. En efecto, la actividad práctica desconfiaba –con razón– del mundo porque lo presuponía como algo presente e inmutable, mientras guardaba en su cordial interior la idea de cómo debía ser el mundo (o sea: la idea de hacerlo a su imagen y semejanza). ¡Pero en verdad el mundo está siendo constantemente *hecho* el mundo, sin reposo, a «imagen y semejanza» *nuestra*![1766] Y esto es lo que de verdad se conoce, y la verdad de lo conocido. Lo que llamamos «cosas» son cristalizaciones de la actividad técnico–práctica, que a su vez sirve a realizaciones más altas: sociopolíticas, artísticas y religiosas. Un pensar *histórico–dialéctico* disuelve así la costra de la mera presencia a la mano y concibe la realidad como el *resultado siempre renovado de una narración gigantesca, en la que el autor se dice sin resto en el libro sin ser el libro* (como en un «metarrelato autobiográfico», por decirlo con términos postmodernos). Conocemos la encarnación (siempre a medio hacer y a medio madurar) de nuestras acciones (tras las huellas de quienes nos precedieron y barruntando en las limitaciones del hoy los trastornos de los venideros). Pero son las acciones de *todos*, y afectan al *Todo* (en realidad, eso *es* el Todo). El profeta, el revolucionario y aun el hombre de buena voluntad tienen toda la razón cuando pretenden cambiar un *determinado* estado de cosas injusto (si, por lo demás, no hubiera tal, tampoco habría nada justo; ni, en el fondo, habría nada de nada). En ese caso se trata de acciones finitas sobre situaciones finitas, que forman parte (junto con el estado de cosas

---

[1766] Ahora todo depende de quiénes sean –o seamos– ese «nosotros». Pues el mismísimo Dios se autodenominó «nosotros» en una ocasión señalada: «He ahí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre (se sobreentiende: como nosotros; F.D.).» (Génesis 3, 22). «Nosotros», ¿significa simplemente la Humanidad como conjunto de todos los hombres fácticamente existentes a su debido tiempo, incluidos –por seguir con el tópico– Judas, Franco y Hitler? ¿O será el «nosotros» solamente una «idea», un principio regulador, como la *Humanitat* de Herder? ¿O acaso se condensará en la abstracción «Hombre» (con su igualdad y su fraternidad), o sea: en ese invento reciente, según la famosa acusación de Foucault? Pero «nosotros» no necesitamos ya refutar todo lo anterior, ni tampoco dar una respuesta «correcta». Ya hemos seguido a Hegel demasiadas páginas como para repetir algo que insistentemente ha venido exponiéndose desde todos los ángulos posibles: *que cada «cosa» es ella misma y su otro*, y que el límite de separación y conexión (oculto aquí tras la irrelevante conjunción «y») es más «de verdad» que cada uno o que los dos juntos. También «nosotros» somos nosotros los hombres, y *nuestro otro*. ¿Y dónde, o cuál, o qué, o quién, será el *límite*, la conjunción *copulativa*?

injusto) de una totalidad que se *nutre* de las disarmonías y discordancias de las partes: la Idea «finge» por así decir obstáculos por doquier para irse reconociendo de este modo cada vez mejor a sí misma *en* el mundo. Y la máxima paradoja estriba en que ese proceso de realización en el mundo no puede ni debe cumplirse por entero (ha de seguir siendo finito), *porque* lo infinito sólo se reconoce en lo finito, porque lo Absoluto se da sólo en lo relativo; la Idea, en los seres (¿dónde, si no?).[1767]

La Lógica acaba, y encuentra su cumplimentación, no a pesar de que el mundo existente diste de adecuarse a la perfección a *lo Lógico*, sino precisamente *porque* no se adecua. Si lo hiciera, no solamente estaría de más la filosofía real (y las ciencias, obviamente). Estarían de más la mismísima *Lógica* y, lo que es más grave, este nuestro Mundo.[1768] Pues la *Lógica* es la razón de la sinrazón; ella misma no es sino el entramado *negativo* de todas las determinaciones, de todas las definiciones que se esfuerzan en vano por expresar el Absoluto. Ahora bien, la *omnitudo negationum* de esa vanidad es ya el Absoluto. Por eso, cuando Hegel presenta la Idea absoluta (a la que por fin accedemos) no nos habla de reposo, quietud y acabada solidez, sino todo lo contrario: dice que la Idea es la unidad de la «síntesis de esfuerzos» (*WdL* 12: 236) contradictorios que son, aisladamente tomados, el Yo teórico y el Yo práctico: cada uno es una «síntesis de esfuerzos» antitéticos que ve como un más allá respectivamente a la Verdad o al Bien, cuando en realidad estos lados de la Idea única no *son* sino en su *ejercicio*; son solamente *a la contra*: el Bien lo es en su continua imposición sobre el Mal;[1769] y la Verdad lo es en su dar cuenta del Error.[1770] La Idea absoluta es así una perpetua *tensión*, la más alta conjunción de todas las tensiones (ya recogidas y asumidas, por lo demás, en cada respecto: teórico y práctico, del «Yo»). Y su presencia, su *parousía*, consiste en la emergencia y demolición implacables de todo lo presente. La Idea absoluta es en suma la *movilización general*: la autoconciencia del *pólemos* de Heráclito, o el *pólemos* en cuanto autoconciencia.

VI.5.3.7.3.3 – Entregarse.

El último capítulo de la *Ciencia de la Lógica* es el único que no presenta división externa, lo cual es muy lógico. La Idea absoluta no tiene ya nada fuera de sí ni puede ser explicada por nada ajeno a ella. Es la identidad de la (determinación de la) Idea (como teórica) y de la (determinación de la) Idea (como práctica), de modo que si *per*

[1767] O sea, los denostados Kant y Fichte tienen razón con su *Sollen*. Pero no la tienen por quedarse embobados contemplando el hiato insalvable entre el ser y el deber ser, lamentando la finitud del hombre y alabando (sobre todo, el último Fichte) la inefable infinitud de Dios, en lugar de darse cuenta (¡alabado sea Dios!) de que en toda actividad está ya *en sí* salvado de golpe ese hiato, porque «ser» y «deber ser» no son «cosas» estáticas, sino determinaciones móviles de un proceso incesante, pero que a cada «golpe» se da *en absoluto, en el acto*.

[1768] Perfecto nihilismo hiperparmenídeo: un Ser perfectamente coincidente con el Pensar (cosa que el idealismo admite y defiende) que sería a la vez todos los seres en perfecta coincidencia con todos los pensamientos habidos y por haber (algo que no es que sea difícil de lograr, sino que es tan indeseable como imposible: un *sinsentido*; pues los seres consisten en negarse unos a otros –como el lobo al cordero o el hombre a todo lo demás, incluyendo a los demás– y en unirse y en separarse según respectos, por fortuna nunca del todo conciliables; y de los pensamientos, y de su mutua contraposición y disolución de sus presunciones «absolutistas» no hace falta hablar, después de haber ido siguiendo el largo río en meandros de *WdL*).

[1769] Gracias al cual hay desde luego bien, y que no es a su vez, paradójicamente, sino la vacua abstracción del Bien, en general: la llanura negativa y tediosa de todos los deseos y frustraciones sueltos de los agentes, cada uno de ellos peraltándose, fatuamente hinchado, como si fuera el Todo.

[1770] La Verdad, si tomada como aquí en absoluto, como Idea, no es *en general* otra cosa que la negación *determinada* del Error, el cual es a su vez la abstracción en general de la negación inmediata y huera, cicatera, del Todo como Posición en nombre del supuesto «derecho», de la «verdad» de una parte: una negación obtenida por la desatención a las conexiones y separaciones concretas de los entes.

impossibile fuera hacedero verla «desde fuera» (algo imposible, a menos que ella misma decidida libremente «volcarse hacia fuera») sería vista como lo inmediato indeterminado, o sea: como el Ser del inicio. Pero dentro de sí es la Idea *omnímoda determinación* (es la encarnación absoluta de este Principio, hilo conductor y a la vez objetivo último de la gran metafísica alemana). Y más: purísima libertad, ya que esa determinación es *autodeterminación*.

Pero si el capítulo no presenta divisiones explícitas, sí es posible hallar en él una clara articulación: 1) el movimiento inicial recoge en la Idea, y valora desde ella en mirada retrospectiva, todas las determinaciones finitas de la Lógica, definiendo a la Idea como «Persona»: una expresión que aúna y sintetiza los mejores esfuerzos de la tradición metafísica y de la ética kantiana; 2) se establecen, desde la Idea, las relaciones entre la filosofía y las otras posibles configuraciones absolutas de aquélla: el arte y la religión; 3) en clarísima alusión al Evangelio de Juan y su *lógos endiathetós* (*verbum interius*), Hegel establece la división interna de la Idea, como preparación a la «entrega» final de ésta a su exterior (y como su exterior) y a la vez como corroboración final de la clave de su pensamiento: la identidad plena como reconciliación de la distinción en sí de sí mismo; 4) tras esta protoescisión se despliega la Idea absoluta como el método seguido en la Lógica, recogiendo y aunando en verdad los esfuerzos contrapuestos (y a lo sumo yuxtapuestos) de la filosofía y la ciencia: el análisis y la síntesis; 5) por fin, y en movimiento complementario al del inicio (ahora como mirada y palabra prospectivas), la Idea se entrega por entero a lo otro de sí o, mejor: para ser real y efectivamente, para ser explícitamente lo que ya de siempre virtualmente era, es decir: Espíritu, la Idea se vuelca en su ser–otro. Fuera de la Lógica y como extraversión de lo Lógico, la Idea se pone a sí misma fuera de sí como lo otro de sí, quedando al fondo de esa absoluta alteridad superficial como una traza o huella que irresistiblemente se irá adueñando de su propia alteridad, hasta resurgir cabalmente en el mediodía del Espíritu absoluto: allí donde cada determinación, cada cuerpo finito recoge y asume dentro de sí su propia sombra y queda de este modo juzgado y sentenciado.

1) Difícilmente se hallará en filosofía algo comparable al párrafo inicial (*WdL* 12: 236) de este capítulo postrero: un texto tan majestuoso en su forma y andadura como enigmático en su contenido. En el interior del pensamiento (un pensar activo, y más: *autogenerativo*) se unifican los esfuerzos de la *vita activa* y de la *vita contemplativa* para sacar a la luz la Idea absoluta. En ella y para ella (¡y sólo para ella!) cesa esa búsqueda sin término de la Verdad, ese frustrante anhelo por realizar un Bien que, como el horizonte, se desplaza cada vez que uno intenta aproximarse a él. Ya no hay «más allá buscado» ni «meta inalcanzada». La Idea absoluta es el *límite* de todo saber y de todo obrar, un límite que recoge en la infinita referencia a sí su propia e infinita alteridad.[1771] Ella, la Idea, es el fundamento, la razón del movimiento del que procede. En cuanto tal resultado, se muestra *de inmediato* como un flujo de suprema in–diferencia (en el sentido fuerte de *Indifferenz*) en el que se diluye toda posición, toda resistencia. Pura corriente, la Idea es en este respecto «el retorno a la *Vida*». La Idea infunde retroactivamente vitalidad, flexibilidad y capacidad de movimiento y alteración a las determinaciones –de lo contrario, acartonadas– lógico–metafísicas.[1772] Pero por otro lado es la Idea condición de sí

[1771] Y como todo límite, la Idea pondrá igualmente un «fuera» (la Naturaleza), que no será ya saber ni obrar, sino el *campo* en el que se reconozca a sí misma la verdad al *destacarse* de él, y el material de elaboración del Bien, *consumido* por éste.

[1772] Una vitalidad –no lo olvidemos– que la Idea ha tomado a su vez (diríamos, «vampíricamente») de la fricción y la «sangría» interna de las distintas determinaciones, en su pugna por expresar el Absoluto (o sea, por

misma, implosión absorbente de todas sus posibles predicaciones: *próte ousía, individum ineffabile*. Por eso no es ella «solamente *Alma*» (como se entreveía –centro latente y operativo– en el Mecanismo y surgía en la Idea de Vida, enfrentándose a todo lo viviente y juzgándolo como *naturaleza interna*).[1773] Ella es el Concepto, pero en cuanto retornado a sí (y por ende, de nuevo y remozadamente *subjetivo*) al retener y asumir dentro de sí toda objetividad. Por eso es *libre* (no sólo, negativamente, por no depender de nada; sino, positivamente, porque todo depende de la Idea). Pero también y en el mismo respecto es la Idea Concepto práctico y, en cuanto tal, *objetivo* (puesto que asume y disuelve en sí toda subjetividad finita). Hegel denomina «persona» a esta perfecta fusión teórico–práctica.[1774] Nada hay más allá de ella. Pero eso no significa que toda alteridad haya

---

ser cada una de ellas sólo ella misma y relegar a las demás a subordinación inesencial). Los dioses de la Epopeya de Gilgamesh tuvieron que poner abrupto punto final al diluvio –y desechar definitivamente su decisión de acabar con los hombres– porque se morían de hambre al no poder aspirar el humo de los sacrificios hechos en su honor. La Idea es más astuta que esos dioses: míticamente hablando, alienta y hace proliferar los sacrificios por doquier para corroborarse a sí misma, sin que se le ocurra desde luego ninguna «solución final» para acabar de una vez con una pugna plural e innúmera de la cual ella, la Idea, vive y con la cual medra. No hay final, ni del movimiento lógico (siempre cambiando, recomponiéndose y descomponiéndose en el interior: el edificio lógico no tiene ventanas) ni del movimiento histórico, en y por el cual sigue pasando Dios sobre la tierra como un Angel Exterminador y a la vez como Espíritu que sopla –infunde vida– donde quiere.

[1773] La noción de «alma» tiene siempre un regusto griego en Hegel, y no cristiano. Alma es el principio interno del movimiento, la «naturaleza» de un ser al que mueve y domina desde dentro, pero sin salir todavía ella misma a la luz. Es pues la inversión exacta –y el correlato subjetivo– de la necesidad absoluta, a la que horroriza la luz. Por eso, el Alma constituirá el nivel más bajo del Espíritu, cuando éste se halla aún revestido de Naturaleza y el Alma (la *psique*, en el sentido del psicoanálisis) puede recaer una y otra vez dentro de esa tenebrosa Madre. Cf. la *Antropología* de la enciclopédica *Filosofía del Espíritu*, y espec. §§ 388–406.– Dicho sea de paso: por eso –y contra la interpretación habitual– no le hace Hegel un gran honor a Napoleón cuando lo llama *Weltseele* («Alma del mundo»; cf. Carta a Niethammer de 13 octubre 1806; *Br.* I, 120). El Alma no sabe nunca *a ciencia cierta* qué hace y por qué lo hace, sino que obra por *impulsos*.

[1774] Hegel reúne aquí el sentido metafísico de «persona» con el ético en Kant. Según la clásica definición de Boecio: «Persona est rationalis naturae individua substantia.» (*De duabus naturis*, C. 3; cf. Santo Tomás, *Summa theologia* 1 q. 29, a.1, ad 1m.), entendiendo «sustancia» como *suppositum* e *hypostasis* (o sea: como «sujeto»). En esta última «definición» del Absoluto, Hegel estaría muy de acuerdo con las sutiles matizaciones del Aquinate, que sitúa a la persona por encima de la *essentia* y aun como *subsistentia essentiae*. Así interpreta el Santo la definición de Boecio: «Deus potest dici *rationalis naturae*, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam (cf. la Idea de Verdad, F.D.). *Individuum* autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia: sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. *Substantia* vero convenit Deo, secundum quod signicat existere per se.» (1 q. 29, a. 3, ad 4m.). Por eso parece preferible la definición de Ricardo de San Víctor: *divinae naturae incommunicabilis existentia* (*De Trin*. l. 4, c. 22; cit. *ibid*.). La contradicción entre *natura* (o *essentia*: universalidad común) e *incommunicabilitas* (aludida en el texto hegeliano al tildar a la Idea de «subjetividad impenetrable, átoma») corresponde a la que encontramos entre la Doctrina de la Esencia y la Doctrina del Concepto: justamente, la transición entre la universalidad A y la singularidad E – Aparte de ello, es importante notar que Hegel llama «persona» a la Idea en cuanto concepto «práctico», lo cual remite directamente a Kant, cuyo «dualismo» es en esta ocasión brillantemente *interiorizado* por Hegel («persona» como cohesión íntima y control de aquello de lo que ella misma resulta y a lo que «niega determinadamente»). En *KpV*, Kant se pregunta un tanto enfáticamente por la raíz del deber, por aquello que hace de él algo noble y sagrado. Y encuentra esa raíz en la *personalidad*, definida como: «la libertad e independencia del mecanismo de la entera naturaleza, considerada esa libertad sin embargo al mismo tiempo como facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas que le son propias, o sea dadas por su propia razón; la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, está sometida a su propia personalidad en la medida en que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible.» (Ak. V, 87). Si cambiamos aquí «mundo de los sentidos» por «Objetividad» y «mundo inteligible» por «Subjetividad», y si entendemos la doble pertenencia como *coextensiva*, y la independencia de la «naturaleza» (e.d. de lo objetivo) como integración y posición de ésta como disponibilidad para la propia realización, cabe apreciar muy bien la raigambre kantiana de todo este pasaje.– Y sin embargo, en otras obras (espec. en *Pha*. y en *Rechtsphil*.) tiene el término «persona» un uso más bien peyorativo (*persona* es el sujeto abstracto, los «átomos» del Derecho, sin interior alguno, y por ende intercambiables). Hegel llega a decir al respecto (siguiendo un giro lingüístico alemán, hoy en desuso) que «tildar a un individuo de *persona* es expresión de desprecio»

desaparecido. Al contrario, la alteridad está resguardada, «puesta en su sitio» donde debe estar: en la mismidad de la Idea, que «en su otro tiene a *su propia* objetividad por objeto.» Todo lo otro es pues espejo de su gloria: pura *especulación*. Ahora bien, salvo la «devolución» de la imagen en que se mira la Idea (literalmente: la impresión que le causa su propio aspecto, como Divino Narciso), ¿qué puede ser de suyo eso que es distinto de la Idea? Al respecto, la sentencia de Hegel es implacable (una vuelta de tuerca de la condena del juicio apodíctico): «Todo el resto –dice– es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad.» ¡Pero aquí, «todo el resto» es exactamente todo... y nada, pues que nada hay fuera de la Idea. Pero, ¿cómo pueden devolver tan malos «espejos»: erróneos, turbios, y arbitrarios, la imagen del Absoluto? Sólo pueden hacerlo si ésta, a su vez, no es sino la omnímoda recomposición y trabazón negativas del error, la turbiedad, etc. Y no hay que salir de la *Lógica* para encontrar tan deformes entidades (la *Lógica* es autosuficiente y autorreferencial y no puede ser explicada por nada ajeno a ella; por eso es la única Ciencia de verdad). ¿Qué será «todo el resto», sino todo lo que *resta*, todas las determinaciones lógicas anteriores, en su presunción de valer por sí mismas, de ser y decir la verdad? No hace falta esperar a la salida de lo Lógico como Naturaleza. La *Ciencia de la Lógica* es ya el *desecho de sí misma* (como es natural: está «compuesta» de todos los temas fijados por el entendimiento, y en los que éste se afana). La *Lógica* es un perfecto reciclaje de residuos (o eso al menos cree Hegel, consumado «ecólogo»). Todas las determinaciones expuestas en esta obra, y *a fortori* toda posible palabra, pensamiento y actividad inteligente es el *resto* de lo Lógico, y sólo por él y en él alcanza verdad y sentido. *Extra logicam nulla salus*. Por eso: «sólo la Idea absoluta es *ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma,* y es *toda verdad*.» El final se enlaza así perfectamente con el inicio: la Idea es el Ser, pero el ser cumplido, absolutamente articulado y reflejado en sí, hasta el punto de que sólo se sabe a sí... y a lo distinto de sí como su propio resto; un montón de residuos presuntuosos del que sólo la Idea, que es toda la verdad y nada más que la verdad, sabe dar cuenta.[1775]

2) La Idea, dice Hegel: «es el único objeto y contenido de la filosofía.» (*WdL* 12: 236). Sólo que ésta –como el ser de Aristóteles– no sólo *se dice* de muchas maneras (la *Lógica* es la ordenación y valoración de todas esas «maneras») sino que se *configura* igualmente de muchas maneras[1776]. Éstas pueden resumirse en dos respectos, *coextensi-*

(*Pha*. 9: 262). La expresión es, así, antitética: todo depende de si, como lo ve el entendimiento, las relaciones que distinguen a un individuo han de ser puramente formales, externas (de modo que tan «persona» es Hegel como una sociedad anónima o RTVE), o al contrario, como es de *razón*: si la persona es la integración de relaciones interiorizadas, de modo que si ella es libre, impenetrable e incomunicable es porque todo está ya en su interior y a ello se atiene. De todas formas, no olvidemos que esta acepción de «persona» sigue teniendo un regusto formal y abstracto (hasta por su etimología: «máscara», «persona» remite siempre a «representación», a estar en lugar de otro: de Dios, de la Humanidad, de la Ley y el Derecho, etc.). También aquí ha de ser vista la introducción del término «persona» como una manifiestación inmediata de la Idea absoluta; en el curso del capítulo va a irse socavando de tal modo la significación habitual que, al final, la Idea absoluta será pura *communicatio* y entrega, en lugar de personalidad *átoma* (una íntima conversión que está en obvia concordancia con la profunda doctrina trinitaria de Hegel, apuntada ya aquí por la alusión al Verbo que se percibe a sí mismo).– Sobre este tema de la persona, en general, ver mi: *Al di la della persona. Il tempo della liberta nella comunità*. En: M. D'Abbiero / P. Vinci, *Individuo e modernità*. Guerini. Milán 1995, pp. 253–269).

Y aquí concuerda de nuevo Hegel con su admirado Spinoza: «Sane sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic *veritas norma sui, & falsi est.*» (*Ethica*. P. II. Pr. XLIII, Scholium).

[1776] De las cuales es la Idea «abstracción» solamente en el sentido de que ella es la complexión de sus negaciones, a las que literalmente *pre–cisa*, en cuanto que todo lo comunicable y generalizable resulta de una *distinción* que revierte sobre sus «sujetos», marcándolos como a una *res* –recuérdese la dialéctica del ser viviente y del género–. Pero ésa es una distinción que se pliega a la actividad humana y resulta de ella. Poca ternura para con las cosas mostraba Hegel cuando decía: «El esfuerzo de los hombres está dirigido a conocer el mundo, a apropiárse-

vos[1777] entre sí y con la Idea: la Naturaleza y el Espíritu, como «maneras diferentes de exponer su *estar–ahí*». Ahora bien, así como la Idea expresa la perfecta «inmiscusión» (aunque jerarquizada) de lo natural y lo espiritual, así también hay dos maneras de comprender la relación entre esos respectos, pero invirtiendo la jerarquía y sin emplear *explícitamente* lo Lógico (aunque opere, irremisiblemente, dentro de esos modos). Así, lo espiritual «materializado», sujeto a una forma en definitiva natural y como «recortado» por ella, no deja de tener (pues que «todo» es espiritual) un contenido *absoluto*; pero su forma es, según lo dicho, unilateral. Lo Absoluto queda por así decir preso de una intuición sensible. Ese primer modo es el Arte. Y por otro lado (más alto: no se olvide que, axiológicamente, el Espíritu es superior a la Naturaleza aunque «coincida» con ella), es posible representar lo natural como negado, traspasado y transfigurado por el Espíritu. Un modo de comprender que tiene igualmente un contenido *absoluto* (pues que «todo» es natural), pero cuya forma es igualmente unilateral y finita, porque lo espiritual es visto sólo como *negación de* lo natural y, por tanto, como algo a su vez natural, pero negado.[1778] Tal modo es la Religión.[1779] Arte y Religión son así los dos «rivales» de la Filosofía. Y ciertamente, ésta no podría existir sin ellos (que mostraron antes que ella a los hombres –y siguen haciéndolo– el contenido *absoluto* de verdad, pero bajo una forma inapropiada). Pero también se da la inversa: las formas artísticas y religiosas son finitas e inadecuadas a lo que quieren expresar. Sólo la filosofía concibe a la vez tanto esa inadecuación como lo que «de infinitud y santidad» se expone a duras penas en ellas. Y por tanto, recoge y asume dentro de sí la *verdad* de esa doble comprensión del Absoluto.

3) Tras la inicial «teoría de los residuos» y la todavía inadecuada comprensión de la relación entre lo infinito y lo finito que brilla en esas determinaciones en cuanto resto de la Idea, Hegel se vuelve ahora a la *autocomprensión* del camino recorrido, como si se tratase de una gigantesca expresión polifónica.[1780] Así: «la lógica no expone el automo-

lo y someterselo; y, al final, la realidad del mundo tiene que estar como si dijéramos exprimida (*zerquetscht*: como se exprime la pulpa de un limón, F.D.), e.d. tiene que llegar a estar idealizada.» (*Enz.* § 42, Z. 1; *W.* 8, 118). Aún no hemos llegado a ese estadio: pero la informatización de una «realidad» cada vez más prevista y prefigurada simulacralmente parece indicar que vamos en «buen» camino, mientras los residuos crecen vertiginosamente. La idealización hegeliana del mundo corre parejas con el desencajado *Angelus Novus* de Klee y Benjamin.

[1777] No se olvide nunca este punto, decisivo para entender a Hegel. El Espíritu no existe aparte de la Naturaleza. Es más, si tomamos la expresión en su sentido exacto, el Espíritu *existe en* y *como* Naturaleza (sea primera: la «naturaleza» física, o «segunda»: la eticidad). Y la Naturaleza no tiene sentido sin el Espíritu. O más exactamente: su único sentido (dirección, utilidad) es el espiritual (en el sentido lato: toda actividad inteligente, pensada, y tendente a su realización práctica).

[1778] La muerte del héroe o del Dios–Hombre, la destrucción –simbólica o real– de lo físico en el sacrificio, o la mortificación de los deseos naturales: todo ello es presentado como algo fáctico y como un suceso histórico, o sea como *representación* de algo que sólo la filosofía puede *concebir*, al decir de Hegel.

[1779] Desde luego, y en el nivel lógico (o sea: en el nivel *de verdad*), apenas si es comparable el Arte y la Religión. El primero no encuentra lugar en la lógica (como ya sabemos desde el Curso de 1805/06). El paso comentado aquí es el único en que aparece incluso el término «arte». En cambio, la Religión tiene: 1) el mismo propósito y objetivo (al menos, como medio para acceder a la Verdad) que la lógica, a saber: separar de lo sensible y hasta hacer que el hombre «muera» a lo sensible dentro del mundo sensible mismo; 2) la misma finalidad: la exposición de la Verdad como algo compartido y vivido, y no como mero objeto de contemplación teórica; y 3) el mismo contenido: el Absoluto. Cf. *WdL* 12: 21 – Sólo en el último punto coinciden Arte, Religión y Filosofía (*sensu lato*). Por lo que hace al punto 1, el arte se empeña en plasmar lo Absoluto en una cosa sensible, en lugar de elevar ésta (mediante su negación y hasta destrucción, claro está) a lo inteligible y espiritual; y con respecto al punto 2, el arte no logra jamás disipar la sensación de que se trata de una ficción, de una alegoría a lo sumo que puede ser contemplada e interpretada, pero difícilmente vivida (salvo que al espectador le ocurra como a Don Quijote con el Retablo de Maese Pedro). Es más: de creer a Brecht, el arte debiera potenciar esa sensación de distanciamiento, subrayar que la vida está en otra parte.

[1780] Ésta es la grandeza, y también la miseria –si queremos, humana y demasiado humana– de la *Lógica*. La Palabra de Dios, la Palabra *que es* Dios, resuena en todas las palabras; y, con mayor razón, en esos *epítomes* de

vimiento de la Idea absoluta sino como el *Verbo* (*Wort*) originario, una *externalización* (o manifestación: *Äusserung*, F.D.) que es empero de tal índole que, al ser externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser; la Idea es (existe, F.D.) solamente en esta autodeterminación de *percatarse de sí* (*sich zu vernehmen*).» (*WdL* 12: 237). Es evidente la utilización hegeliana *pro domo* de las especulaciones teológicas (que, a su vez, tanto debieron a los estoicos) del Evangelio de Juan (I, 1–3) sobre el *verbum interius*, ese «diálogo» silencioso de Dios (el Padre) consigo mismo (como Hijo).[1781] Con todo, la alusión a la *Äusserung* de la Idea como Palabra sitúa al texto en el nivel de la «reflexión externa» y de su correlato fenoménico: la relación esencial de la fuerza y su «externalización» (*Äusserung*; *WdL* 11: 359s.). De ahí el desequilibrio entre la Idea y la Palabra en que ella se expresa; de ahí la «desaparición» de las palabras, su «transparencia» abnegada, cuando dejan ver en su dialéctica el *flujo* de lo *Lógico*.[1782] Digamos: esa abnegación se hace «en favor» de lo mundano, de lo empírico;[1783] pero todavía no deja ser *efectivamente* a lo empírico, porque no es la Idea misma, sino sus «representantes» finitos, lo aquí entregado. Significativamente (y eso no puede ya extrañarnos, si hemos seguido los vericuetos del pensar hegeliano) hará falta un *vaciamiento* absoluto (como la *kénosis* johánica y paulina) de lo más alto: la Idea, para que lo más bajo (los entes mundanos, empíricos) pueda existir.

4) Un paso más hacia el interior[1784] es dado por Hegel en esa formidable recapitulación y condensación del *flujo* lógico y sus escansiones que es la exposición del *método*

---

las palabras que son las expresiones lógicas. Pero esa Palabra inmortal, imperecedera, aunque puede desde luego *decirse* (es la «Idea»), no puede comprenderse ni pensarse aparte del entero desarrollo lógico. Ella es la «quintaesencia», la «pulpa» de todas las palabras, al ser éstas «exprimidas», idealizadas. La Palabra no admite pues mayor precisión, aclaración ni determinación, pues ella ha surgido por in–diferenciación (*Indifferenz*) de todas las determinaciones (que al cabo se habían reducido a dos referencias, como sabemos: la Verdad, en cuanto asimilación del Mundo por el Yo; y el Bien, en cuanto vaciamiento del Yo en el Mundo).

[1781] Véanse los muy importantes opúsculos de Santo Tomás: *De natura verbi intellectus* y *De differentia verbi divini et humani* (*Op.* XXIII y XXIV de: *Opuscula philosophica et theologica* (M. de Maria, ed.). Roma 1913, pp. 492–498 y 499–501, respect.). Espec. en *Op.* XXIV, donde el Santo señala las dos características de toda palabra («quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu, et in intellectu existens: et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae»), se pone al respecto la objeción («Si autem aliud sit intellectus et intellectum; tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectae»; con lo que, en términos hegelianos, nos quedaríamos en el nivel de necesidad de la lógica de la esencia, F.D.), y la resuelve así: «*Sed quando intellectus intelligit se, tunc tale verbum est ratio et similitudo intellectus.*» (p. 500; subr. mío). Y después de esta sutil apropiación *pro domo* de la *νοησις νοησεος* aristotélica (a través del *De Trinitate* agustiniano), Santo Tomás puede concluir, triunfalmente: «hoc autem verbum, de quo Joannes loquitur, non est factum, sed omnia per ipsum facta sunt.» (*ibid.*). Además, la identificación de la Verdad y el Ser en y como la Idea está ya adelantada en Santo Tomás (aunque éste se refiera obviamente a Dios): «In Deo autem idem est intelligere et esse.» (p. 501). Véase también *S.T.* 1 q. 34, a. 1: «Utrum Verbum in divinis sit nomen personale».– En otro respecto, es interesante hacer notar que éste es el único pasaje en que Hegel, en concordancia con una idea herderiana de la que ya hablamos al exponer la *Metacrítica* de éste, atiende al sentido original de «razón» (*Vernunft*, de: *vernehmen*) como «percibir», «escuchar atentamente» (traducimos aquí literalmente el «sich vernehmen» del texto como «percatarse»).

[1782] Por eso, y del mismo modo que en *WL* la «relación esencial» no alcanza todavía el estadio de la «realidad efectiva», también aquí esa comparación es en definitiva fallida (corresponde a la diferencia –insuperable– entre la exposición material o *Vortrag* y la presentación de la Cosa misma o *Darstellung*; ya se aludió a este hiato al comentar el Prólogo a *SL*²).

[1783] Es la *Ausserung* de la Fuerza divina de la Idea, cuando llega hasta el Ser inicial y lo hace brillar, «esponjado» y articulado, desde dentro, lo que permite comprender ulteriormente lo empírico y atender a su relativa *transparencia* (desde luego, nunca tan pura como la conseguida mediante el lenguaje). Por eso, y aun aceptando la «impotencia» de lo natural, dice Hegel que: «lo empírico mismo, sin embargo, solo puede ser comprendido por medio de la Idea y partiendo de ella.» (*WdL* 12: 196).

[1784] Y por ende, hacia el exterior de sí: recuérdese que, en *WL*, tras la relación esencial «Fuerza /*Äusserung*» aparece la de «Interno / Externo»: el último paso antes de acceder a la *Realidad efectiva*. De este modo podemos

especulativo. Sin embargo, nosotros podemos caminar ahora con botas de siete leguas sobre ello porque ya atendimos a este problema casi al inicio de nuestro examen de la *Lógica* (ver *supra* VI.5.3.3.). El breve esquema siguiente recoge la versión de la *Enciclopedia*, mucho más escueta (cf. §§ 238–242).

a) El primer momento del método constituye naturalmente el *inicio*: pero un comienzo visto ahora a redropelo, desde el final y, por tanto, ya no considerado como lo inmediato o el ser sin más determinación, sino como *autodeterminación*, como negación de toda solidez y duración: el Concepto, pero solamente en sí, sin consideración de su ser–otro (en el cual y sólo en el cual podría ser idéntico a sí mismo). Sin más determinación que la inmediata negación de toda determinidad exterior, el *ser* del inicio es visto como lo *singular* (lo concreto, como basamento de todo análisis) y como lo *universal* (punto de partida del conocer sintético).

b) Si el ser era el Concepto de la Idea, pero ahora puesto, asentado, el *proceso* es el juicio de la Idea. Y su forma abstracta es distinta, según la manera en que en general «se diga» la Idea: en el ser, cada paso es un ser–otro respecto al precedente, y la forma es la *transición*; en la esencia, el *aparecer en lo contrapuesto*; y en el concepto, la diferencialidad del *singular* respecto de la *universalidad* (universalidad empero que, justamente por serlo, se da sólo en el singular, mientras que éste se desarrolla por intususcepción de particulares –diríamos, kantianamente– hasta su identidad con el universal, el cual, por tal identidad, es ahora el universal *concreto)*.

c) La inmediatez del ser, su manifestación en la esencia, y viceversa: la aparición del ser en la esencia y el desarrollo de ésta hasta *poner* por entero al ser, constituye un movimiento doble en el que cada esfera corrobora a la otra a la vez que la integra y asume dentro de sí, alzándose de este modo por ambos lados a la totalidad. La Idea ya es *en sí* (o para nosotros); pero todavía aparece de suyo unilateralmente: bien en la esencia retornada al ser (y por tanto como E), bien en el ser referido negativamente a sí como esencia (y por tanto como A).

d) La contradicción (E = A) se resuelve al mediatizarse el Concepto (en cuanto *en sí*) con su propia diferencia e integrarla dentro de sí, siendo de este modo *para sí* en esa su *distinción*. Es el Concepto *realizado*, libre en su otro que, ahora, está completamente puesto por el movimiento mismo del reconocimiento conceptual. La apariencia de inmediatez del ser (como si fuera algo que le viene de fuera a lo Lógico), por un lado, y la de la Idea como un resultado, un producto del proceso, por otro, quedan así eliminadas. Y lo Lógico se ha probado y corroborado a sí mismo en su *círculo*. Todo está consumado y no hay ya nada más que decir, porque la forma (el movimiento conceptual) y el contenido (todas las determinaciones metafísico–lógicas) están ya puestos como siendo una y la misma cosa.

5) La Idea es la verdad explícita, enteramente puesta, del Ser. Este es, pues, el presupuesto de la Idea (y en efecto, ha sido ahondando, «recordando» en el Ser mediante la reflexión de la Esencia como hemos accedido a la Idea). Pero como, a su vez, la Idea es en realidad de verdad, en y para sí, lo que el Ser era sólo virtualmente, entonces es éste el que presupone a la Idea. Éste es un círculo, ciertamente. Pero no da igual recorrerlo en un sentido o en otro. Reconocemos el primero (del Ser a la Idea): es la lectura lineal de la *Ciencia de la Lógica*. Pero el avance hacia la Idea (como ahora *sabemos* y antes barruntábamos) era un retorno al Ser, una diferenciación y articulación de las determi-

---

apreciar una vez más la compleja armazón (de ida y vuelta) de los distintos estratos de la Lógica, así como la preparación para el gran «salto» hacia la Naturaleza.

naciones implícitas en éste. ¿Acaso es el «Ser» al que ahora hemos llegado, ese «Ser» idéntico a la Idea, el mismo «Ser» que el del inicio? En sí, desde luego es lo mismo. Pero no para sí, ni para la Idea: su relación con ésta se ha invertido, porque ahora el Ser está enteramente *puesto* por la Idea como *autoposición* de ésta en su otro. Pero la *posición* íntegra (vale decir, metafísicamente hablando: la *omnimoda determinatio*) es ya la existencia. Ese Ser enteramente puesto como separado de la Idea (o al revés, la Idea como resto o desecho de sí misma) es la Naturaleza.

Al hablar de lo Lógico que se percata de sí mismo a través del Verbo originario, señalaba Hegel que esa «voz» se desvanece, nada más ser sentida. Y añade que ello se debe a que la Idea, aun sabiendo de lo otro de ella, sigue estando «en el *puro pensamiento*, en el que la diferencia no es aún ningún *ser otro*, sino que es y sigue siendo perfectamente transparente a sí.» (*WdL* 12: 237). La Palabra no ofrece resistencia a la Idea porque, en el interior de la *Lógica*, las determinaciones le son a la Idea *su* otro (todo el resto), no un *ser–otro*. Pero tienen que llegar a serlo (o hablando en puridad: han tenido que llegar a haberlo sido, ya de siempre), pues de lo contrario el error, la turbiedad, la caducidad, toda la sinrazón intralógica lo sería solamente en apariencia, como un juego banal de la Idea consigo misma. La resistencia que ella –y nosotros con ella– ha encontrado para su depuración como Idea y para su absoluto retorno al y como Ser cumplido se daba ciertamente *dentro* de la *Lógica*, pero no se deducía *de* lo Lógico. Las expresiones en que se va configurando la exposición de lo Lógico no sólo varían de significado según el contexto, según reciban en sí la anticipación de un desarrollo o proyecten fuera de sí la obstinación de una marca, sino que *no pueden ser exclusivamente lógicas*, es decir: resolubles *sin resto* en la estructura conceptual. Si lo fueran, obviamente la Idea no encontraría cabe sí ningún resto, ni estas determinaciones podrían ser juzgadas y sentenciadas y al fin desechada su presunta consistencia. Y por eso no se limitan a diferir unas de otras, sino que difieren *de sí mismas*.[1785] Pero si esto es así, entonces la mismísima Idea absoluta (fuera de la cual, recuérdese, no hay nada ni nada es pensable ni decible), que se hace cargo de todos esos desechos, se «juzga y condena» apodícticamente a sí misma a ser su propio resto (un «resto» tan íntegro como ella: la Naturaleza es también todo, aunque sólo valorada desde la Idea pueda ser vista como *el* Todo).

Al final de la *Lógica*, Hegel dice al respecto algo *prima facie* tan extraño como coherente con toda su concepción. La cumplimentación sistemática de la Idea es la comprensión (o mejor: el saber de sí) del Concepto, realizado en su Objeto y morando en él. En cuanto tal, esa cumplimentación es Ciencia (y más: *la* única Ciencia); pero «sólo del *concepto* divino» (12: 253; entiéndase aquí *Begriff* como «sólo concepto» o «noción»). Al cabo, como bien sabemos, la Idea está absolutamente puesta (y puesta en y de por sí) como *unidad* del Concepto y de la realidad de éste. En cuanto tal unidad colmada, es absolutamente inmediata, única e indeterminada (por negación determinada de todas las determinaciones de las que resultó). Ahora bien, esas características sólo cuadran a algo de lo que al principio tuvimos noticia, aunque no *conocimos de verdad*. Cuadran en efecto a la *intuición del ser*, o al *ser como intuición*. Esta inmediatez absolutamente puesta es la Naturaleza. ¿Acaso la Idea ha pasado aquí a hacerse Naturaleza? El propio Hegel

---

Recuérdese que cada esfera lógica se continúa y prolonga en las demás, aunque su forma quede subordinada a la forma procesual de la esfera en la que se encuentra. Esto es por demás banal: si no hubiera «transición» también en *BL* no sería posible pasar del Sujeto al Objeto, y de éste a la Idea. En el respecto que aquí interesa, ello quiere decir que la *diferencialidad intrínseca*, el di–ferir cada noción de sí misma (y no sólo de la contrapuesta a ella), es una *Grundoperation* que atraviesa toda la *WdL*, hasta hacer que se abra infinitamente la Idea, di–firiendo de sí misma como Naturaleza.

parece luchar con el lenguaje, ya que se apresta a «hacer aún una alusión a esta *transición.*» (*ibid* ; subr. mío). Pero se corrige al punto: la Totalidad en la forma del estar–fuera–de–sí de la Idea no es, dice: «ni un *ser–devenido* ni una *transición*». Y no puede serlo, porque la Idea no tiene ya a dónde ir (al contrario, ha retornado –enriqueciéndolo y esponjándolo interiormente– al punto de partida: al Ser). No hay paso de la Idea a la Naturaleza (como si se tratara de dos regiones, que a su vez debieran descansar en un género común), sino que: «la Idea se *expide libremente* (*sich frey entlasst*)[1786] a sí misma, absolutamente segura de sí y reposando en sí.» Y poco después (siempre en 12: 253) dice que se trata de una «resolución» (*Entschluss*), de una salida de la clausura o de su propio silogismo. La Idea, que era en y de por sí persona impenetrable e indivisible, se libera a sí misma como lo absolutamente penetrable y divisible. Este purísimo ser–para–sí recogido, interiorizado y «recordado», se olvida de sí y se hace exterior, no sólo a la Idea, sino exterior a sí mismo. Su determinación es la de la locura: el estar fuera de sí (*Aussersichseyn*): no algo que estuviera separado del pensar, sino lo refractario al pensar, lo impotente frente a él.

Sin embargo, las palabras finales de la *Lógica* anuncian el futuro perfecto –en verdad, ya ha pasado y está pasando actualmente– de la «redención» (sería inútil negar el sabor cristiano de estos pasajes; tan inútil como querer reducirlo a una glosa secularizada de verdades cristianas). Avisa Hegel de que el Concepto, desde la exterioridad en que libremente ha «caído», vuelve «en sí» y: «lleva a cabo por sí mismo su liberación en la *ciencia del espíritu.*» ¿Qué pensar de esta promesa de reconciliación? ¿Se trata de un mero consuelo, de un ardid estratégico? Probemos, con todo, a ser fieles a Hegel, y pensemos más bien de forma lógica. En primer lugar, la *errancia* de la Naturaleza no le es algo propio: se da *en* la Naturaleza, pero es *de* la Idea (genitivo subjetivo, únicamente). Y del mismo modo que las determinaciones lógicas experimentaban a su pesar la necesidad de estructurarse en la trama de la negación infinita, perdiendo su presunta significatividad de suyo, así también los entes naturales han de interiorizar su propio origen (¡la Naturaleza «nace» de la Idea!), de manera que la fuerza lógica de la negación es *su* propia negación: la configuración de un Mundo racional tiene como componentes seres que son efectivamente turbiedad, arbitrio y caducidad. La racionalidad del Mundo está hecha de la autonegación de esos «materiales», así como la Idea surgía de la autonegación de las determinaciones lógicas finitas (una redundancia: toda determinación es finita, pues que determina a algo distinto de ella y en el que tiene su verdad). Pero el reconocimiento en el Mundo y en la Historia de la libertad *en* la necesidad, de la verdad *en* el error, de lo imperecedero *en* la caducidad: la constatación de que se trata de una y la misma *estructura* constituye el retorno del Espíritu a la Idea, vista ahora como *su* propio «ser». Eso es lo que dicen justamente las palabras finales de la *Ciencia de la Lógica*: que el Espíritu al fin «encuentra el Concepto supremo de sí mismo en la Ciencia lógica, en cuanto Concepto puro que se concibe a sí.»

Afrontemos por último la *vexata quaestio* que más de un lector, impaciente, se estará planteando: ¿cabe colegir o no de todo esto que lo Lógico *crea* la Naturaleza como el

---

[1786] *Entlassen* significa efectivamente «expedir» (como una carta echada al Correo; claro que, en este caso, el remitente y el destinatario sería el mismo: el Espíritu; la escritura sería la Lógica; pero sólo se entendería perfectamente –y tendría que llegar a ser leída y entendida por cualquiera– si pasara por todos los lugares y todos los tiempos del mundo; mientras esto no suceda –que no sucederá– tendremos que conformarnos con ir interpretando esa escritura, en la medida de nuestras fuerzas y en la situación en que nos hallemos). *Entlassen* significa también «despedir» a alguien del trabajo, echarlo fuera: a la calle. Y literalmente, *sich entlassen* sería algo así como «dejarse ir de sí mismo», *entregarse* a su propio ser–otro.

buen Dios creó el Mundo? ¿Se trata en suma de una abstrusa transcripción en términos aparentemente «científicos» de la vieja creencia cristiana? No es fácil dar una respuesta definitiva a esta pregunta. Pero sí cabe interpretar el sentido de las crípticas y concisas expresiones hegelianas de un modo mucho menos «místico». Lo Lógico no *crea* nada, porque no tiene nada que ver con la fuerza o con la existencia efectiva. Como se ha señalado tantas veces, la determinación «fuerza» no es fuerte, la de «existencia» no existe, etc. ¿Qué significa entonces esta *expedición* en y como Naturaleza? Significa –el propio Hegel ha insistido en ello– un *retorno*. Pero un retorno no solamente al puro ser, sin más (el «ser» del lado de acá de la *Lógica*). Todo comienzo se da en un límite: propone algo aún no existente y se desprende de aquello de lo que toma inicio. El ser puro se desprende de todo eso que nosotros llamamos *empiria*, pero también *ciencias*; y además vida tecnológica, actividad sociopolítica, cultural, etc.: todo eso a lo que llama Hegel *eticidad*. El ser es la *abstracción* de todo ese magma, que es el barro, a veces sucio y aun ensangrentado, pero siempre fecundo, de donde surge la filosofía, y de donde ésta sigue nutriéndose y medrando, revolviéndose desagradecida contra ese claustro materno. Ahora, al cabo del circular *Corso* lógico, con la reposición por parte de la Idea del Ser, queda puesto *eo ipso* todo el abigarrado campo del que el ser es epítome generalísimo y denominador común. La Idea no crea, sino que restablece el mundo: este mundo nuestro, cotidiano y tenido a primera vista por sensible. Pero lo «pone» ¡como su propio *presupuesto*! Es decir, como el ser–otro (o literalmente: como lo otro del ser... intralógico) de ella misma, de la Idea. No hay aquí pues *creación*, sino un perfecto *bucle de retroalimentación*: lo que ahora es llamado «Naturaleza» no es sino la multiplicidad extralógica del ser: el borde «exterior» del inicio de la *Lógica*, cuando igualmente una «resolución», un *Entschluss* subjetivo nos incitaba a salir de nuestras casillas y a pensar libremente. Ahora *volvemos a casa* (volvemos a donde siempre estamos cuando no filosofamos). Pero sabemos ya que los cimientos de esa «casa» que es el mundo son *lógicos*; sabemos que tras la dispersión de lo natural alienta una disposición lógica que nosotros, los hombres, vamos trabajosamente *elaborando* (y no meramente descubriendo, como si no hubiera otra cosa que hacer sino «desenterrar» verdades que nos esperan, intactas, bajo el polvo de la «falsía» cotidiana; nada más lejos de Hegel que tan altiva fatuidad).

Y es que si la Lógica dice algo (y dice mucho, ciertamente) del mundo es porque procede de ese mismo mundo que ahora está dispuesta a esclarecer. Su *libre expedición* era una vuelta, ciertamente. Pero las vueltas de Hegel no son nunca estériles, sino que transforman, nos transforman y se transforman en cada giro, en cada flexión. Ahora estamos aparentemente «ahí fuera», donde estábamos antes de filosofar: arrojados a la Naturaleza. Pero eso es solamente una apariencia. Las determinaciones lógicas están impregnando y sosteniendo esa vasta superficie natural. Y nosotros, por haber leído (con ardua fatiga, ciertamente) la *Ciencia de la Lógica*, sacamos a la luz esas huellas, *sine ira et studio*. Ahora bien, por esta nuestra acción, tales huellas –sin dejar de ser las de la *Lógica*– son también la impronta de nuestra propia Historia; o mejor pensado, aunque peor dicho: de la Historia de «Nosotros». Las huellas del Espíritu en el Mundo.

VI.6 – EL MUNDO EN UN COMPENDIO: *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS* (HEIDELBERG, 1817).

Mientras que la Idea lógica cumplía la estupenda hazaña de negarse a sí misma y de entregarse, alienada, a lo otro de sí para fecundarlo y ordenarlo por de dentro, aquél que en el mundo histórico fuera saludado por Hegel como Alma del Mundo se negaba también a sí mismo, víctima de su ambición, y sucumbía ante su propio destino. Pero en



Ciudad y Castillo de Heidelberg, en 1784.

esta ocasión –y mal que le pesara a Hegel– tan formidable caída no parecía promover en absoluto el curso de lo Lógico y su exaltación de la libertad, sino que acababa más bien con los sueños de progreso, justicia y renovación social abrigados por tantos intelectuales. Y de paso, frustraba para siempre el anhelo de Hegel de contemplar una nación reunificada bajo la protección francesa y con la ayuda de las consignas liberales que movían a las bayonetas del Imperio.[1787] Con la estrella de Napoleón se vinieron también abajo muchas ilusiones: «Es un prodigioso espectáculo –escribe a Niethammer el 29 de abril de 1814– el contemplar cómo se destruye a sí mismo un enorme genio.– Eso es lo *tragikotaton* [lo más trágico] que existe. La entera masa de lo mediocre sigue presionando sin descanso ni tregua con su absoluta gravedad plomiza hasta derribar lo más alto y ponerlo a su nivel o por debajo de ella.» (*Briefe*; 2, 28). Esa masa mediocre era la Santa Alianza, constituida oficialmente en septiembre de 1815.

Por otro lado, ya desde octubre de 1814 tenemos noticias de que Hegel (a la sazón, no sólo Rector y Profesor del Instituto de San Gil, sino Consejero Municipal de Educación) no se encontraba a gusto en Nuremberg y ansiaba volver a enseñar en una Universidad. Y el cambio de clima político e intelectual en Baviera (con un Niethammer

[1787] De todas formas, Hegel siempre tuvo suerte, con respecto tanto a situaciones políticas de gran calado como a las de su entorno personal. Mientras que la caída de Napoleón conllevaba un fulminante deterioro de las libertades políticas (¡y especialmente en el campo de la instrucción y la religión!) en Baviera (que había sido hasta entonces un Estado «satélite» del francés; basta leer la base del obelisco de la Carolinenplatz de Munich para darse cuenta de ello), en cambio en Prusia (que de 1802 a 1813 había sido objeto de desconfianza y aun de desprecio por parte de Hegel), y como consecuencia de unas guerras de «liberación» que el filósofo –para su coleto, claro– seguramente no aprobaba, se fueron estableciendo una serie de reformas –ya aludiremos a ellas– que hicieron cambiar radicalmente la opinión de Hegel sobre Prusia y acrecentaron su deseo de servir a tan flamante monarquía liberal.– Por lo demás, Hegel no tenía buena impresión de los «teutómanos» (y con razón, a la vista de la lluvia de sangre que vendría mucho después) y se burlaba de esos hipernacionalistas de la *Deutschtums* («Alemanidad»), predicadores de «la tierra prometida *des Deutschdumms*.» (Carta a Paulus de 9 de octubre de 1814; Br. 2, 43). El cambio de letra (inapreciable fonéticamente) convierte a la consigna patriótica en algo así como «imbécil teutón».

cada vez menos influyente),[1788] junto con sus deseos de «liberación de las miserias de la escuela, de los estudios y de su organización»,[1789] le hicieron poner los ojos en tierras protestantes. De hecho, Heidelberg, Berlín y Erlangen (que, sin embargo, no dejaba de pertenecer a Baviera, como Nuremberg, aunque fuera un irreductible bastión hugonote) establecieron contactos con nuestro siempre descontento Profesor (de Enseñanza Media).

Sin embargo, para acceder al ansiado puesto de Catedrático de Universidad tuvo que luchar Hegel con un poderoso enemigo interno: la mala fama que había dejado en Jena como docente. El mismo lo reconoce, cuando, acariciando la idea de volver a la *Celeberrima Salana*, escribe a Frommann el 14 de abril de 1816: «Mi primera experiencia de enseñanza en Jena ha dejado allí algunos prejuicios en mi contra. Me consta, porque yo mismo lo he oído decir. Es cierto que yo era por entonces un principiante, que aún no tenía las ideas bien claras (¡¡, F.D.) y que en la exposición oral me pegaba a la letra de mis apuntes.» (*Br.* 2, 73). Preciso es en cambio añadir al punto que, afortunadamente, los ocho años de clase en el *Gymnasium* habían sido decisivos para la corrección de esos típicos defectos de principiante. El tremendo esfuerzo de acomodar abstrusas doctrinas a jóvenes alumnos de bachillerato dio sus frutos, tanto en la claridad de exposición escrita[1790] como en la facilidad para la expresión oral.[1791] De acuerdo con el «autobombo» preceptivo en esos casos, el filósofo comunica en efecto a su amigo Paulus, con vistas a un posible nombramiento en Heidelberg[1792]: «ocho años de ejercicio en la enseñanza secundaria me han procurado al menos una mayor facilidad de exposición, que en ningún otro sitio podría haber adquirido mejor, y me han conferido además un aceptable grado de claridad, de modo que también en este punto creo poder estar seguro de mí mismo.» (*Br.* 2, 75). Esta seguridad, y la mediación amistosa de Paulus y de Daub, condujeron las negociaciones a buen puerto.[1793] Hegel pudo volver al fin a la uni-

---

[1788] Uno de los puntos capitales de la llamada Reforma–Niethammer había sido la introducción de cursos de matemáticas y de filosofía en el Bachillerato. Ello levantó –tras la caída del *Empereur*, claro– la ira y el vocerío de los teólogos católicos, hasta el punto de que el Rey suprimió por decreto la doble enseñanza en junio de 1816 (justo a tiempo para que Hegel –que siempre se salvaba por los pelos– pudiera dejar con todo honor Nuremberg y volver a la Universidad, esta vez de Catedrático).

[1789] Carta a Niethammer, de 11 de agosto de 1816 (Br. 2, 111). Esta vez no es una petición de socorro (de todas formas, el pobre Niethammer no habría estado ya en ningún caso en situación de ayudar a Hegel), sino un suspiro de alivio, porque para esa fecha ya estaba decidida la marcha a Heidelberg.– Hay que reconocer que Hegel (hasta su nombramiento como *Herr Professor* en Berlín) es uno de los filósofos que más se han lamentado de su suerte y más ayuda han pedido. En eso no era nada estoico.

[1790] Como podemos comprobar hoy, tanto a la vista de las lecciones agrupadas como *Propedéutica filosófica* como leyendo incluso *WdL* (mucho más accesible, a pesar de todo, que los Cursos jenenses).

[1791] De creer en sus propias manifestaciones, pero también según se aprecia por el creciente número de alumnos que se matricularon desde entonces en sus clases y también, en último pero no ínfimo lugar, por los apuntes de lecciones que se han conservado, y que ahora comienzan a ser publicados

[1792] H.E.G. Paulus (1761–1851) es una figura menor, pero que en algunas ocasiones influyó decisivamente (para bien y para mal) en las vidas de Hegel y de Schelling. Fue *Stiftler* de Tubinga, como éstos, y *Repetent* del Convictorio, como luego lo sería Schelling. También lo encontramos en Jena, todavía amigo de nuestros todavía amigos (Hegel colaboró en la edición de las obras completas de Spinoza, dirigida por Paulus). Se enemistó luego con Schelling (Paulus era demasiado sobrio y racionalista como para aguantar las veleidades «místico–religiosas» de aquél) y fue antecesor de Hegel en el *Gymnasium* de Nuremberg. Profesor desde 1810 en Heidelberg, influyó poderosamente –junto con el *Prorektor*, Carl Daub, amigo a su vez de Creuzer– para traer a Hegel a su Universidad. Pero Paulus tuvo además la rara «virtud» de enemistarse con todos. Con Creuzer, porque Paulus se pasó, con Voss, al bando de los filólogos rancios y ortodoxos. Con Hegel, a propósito de la Constitución del Württemberg. Y con Schelling, primero en Würzburg y luego, muchos años después, en Berlín, cuando amargó para siempre la existencia del viejo Schelling al publicar clandestinamente y con comentarios sarcásticos el Curso berlinés de Schelling de 1841/42, como ya sabemos (véase la nota 491).

[1793] No así en Berlín, donde el Ministro von Schuckmann seguía mostrando reticencias respecto a la calidad docente de Hegel, dudando de si: «Vd. será capaz de enseñar su disciplina de un modo vivo y penetrante...

versidad[1794], dejando a sus espaldas dos libros sin parangón posible (ni aun para el propio Hegel que, cargado de clases y deberes académicos[1795], no volvería a escribir nunca más un libro, en el sentido estricto del término).[1796]

---

y de estimular y guiar el espíritu de los jóvenes, especialmente a través de una enseñanza actual y viva.» (Carta de 15 de agosto de 1816; *Br.* 2, 112). Y aunque Hegel aseguró –en términos parecidos a los de la carta a Paulus– que esos años de Nuremberg «han sido para mí más útiles seguramente que incluso una cátedra universitaria» (a von Schukmann, 28 de agosto; *Br.* 2, 123), la ansiada cátedra que Fichte había dejado vacante siguió sin ser cubierta (posiblemente por motivos ideológicos, y no sólo de calidad docente). Pero el reaccionario ministro no sospechaba por entonces que le quedaba menos de un año en el cargo, y que en 1818 Hegel iba entrar en Berlín con todos los honores.

1794 Los términos en que se expresó Carl Daub para animar a Hegel no pueden ser más halagadores: «Si Vd. –le escribe– aceptase nuestra llamada, Heidelberg tendría por vez primera desde la fundación de su Universidad (¡hacía 430 años!, F.D.) un filósofo (como Vd. seguramente sabrá, Spinoza fue invitado a enseñar aquí, pero en vano).» (Carta de 30 de julio de 1816; *Br.* 2, 95). La ciudad del Neckar no se podrá quejar después de sus filósofos: Karl Jaspers y Hans–Georg Gadamer, entre otros.

1795 En Heidelberg, durante el SS 1817 y el WS 1817/18 dictó Hegel 16 horas semanales de clase. Tenía además que redactar lecciones para disciplinas nuevas, que apenas habían encontrado unas líneas en *Enz.*, como la «Historia de la Filosofía» o la «Estética».

1796 Aparte de los «manuales» que serán objeto de nuestro examen (la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*), sí que redactaría Hegel extensos artículos de revista. En este breve período heidelbergienese escribiría dos verdaderos ensayos, ambos publicados en los HEIDELBERGISCHE JAHRBÜCHER DER LITERATUR. El primero enjuiciaba las *Verhandlungen in der Versammlung der Landstande des Konigsreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816* (ahora en *W.* 4, 462–597). Curiosamente, fue el único de sus escritos estrictamente políticos que tuvo inmediato influjo público (aunque quizá suscitara la sospecha de apoyo ideológico al poder): el gobierno de Württemberg mandó difundir separatas (a un precio muy módico) del artículo, que, como señalara agudamente Niethammer, servía a una mala causa con argumentos buenos. En efecto, Hegel subraya el carácter progresista del derecho abstracto burgués, frente a los privilegios tradicionales de la Dieta, levantada contra el monarca. Pero éste se había aliado con entusiasmo a la restauración del viejo régimen, y ese punto no lo tocaba Hegel. Sin embargo, y más allá de la ocasión (y el posible «acomodo»), el escrito sigue teniendo valor. De él se recuerdan, claro está, las invectivas contra los parlamentarios que querían volver al *gutes altes Recht* (el «buen derecho de antes»), y la comparación de los miembros de los *Landstande* con los emigrantes que volvieron, triunfales, a Francia (los llamados: *Remigranten*), y que: «No han olvidado nada ni aprendido nada.» (*W.* 4, 507). El segundo trabajo fue una extensa recensión del vol. 3 de las *Werke letzter Hand* de Jacobi (*W.* 4, 429–461), que marcó la reconciliación con el por entonces muy poderoso Jacobi (era Presidente de la Academia de Ciencias de Baviera), como cuadra a un Catedrático, lejos ya de los fogosos días de la *Privatdozentur*. Puestos a ser maliciosos, tampoco cabe desechar la hipótesis de que este «hacer las paces» supusiera un solapado apoyo a quien había atacado pocos años atrás al ahora enemigo, Schelling, el cual lo había vapuleado a su vez con su *Denkmal* (ver *infra*, nota 2104). Una vez expresadas todas estas cautelas (o maledicencias), hay que reconocer que la recensión sigue siendo muy importante para entender las complejas relaciones entre el idealismo hegeliano y la *Glaubensphilosophie*, en un momento en que la influencia de Baader (y a su través, de Böhme) se hacía sentir fuertemente no sólo sobre Schelling –bien predispuesto por demás a ella– sino también sobre Hegel, que encontraba así igualmente un medio de renovar sus queridos estudios de juventud sobre la religión, pero ahora de un modo mucho más simpatético para con la teología más o menos establecida. La cosa irá a más (influida también por el ambiente político; como diría el sereno de *La verbena de la Paloma*: «¡Son cosas de estos tiempos!»). Ello se aprecia muy bien en los Prólogos a las distintas ediciones de *Enz.* Mientras que Prólogo e Introducción de la de Heidelberg (1817; la denominaremos: A) están dedicados a las relaciones de la filosofía con las ciencias particulares (previniendo además contra los «aventureros» del pensamiento: seguramente los *Naturphilosophen* schellingianos o, por seguir con la *malignita*, contra Jacob Fries, el archienemigo que enseñaba también en Heidelberg), tanto el extenso Prólogo de la 2ª ed. (ya escrita en Berlín, pero publicada en Heidelberg, 1827; cit.: B), como el más breve de la 3ª (1830; como las anteriores, publicada en Heidelberg; cit.: C) se centran casi obsesivamente en las muy conflictivas relaciones (de rivalidad, y a veces de apoyo mutuo) entre la filosofía y la religión.– Y a propósito de la *Enciclopedia*: acaba de aparecer una excelente edición española de C a cargo de Ramón Valls Plana (Alianza. Madrid 1997). Aunque ha llegado a mis manos demasiado tarde para aprender de las numerosas notas y para utilizar esta versión en las citas (la primera que –¡a 147 años de distancia!– merece este nombre; la antigua de Porrúa, México, era casi ilegible), hay que dejar constancia aquí de este importante hito. Solamente cabe lamentar que no se hayan incluido las adiciones (*Zusatze*), aunque la omisión se deba a buenas razones: las unas, con seguridad filológicas (no se trata de las *ipsa verba* de Hegel, sino de compilaciones de dudoso rigor, según ya hemos advertido en este tratado; y además están empezando a aparecer lentamente ediciones de apuntes de lecciones de Hegel, mucho más fia-

Encyclopädie
der
philosophischen
Wissenschaften
im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen
von
Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'schen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas (3.ª ed., 1830).

Como es sabido, la enseñanza universitaria alemana (y en Baviera, en particular, desde 1808) prescribía la utilización de un manual como base o *Unterlage* de las lecciones. Y lo que Hegel no pudo lograr durante los largos años de Jena (ya conocemos lo que le pasó con la «Introducción a la Lógica», transmutada en la *Fenomenología*), esto es, tener un manual propio, pudo ahora ofrecerlo en Heidelberg al poco de llegar[1797]: era la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus lecciones.*[1798] Las intenciones que animaban a Hegel quedan claras en el escrito que dirigió a von Raumer (Consejero del gobierno prusiano, con el que todavía coqueteaba, a punto de partir para Heidelberg). La filosofía, le dice: «será tanto más susceptible de ser enseñada, en razón de su precisión, cuanto más resulte *evidente, comunicable y capaz* de convertirse en *patrimonio común*..» (Br. 2, 100). Ahora bien, la actividad docente, *ad extra*, será fructífera si el manual que le sirve de base expone la filosofía como un Todo sistemático y se conectan las distintas ciencias particulares con la nueva filosofía, que ha sustituido al viejo y periclitado concepto de la antigua especialmente en un punto (como vimos por demás en el inicio del estudio de la Idea absoluta): la estrechísima conexión entre contemplación y actividad práctica, éticopolítica. Hegel

bles que los *Zusatze*); las otras, posiblemente editoriales (una edición «completa», como la de W., habría precisado tres gruesos volúmenes).

1797 La publicación de la *Propedéutica* por Rosenkranz pudo ayudar a la comprensión de este fenómeno. Parecía humanamente imposible que con un año de diferencia salieran a la luz la lógica subjetiva de *WdL* y *Enz.-A*. Ya conocemos sin embargo los distintos apuntes de *Enciclopedia filosófica* impartidos en Nuremberg, y que con segridad sirvieron de célula germinal para la elaboración del Compendio. Recuérdese igualmente que hay en Hegel un «silencio» de tres años (1813–1816), entre *WL* y *BL*. No es descartable que durante ese tiempo (ya hemos indicado que a partir de octubre de 1814 empezó a moverse decididamente para escapar del nuevo «agujero») fuera redactando, no sólo la última parte de *WdL*, sino el Compendio para la Universidad – De todas formas, tal rapidez debió dejar pasmados a colegas y autoridades. Cuando Daub le pregunta cuándo piensa incorporarse a Heidelberg y qué disciplinas piensa impartir, le contesta (el 20 de agosto de 1816) que quiere empezar en el semestre próximo (¡en dos meses!) e impartir lecciones enciclopédicas (sobre todo de *Naturphilosophie*) y de «Historia de la Filosofía». Su intención –dice– es: «ofrecer de tal modo un panorama general de la filosofía y algunas indicaciones sobre las ciencias particulares, a las que pienso dedicar cursos específicos.» (Br. 2, 114).

1798 El término «Enciclopedia» remite al griego *εγκυκλιος παιδεια*, donde «*εγκυκλιος*» (lit.: «circular») es tomado en un sentido metafórico como «habitual, acostumbrado» (al igual que hoy hablamos de las ideas «en circulación»). De modo que significaba algo así como «educación general básica» (¡sería cosa de poner a un alumno actual de EGB ante la *Enciclopedia* hegeliana!). Ejemplos famosos son el *Dictionnaire historique et critique* (1695/97) y la gigantesca *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, editada por D'Alembert y Diderot (1751–1780). Sin embargo, la confusión entre «Enciclopedia» y «Diccionario» echa a perder en estos casos la definición estricta de lo primero, según aparece ya en el *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694): «Enchainement de toutes les sciences» (1, 367; cit. en U. Dierse, *Enzyklopadie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Beriffs*. Bouvier. Bonn 1977, 2; se trata de una fuente imprescindible de consulta, pero lamentablemente sin apenas valor especulativo). De todas formas, las «Enciclopedias» crecían como setas en la enseñanza universitaria del momento. El propio Kant dictó lecciones sobre *Enzyklopadie* (cf. G. Lehmann, *Einleitung und Erörterung zu:* I. Kant, *Vrlesungen über Enzyklopädie und Logik*. Vol. I: *Vorlesungen*

ingresa en la Universidad animado de un cierto impulso de regeneración de una época escindida, en la que –como le dice a von Raumer–: «vemos de un lado *cientificidad* y ciencias *sin interés* y del otro *intereses sin cientificidad.*» (Br. 2, 97).

De todas formas, basta echar una rápida ojeada a la *Enciclopedia*[1799] para relativizar la «evidencia», «comunicabilidad» y «claridad» cantadas por Hegel. Está dividida, según la costumbre, en breves parágrafos (cuyo *corpus*, efectivamente, corresponde a un párrafo) seguidos en muchas ocasiones de una Nota u Observación, normalmente más extensa que el *corpus*. Y precisamente esa extrema concisión, lo enrevesado de la terminología y lo insólito de las conexiones debieron constituir una dificultad casi insalvable para sus lectores, por fieles discípulos que fueran de Hegel.[1800] De todas formas, Hegel abre el Prólogo de la obra advirtiendo expresamente que lo en ella contenido es un mero «hilo conductor para mis lecciones filosóficas»[1801], a la vez que pide disculpas por haber sacado a la luz «esta visión de conjunto de todo el ámbito de la filosofía... antes de lo que yo había pensado.» (*Enz.*–A; *Jubiläumsausgabe* VI, 3). Se trata pues de una obra defectuosa en un doble sentido: a) porque es sólo una suerte de *aide–mémoire* (hoy diríamos: un *abstract*) para los estudiantes, que debe ser necesariamente completado con la exposición oral; b) porque ha tenido que ser concluido a toda prisa para poder servir de manual.

Y sin embargo, diga lo que diga Hegel, esta primera edición de la *Enciclopedia* es un modelo de claridad, de precisión y de ordenación arquitectónica. Como ilustración de esto, y aunque ofrezca tan sólo una panorámica general de índole más bien cuantitativa, puede ser interesante reseñar aquí su articulación, con los parágrafos correspondientes a

---

über philosophische Enzyklopadie. de Gruyter. Berlín 1961, utilizando como *Unterlage* J.G.H. Feder, *Grundriss der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhorer*. Coburg 1767). La definición que ofrece Kant en sus *Vorlesungen* puede servir para ilustrar también perfectamente las intenciones de Hegel: «La Enciclopedia es un breve compendio de la ciencia en su totalidad. Se requiere pues que resulte de ella el concepto del Todo... Dos aspectos le competen especialmente: a) tiene que ser posible una visión de conjunto del entero sistema; b) ha de de tener un desarrollo suficiente.» (*Vorl*. 1, 32).– Dejando esto aparte, ciertamente podemos «sacarle punta» al título de Hegel (y con razón: es interesante p.e. la diferencia interna de sus «ciencias filosóficas»: una es Ciencia, pero se nutre de la Filosofía «real» –¡lo cual no significa que dependa de ella!–, y las otras son *solamente* Filosofía, anhelo de saber). Pero lo cierto es que el título no es en absoluto original (aunque lo fuese su contenido). Sin ir más lejos, el despreciado G.E. Schulze (nuestro antiguo conocido «Enesidemo») publicó en Gotinga, 1814 (sólo tres años antes de A, pues) una obra de título casi exactamente igual al de Hegel: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*.

[1799] A no ha sido reeditada, salvo por lo que hace a la reproducción de las *Samtliche Werke* (*Vereinsausgab*) por parte de Hermann Glockner (en la llamada *Jubiläumsausgabe*, vol. VI; Stuttgart 1956). Es curioso que en cambio se hayan editado ya en G.W. B y C (vols. 19 y 20, respect.) –quizá por la ley del mínimo esfuerzo–, cuando B y C presentan pocas variantes (están separadas por sólo 3 años) y además ya había una edición cuidada en la *Philosophische Bibliothek* de Meiner (Hamburgo), a cargo de Fr. Nicolin y O. Pöggeler. En español está en preparación una ed. de A, a cargo de A. del Río, en este sello editorial.

[1800] Uno de ellos, N. von Thaden, con su flamante ejemplar de A en la mano, se «lamenta íntimamente de que la segunda y tercera parte de la Filos. del Espíritu esté tan comprimida, y de que no siempre sea suficientemente comprensible para el profano (y eso lo somos todos aquí, me parece, en general y por menudo) justamente a causa de esa concisión. (Aquí haría falta sobre todo, como Vd. sabe, un librito de apoyo que nos sacara de apuros). Nos vendría bien poder disponer de un comentario sobre las dos secciones de la Naturaleza y del Espíritu que nos las hiciera inteligibles, como se hizo en la Lógica.» (Carta de 26 de abril de 1818; *Br*. 2, 185). La petición del paréntesis sería efectivamente cumplida, al menos por lo que toca a la segunda parte de la Filosofía del Espíritu (cit. *PhG*), a saber: la *Filosofía del Derecho*, aparecida en 1820 pero publicada con fecha de 1821 (cit.: *Rechtsphil.*). Aun cuando la segunda propuesta, más ambiciosa, no se cumpliera nunca, al lector actual le asombra que *WdL* pudiera haber sido alguna vez entendida como un «comentario» de la *Lógica* de Enz.

[1801] Parece que dictaba primero el párrafo, y luego dejaba que sus pensamientos en voz alta sirvieran de variaciones sobre el tema, acompañando plabras y gestos con toses, carraspeos, silencios, enérgicas chupadas a las dos pipas siempre cargadas que tenía a cada lado de la cátedra (*Stehpult*), para prorrumpir súbitamente a hablar fluidamente, casi como inspirado... Debió de ser todo un espectáculo asistir a esa especie de *jam–session*.

cada división.[1802] Su extensión es relativamente accesible.[1803] Consta de un breve Prólogo y de 477 parágrafos, distribuidos así (se citan sólo las secciones):

Introducción (§§ 1–11)

La Ciencia de la Lógica (§§ 12–191)
Concepto previo (§§ 12–37)
Primera Parte. La Doctrina del *Ser*
A. Cualidad (§§ 39–51)[1804]
B. Cantidad (§§ 52–59)
C. Medida (§§ 60–63)
Segunda Parte. La Doctrina de la *Esencia* (§§ 64–65)
A. Las determinaciones de reflexión puras (§§ 66–74)
B. La aparición (§§ 75–90)
C. La realidad efectiva (§§ 91–108)
Tercera Parte. La Doctrina del *Concepto*
A. El Concepto subjetivo (§§ 109–139)
B. El Objeto (§§ 140–160)
C. La Idea (§§ 161–191)

La Filosofía de la Naturaleza (§§ 192–298)
Concepto previo (§§ 192–196)
Primera Parte. La *Matemática* (§§ 197–203)
Segunda Parte. La *Física* de lo inorgánico (§§ 204–205)
A. La Mecánica (§§ 206–217)
B. La Física elemental (§§ 218–233)
C. La Física individual (§§ 234–259)
Tercera Parte. La *Física* de lo orgánico (§ 260)
A. La Naturaleza geológica (§ 261–265)
B. La Naturaleza vegetal (§§ 266–272)
C. El Organismo animal (§§ 273–298)

La Filosofía del Espíritu (§§ 299–477)
Concepto previo (§§ 299–306)
Primera Parte. El espíritu *subjetivo* (§ 307)
A. El alma (§§ 308–328)
B. La conciencia (§§ 329–362)
C. El espíritu: a. Teórico. b. Práctico (§§ 363–399)

[1802] No será preciso hacer algo semejante con B y C (que por lo demás, salvo indicación en contrario, serán tomadas como una sola obra, como ya hemos venido haciendo cuando, en el estudio de *WdL*, citábamos C simplemente como *Enz.*). Según ya se ha indicado, existe una reciente versión española de C (en cambio, A sólo puede hallarse en la *Jubilaumsausgabe* y, recientemente, en ed. italiana: Verifiche. Trento 1987). Allí puede el lector consultar el índice en general y establecer interesantes parangones (aunque sean al pronto solamente externos) entre A y (B)–C, en cuanto a parágrafos, extensión de cada parte y sección, distribución de bloques, etc.

[1803] En la *Jubilaumsausgabe*, 310 páginas. La mitad de extensión, si se compara con la vers. española de C (605 páginas); una nadería, si se compara con los tres vols. de la *Vereinsausgabe* (en la ed. de W., más de 1.300 páginas; por otra parte, la versión nuremburguesa de *WdL* tiene unas 700 páginas, según la ed. acad.: G.W. 11 y 12).

[1804] Por error, no existe el § 38 en *Enz* –A. Así que en realidad debieran contarse 476 parágrafos.

Segunda Parte. El espíritu *objetivo* (§§ 400–401)
A. El Derecho (§§ 402–415)
B. La Moralidad (§§ 416–429)
C. La Eticidad (§§ 430–452)
Tercera Parte. El Espíritu *absoluto* (§§ 453–455)
A. La Religión del Arte (§§ 456–464)
B. La Religión revelada (§§ 465–471)
C. La Filosofía (§§ 472–477).[1805]

Realizaremos un breve comentario de la *Enciclopedia* en el siguiente apartado, que cubre el período berlinés. Con todo, es interesante señalar aquí algunas características notables de esta primera edición, advirtiendo además de que, al haber sido redactada la obra poco después (y en algunas partes, seguramente a la vez) que la Gran Lógica, incita a realizar una lectura de «vaivén» de las dos obras realmente fructífera e iluminadora, ya que la llamada «filosofía real» es la presentación *in concreto* de las determinaciones de la Lógica, revestidas de las representaciones procedentes de las ciencias del entendimiento, así como la demostración de la operatividad del método, latente en el curso, ordenación y argumentación de esas representaciones.[1806] Y a la inversa, muchas de las partes de la Lógica resultan más comprensibles a la luz del examen del proceso natural y del desarrollo del Espíritu.[1807] En la obra, y en sus referencias «externas», existe por lo demás una cierta jerarquía analógica: la única *Ciencia* de la Lógica ordena, clasifica y dialectiza nociones y argumentación de la doble *Filosofía* «real», así como ésta, por su lado, saca a la luz los conceptos básicos de las ciencias particulares, los ordena metódicamente y les presta coherencia y rigor. Y al contrario: es convicción de Hegel que esa Filosofía[1808] resulta tanto más convincente y estimula tanto más el quehacer cien-

[1805] Adviértase en general que, en A, *WdL* y *PhG* tienen aproximadamente el mismo número de §§ (unos ciento ochenta), mientras que *PhN* tiene casi la mitad (ciento siete). A pesar de que, como señalaremos en el próximo y último apartado, Hegel tenía grandes conocimientos de matemáticas y de ciencias naturales, es claro que nunca estuvo tan interesado en ellas como, p.e., Schelling. La razón profunda debe verse en la aversión que sentía Hegel por lo «natural» (en el plano lógico, sinónimo de lo «inmediato»: eso que parece imponerse de suyo y coartar así la libertad). Y ello ya se ve en el *Diario de un viaje por los Alpes berneses*. Volviendo a A: la parte mejor desarrollada –no solamente en extensión; también por la claridad de la argumentación– es paradójicamente la única (junto con *PhN*) para la que no hay en la *Vereinsausgabe* un Curso específico: la «Filosofía del espíritu subjetivo» (más de noventa §§, frente a los cincuenta de la parte dedicada al espíritu objetivo). Hay indicios de que Hegel tenía la intención de convertir esa parte en libro autónomo, cosa que parece no hizo, en vista de los manuscritos conocidos y publicados actualmente. Y en cambio sí hizo caso a la sugerencia de von Thaden y amplió considerablemente la parte del espíritu objetivo: es la *Rechtsphil.*

[1806] En efecto, lo que separa a *Enz.* de todas las Enciclopedias habidas (y quizá por haber) es que en ella el «encadenamiento» de las ciencias que pedía ya el *Dictionnaire* de la Academia Francesa en 1694 no es el resultado de una aplicación externa, sino que surge interna, dialécticamente. Bajo esta rigurosa concepción, sería inviable toda Enciclopedia de las ciencias, que es en cambio como entendemos hoy el término; sólo puede haber una, y además solamente una, «Enciclopedia» de la Filosofía. O al menos, ésa fue la intención de Hegel: «La Filosofía –dice– es Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en la medida en que viene expuesto en ella el entero ámbito de éstas junto con la indicación precisa de las partes; y es Enciclopedia filosófica, en la medida en que la separación y conexión de sus partes viene expuesta según la necesidad del concepto.» (*Enz.*–A; *Jubil.* VI, 24. El término «expuesto/a» vierte *dargestellt*. Recuérdese que *Darstellung* no es en el idealismo una mera exposición, sino la *construcción* de lo mediato en lo inmediato, de lo universal en lo singular; de lo infinito en lo finito, en suma.

[1807] Función análoga cumplían, recuérdese, las Notas de *WdL*, que iban siendo menos frecuentes y menores en extensión según la filosofía, luego de haber reflexionado sobre las ciencias, se ocupaba por así decir de sí misma, en *BL*.

[1808] No sólo el idioma se resiste a escribir en este caso: «Filosofías», en plural: es la Cosa misma la que se rebela. La Naturaleza (o mejor: la Idea de la Naturaleza, la «alienación» de la Idea lógica) es el basamento *móvil* y variable de *PhG*, se continúa en ésta y va ascendiendo en complejidad –y resistencia contra el Espíritu– para-

tífico y la actividad política, cultural o religiosa cuanto mayor es su compenetración, su «verificación externa», por así decir, con el estado de las ciencias y de la historia. Hegel estaba altamente interesado en hacer ver esta estrecha relación, casi de cooperación mutua entre la filosofía y las ciencias.[1809] Y de ahí surge la primera característica interesante de la *Enciclopedia* de Heidelberg, a saber: la atención prestada en el Prólogo a esa relación, como si Hegel abrigara todavía la ilusión de poder «enderezar» el rumbo de las ciencias (y su interés para el individuo y el Estado), cohesionando a éstas interiormente y conectando a todas ellas en una sola red de significatividad, dirigida y controlada por el Filósofo.

La segunda característica se infiere –casi diríamos, *viâ eminentiae*– de la primera: las ciencias necesitan de materiales empíricos –más o menos elaborados– para extraer de ellos leyes generales y necesarias, tomando como doble criterio para esa generalización y formalización los principios de identidad y de razón suficiente. De modo que son doblemente dependientes, por arriba y por abajo. Su saber es «*saber de lo finito*, o *saber finito*» (*Enz* –A. § 5, A.; *Jubil.* VI, 23). La Filosofía, en cambio,[1810] es absolutamente independiente, pues, como Verdad, su contenido y su forma son idénticos. Por eso, dice Hegel: «La Filosofía puede ser considerada también como la Ciencia de la *libertad.*» (*ibid.*). Esa definición es perfectamente coherente con el *télos* que animaba el entero desarrollo de la *Ciencia de la Lógica*. Y es por ende bien significativo que esa bella definición de la Filosofía aparezca solamente en esta edición de la *Enciclopedia*. También la explicación aducida recuerda fuertemente la complementariedad de la Verdad y del Bien (o hablando más «personalmente»: el sentido de la Filosofía para la propia vida, en estrecha pro-

---

lelamente al desarrollo espiritual. Por poner un ejemplo, dramático, relativo al «Espíritu objetivo» de *PhG*; *PhN* concluye con la muerte del individuo animal; pero la muerte va creciendo en intensidad como una mancha según crecen el conocimiento objetivo de las instituciones éticas y la actividad social. Así, tenemos el «crimen», al final del Derecho Abstracto; la muerte de los «padres», en la «Familia» de la Eticidad; la lucha de «todos contra todos», propia de las relaciones sociales; la violencia de los Grandes Hombres, en la fundación del Estado; la revolución o la guerra civil, en la descomposición de éste; y por fin la guerra internacional, como paso del Estado a la Historia Univesal. Y a la inversa: es fácil mostrar (como ya hizo Schelling en el *System* de 1800) que el proceso de complejificación de los niveles corresponde al paulatino reconocimiento del ser consciente y racional en su «medio ambiente» natural, desde lo más abstracto y general (la vacua intuición del espacio y el tiempo, donde el espíritu está tan «desparramado» como aquello que contempla) hasta la intensa concentración del «Yo individuo» en su propio cuerpo.

[1809] Aunque la relación no es horizontal: las ciencias están subordinadas a la filosofía –son justamente «ciencias» gracias a esa su subordinación–; pero la filosofía no existiría sin el rico material que las ciencias le ofrecen para «digerir» y pensar. Lo mismo ocurre con la relación entre la *Ciencia* de la Lógica y la doble *Filosofía* (siendo muy importante mantener esa distinción: *PhN* y *PhG* no son disciplinas autorreferenciales, sino una suerte de «intermediarios» o *go between* entre la Ciencia y las ciencias que, idealmente, *ad intra*, han de «esponjarse», articularse y ordenarse cada vez con mayor organicidad a la Lógica, y *ad extra* fomentar el progreso científico y el establecimiento universal –y en cada individuo– de la libertad en los niveles superiores del Espíritu; la Filosofía «real» obraría así como si constara de unos muy desarrollados y complejos «principios regulativos» kantianos).– A veces, como dicen que dijera el buen Homero, parece incluso que Hegel creyera en la necesidad de revoluciones tanto en las ciencias como en la historia, *con el fin* de poder enriquecer este «metarrelato» enciclopédico en el que el Espíritu lee sus «gestas» y las reconoce como propias: «Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la historia universal, suceden sólo como consecuencia de que el Espíritu, en ese momento, ha cambiado sus categorías para entenderse y percatarse de sí, para tomar posesión de sí mismo, comprendiéndose más de veras, más hondamente, más hacia dentro y más en concordancia consigo.» (*Enz* –C. § 246, Z.; *W.* 9, 20s). Y como se sobreentiende que ese «percatarse de sí mismo» (que es el programa en el tiempo del «darse a sí mismo» la razón por parte del «Verbo originario», como vimos en el nivel excelso de la Idea) ha de venir necesariamente expuesto y escrito por el *filósofo* «intermediario», aquí podría aplicársele quizá a Hegel aquello de Atahualpa Yupanqui: «Lindo el haberlo vivido, para poderlo contar».

[1810] En sentido estricto, la Lógica; de hecho, Hegel define a la Filosofía en el *corpus* del parágrafo como: «Ciencia de la razón».

ximidad con la *beatitudo* spinozista y con el ideal del sabio, estoico y aristotélico). Adviértase la «ascensión» del razonamiento hacia el interés personal. Es la Ciencia de la libertad, dice: «porque en ella se desvanece la extrañeza[1811] de los objetos y, con ella, la finitud de la conciencia; de manera que únicamente en la Filosofía quedan suprimidas contingencia, necesidad natural y relación a una exterioridad en general, y por ende *dependencia, ansia* y *miedo*; sólo en la Filosofía está la razón absolutamente *cabe sí misma.*» (*ibid.*; primer subr. mío).

El tercer punto que merece ser destacado es el de la «reabsorción», por así decir, de la única ciencia que, en tiempos de Hegel, se presentaba como *rival* de la Filosofía, e incluso disputaba su hegemonía. Se trata obviamente de las *matemáticas*. Hegel procede, por una parte, a ubicar el sentido y función de las matemáticas dentro de la Lógica, como ya sabemos;[1812] y por otra parte abre la Filosofía de la Naturaleza con una exposición titulada: «La *Matemática*», que es en realidad una suerte de *foronomía*, como una introducción general (dedicada al espacio, al tiempo y a la materia) a la *Física*. Curiosamente (y con cierta ingenuidad, hay que confesar), Hegel pretende diluir la unidad y especificidad de la matemática justamente al nombrarla (el título no aparecerá ya en las siguientes ediciones).

Como cuarto punto hay que señalar la estrecha conexión entre la «Mecánica» de la presente «Filosofía de la Naturaleza» y el «Mecanismo» de la Lógica. Hegel pasa además en esta exposición de la filosofía natural (y solamente en esta edición) de lo universal a lo individual, mediante un silogismo A–B–E reiterado en cada nivel, pero de forma siempre más concreta (p.e., en Mecánica se pasa del movimiento planetario, con respecto al cual demuestra Hegel su aprecio por el concepto newtoniano de la gravitación universal, a la caída galileana de los graves, al principio de inercia y al de conservación de la cantidad de movimiento). También en la Física Orgánica se pasa del Individuo–Universal Tierra, a través de la particularidad vegetal, al animal singular.[1813]

Agruparemos como quinto y último punto algunas notables diferencias entre esta «Filosofía del Espíritu» y las ulteriores. Para empezar, la ordenación general de la primera parte está hecha en función de las determinaciones subjetivas concretas del Espíritu (o «facultades», aunque Hegel abomina de esa noción), es decir: Alma, Conciencia y Espíritu (propiamente dicho: «Inteligencia», en las demás ediciones). Ulteriormente, la división se hará por disciplinas: Antropología, Fenomenología y Psicología. Por lo demás, la influencia del pensamiento antiguo (y especialmente de Aristóteles: *Parva naturalia* para el «Alma» y el *De anima* para el «Espíritu») es mucho más fuerte en Heidelberg de lo que será después. El *noûs* es aquí asimilado sólo al primer momento del alma (como «alma natural abstracta»), mientras que en Berlín valdrá para toda manifestación del alma en el respecto pasivo (como *noûs pathetikós*, el cual, justamente por su pasividad, es de algún modo todas las cosas). Otro punto importante: en Heidelberg no hay mención al «espíritu libre», sino que de la doble consideración del «Yo» como teórico y práctico (en clara consonancia con la Idea del Conocer) se pasa directamente al «espíritu objetivo» (el cual tiene por primer e inme-

---

[1811] Orig.: *Fremdartigkeit.* O sea: la índole en virtud de la cual nos resultan extraños y ajenos los objetos con respecto a nuestra conciencia y a nuestra voluntad.

En A, cf. las Notas a «Cantidad», espec. a los §§ 52, 53, 56, 57; también en las «Determinaciones de reflexión»: § 70, § 71, A.; en la «Relación esencial»: § 85, A.; y por último en el «Silogismo matemático»: § 135.

[1813] También es oportuno señalar el cambio de posición (y por ende, de sentido y función) que sufrirá la *relación sexual* en las eds. posteriores. En A precede a los demás momentos del «Proceso del género» (recuérdese la Idea de la Vida, de *WdL*), e incluso al proceso entero. En B y C constituye en cambio esta *Begattung* el segundo momento del *Gattunsprozess.*

diato «protagonista», y ello no es casual, a la *persona* del Derecho, al igual que también la Idea aparecía al pronto como «persona»). Pero quizá el punto más interesante sea la *inversión* del orden que la «Eticidad» experimentará en Berlín. Aquí, en cambio, y en concordancia con la *Lógica*[1814] y con la *Filosofía de la Naturaleza*, se procede de lo universal a lo singular. Primero se expone la sustancia ética, como obra universal, determinada en un Estado (A), en el cual la eticidad se pone a sí misma en actividad. En segundo lugar aparece el obrar mancomunado para satisfacer las necesidades individuales: es el momento (B) de la «sociedad civil» (aunque aquí no aparece el término, y además se privilegian los momentos positivos, al contrario de la fuerte carga negativa y aun de denuncia contra la «lucha de todos contra todos», propia de la sociedad capitalista y maquinista). Y por último se llega al individuo total natural, pero «asumido» y como transfigurado por la eticidad: la familia (E). Cf. § 433. De este modo puede pasar el individuo –como miembro de la familia– al cumplimiento de sus deberes éticos. En Berlín, al contrario, se asciende del momento más inmediato y natural (la familia es el momento «animal» de la Eticidad) a través del conflicto social entre átomos egoístas que deben reconocer su pertenencia a estamentos (o sea; su enlace con lo natural, directamente trabajado o mediante máquinas) para llegar al fin a la racionalidad del Estado. Por lo demás, todos estos pasajes utilizan una terminología característica del período jenense, que desaparecerá en las versiones berlinesas. Por último, el título de la primera sección de la «Filosofía del Espíritu absoluto», a saber: «La religión del arte», tiene todavía todo el sabor de la *Fenomenología*, y responde a la dificultad que tenía Hegel –como hemos visto en la *Lógica*– para ubicar y dar algún sentido al arte. Estos escuetos pasajes no hacen desde luego presagiar el espléndido desarrollo que conocerá la Estética en manos de Hegel (justamente por estas fechas comienza a impartir lecciones sobre esa disciplina; no en vano está en compañía de Creuzer y de la *Hochromantik*, que se está asentando justamente en Heidelberg).

Estos son los puntos más sobresalientes (siempre en comparación, claro está, con la mucho más conocida *Enciclopedia* berlinesa) del prodigioso manual de nuestro flamante Catedrático. Sin embargo, los comienzos fueron duros. En uno de los cursos del primer semestre (1816/1817) se matricularon con Hegel cuatro estudiantes. Era natural: estaba impartiendo materias difíciles y le precedía la mala fama de Jena. Pero ya en el semestre de verano de 1817 tendría 70 alumnos en el Curso de Lógica. Y de los cuatro semestres impartidos en Heidelberg[1815] la media osciló, en general, entre 30 y 50 alumnos. Comenzaba la fama del Señor Profesor Hegel. Y él, que había pensado permanecer en el Württemberg (al fin, era su patria), pronto se vio llamado a más altas empresas. Ya en diciembre de 1817 recibía la invitación oficial para ser nombrado Catedrático de la Universidad de Berlín.[1816] Hegel, sucesor de Fichte. No estaba nada mal para quien, diez años antes, remaba en las galeras de la Gaceta de Bamberg.

[1814] En la cual, recuérdese, al hablar del Mecanismo se aducían como ejemplos paralelos el Sistema Solar y el Estado.

[1815] De 1816/17 a 1817/18. Las asignaturas impartidas fueron Filosofía de la Naturaleza, Historia de la Filosofía, Lógica y Metafísica, y Estética. Sólo la primera y la tercera están desarrolladas con pormenor en A. De modo que Hegel tuvo que redactar a toda prisa los *Kollegien* correspondientes (p.e., el Discurso Inaugural de su entrada en Heidelberg figura ahora como Introducción a las *Lecciones de Historia de la Filosofía*).

[1816] De todas formas, la familia Hegel no llegó a Berlín hasta el 29 de septiembre de 1818, justo a tiempo para empezar el nuevo Curso.

VI.7. LA EXPANSIÓN DEL SISTEMA (BERLÍN, 1818/1831).

La buena estrella de Hegel hizo que, según comenzaba a palidecer la de Niethammer en el firmamento político de Baviera, ascendiera por el cielo del Norte un astro de mayor magnitud y duración: el Barón de Altenstein.[1817] Él protegería y alentaría la carrera de Hegel en la cátedra de Berlín. Prusia se encontraba en una situación de pujanza liberal, no sin profundas tensiones internas (las consecuencias de las Guerras de Liberación oscilaban entre la «inoculación» en dosis moderadas de las consignas revolucionarias francesas y la restauración –en el fondo, imposible– de las formas periclitadas del *Ancien Régime*). Hegel pudo pensar, por un momento, que el benigno «contagio» de lo francés había prevalecido al fin sobre una restauración que solamente habría sido superficial, poco más que un barniz sobre la incipiente veta burguesa. De ahí las inflamadas palabras de su Discurso de ingreso en la Universidad (22 de octubre de 1818). Hegel hace alusión a las guerras contra Napoleón y a la necesidad de que en su favor se movilizara la entera capacidad del espíritu, las fuerzas de los distintos estamentos y en fin todos los medios exteriores disponibles, de modo que en ese período no podía encontrar calma «la *vida interna del espíritu*; el *Espíritu del mundo*, harto ocupado como estaba en la realidad efectiva, *arrastrado hacia afuera*, se veía impedido de tornarse *hacia dentro* y de volver en sí mismo, para habérselas consigo y disfrutar de sí en la patria que le es propia.» Pero ahora ya hay paz. Así pues, según dice Hegel un tanto enfáticamente,[1818] una vez que: «la *Nación alemana* en general ha salvado su *nacionalidad*, que es *el fundamento de toda vida viviente*, ha llegado la hora de que florezca en *el Estado*, *junto con* el gobierno del *mundo efectivo*, también el *reino libre del pensamiento*.» (*Konzept der Rede*...; *W*. 10, 399s). Eso es lo que pide, en definitiva, Hegel (o más bien: lo que él cree que su tiempo exige): una compenetración y reconciliación plenas entre el poder político y el intelectual.

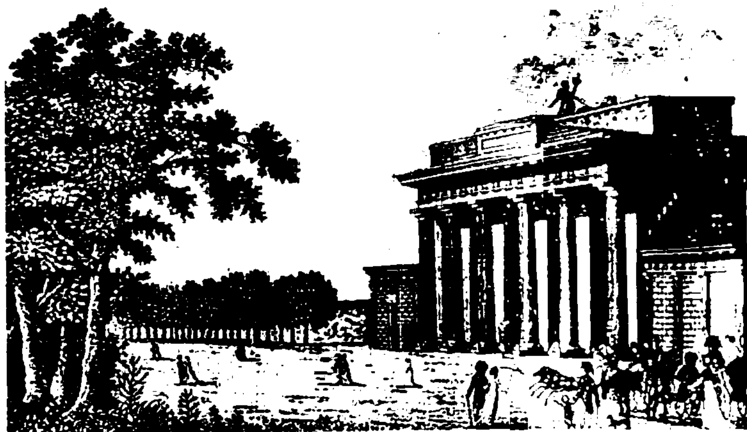
Sería sin embargo una ilusión creer que Hegel irrumpió en Berlín como Napoleón en Jena. Al contrario, en medio de las luchas ideológicas (o simplemente personales) de la Universidad, los comienzos de su actividad pasaron desapercibidos, o mejor: se hizo lo posible para que así fuera.[1819] Pero, como pasó también en Heidelberg, aunque

---

[1817] Su nombre completo apoya la idea de que la aristocracia (y más, la prusiana) constituía una casta aparte. Nadie se atrevería a llamarse hoy así: Karl Sigmund Franz, Freiherr vom Stein zum Altenstein (1770/1840). Nombrado por Hardenber, *Staatskanzler* de Prusia, Ministro de Culto, Educación y Sanidad, Altenstein llevó a cabo una serie de profundas reformas de la enseñanza, entre las cuales brillaba –muy de acuerdo al sentir de Hegel– la transformación «secularizada» de aquélla para la formación integral del futuro ciudadano. No estaba por demás solo en las reformas. Estas afectaron también a la autonomía de la administración municipal y sobre todo a la supresión de la servidumbre hereditaria del campesinado (por obra de Stein y Hardenberg), así como a la remodelación del ejército y de la defensa (Scharnhorst, Gneisenau). Así que Berlín ofrecía a Hegel una imagen de liberalismo progresista que, por desgracia, duraría bien poco (aunque Hegel siempre tuvo a su favor la sombra protectora de Altenstein y contó con la admiración y el respeto del *Kronprinz*).

[1818] Y hasta un tanto patrioteramente, qué le vamos a hacer. Quizá no tenía más remedio que pronunciar esas palabras (un Catedrático de entonces, y en Berlín, significaba de verdad un cargo público, o sea: un ponerse rendidamente al servicio del Gobierno de turno) En todo caso, suenan huecas (no solamente si las trasladamos a la situación actual, sino en relación con las concepciones políticas y filosóficas de Hegel, que ya conocemos).

[1819] Nos ha dejado un precioso testimonio del clima ideológico berlinés –en relación con la entrada de Hegel en la Universidad– K.W.F. Solger, profesor allí de Estética, aunque sin demasiada fortuna (murió sólo un año después, en 1819; por lo demás, es un pensador que merecería hoy una mayor atención, y que ya fue reconocido por el propio Hegel, el cual recensionó sus escritos postumos). «Tenía ganas de saber –escribe– la impresión que causaría aquí el buen Hegel. Nadie habla de él, porque es taciturno y diligente. Si hubiera venido aunque fuera el más estúpido loro de repetición (*Nachbeter*), de ésos que tanto les gusta a ellos (a los partidarios de la Restauración, F.D.), entonces sí que se habría armado gran alboroto y se habría enviado a sus lecciones a los estudiantes, para la cura y salvación de sus almas.» (Fr. Nicolin, ed., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Berlín 1971, p. 189).



Puerta de Bradenburgo. Grabado de Ch. P. J. Maas, hacia 1800.

ahora con mucho mayor éxito, difusión y duración, Hegel va aumentando progresivamente su fama, según sus lecciones van abarcando todas las áreas del saber (especialmente por lo que podríamos llamar con un anacronismo «ciencias del espíritu»). Ya en 1821, con un nuevo y flamante manual sobre «Filosofía del Derecho» (su examen nos ocupará en el punto siguiente), se ve obligado a anunciar «Repeticiones» de sus cursos sobre esa disciplina y sobre «Filosofía de la Naturaleza», a cargo de *Repetenten*.[1820] La

[1820] Análogos a los ayudantes y asistentes actuales. Así se fue formando la escuela hegeliana: Leopold von Henning (editor en la *Vereinsausgabe* de la *Lógica*) «repetiría» lecciones de Lógica y Metafísica, así como de Filosofía del Derecho, de 1823 a 1827; Henning fue nombrado en 1827 Secretario de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, el órgano de difusión del hegelianismo y gran aglutinante de la futura «Escuela». (En estos *Anales para la Crítica científica* escribió el propio Hegel importantes recensiones –sobre la edición de Humboldt del *Bhagavad–Gita*, sobre los escritos postumos de Solger, los escritos de Hamann, un trabajo de Gorres sobre la Historia Universal, etc.; todos ellos están recogidos en *W*. 11).– Menos influyente y poderoso que Henning, pero más dotado y más querido por Hegel fue el jurista Eduard Gans (editor de la «Filosofía del Derecho»), que se haría casi tan famoso como su maestro con sus lecciones sobre tan controvertida materia, desde 1825 (se cuenta que en uno de sus cursos, justamente cuando estaba hablando de la Administración del Estado irrumpió la policía en el aula y puso un violento final a las clases); desdichadamente, murió muy joven, no sin haber dejado profunda huella en el estudiante Karl Marx, que siguió sus lecciones de Derecho Romano y de Filosofía. Por su parte, Carl Ludwig Michelet (editor de la «Filosofía de la Naturaleza») contribuyó decisivamente a la difusión del hegelianismo –también en Francia– como profesor de Historia de la Filosofía (vid. su muy influyente *Geschichte der letzten System der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, en dos vols.; hay reprod. en Olms. Hildesheim 1967); la longevidad de Michelet permitió mantener viva (aunque muy debilitada) la llama del hegelianismo en Alemania casi sin solución de continuidad (hasta que la recogieron y transformaron Dilthey, Nohl y Lasson): todavía en 1888 publica Michelet en Leipzig (con G.H. Haring) una sólida *Historisch–Kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels*. Más alabado y criticado (y además, por la misma razón, cosa bien dialéctica) es Gustav H. Hotho, editor de las lecciones de Estética y tan «dotado» para ello que –según es fama– «montó» sus propios apuntes y los de otros de manera que la edición de las *Lecciones* saliera «impecable» –es sin duda la obra más bella, clara y mejor ordenada de todas las recopiladas a partir de apuntes por la *Verein*–, pero de paso modificando también sutilmente, ay, el contenido (además, es bien sabido que un cambio de forma implica un cambio en el sentido y en el contenido), de modo que algunos exagerados hablan incluso de las *Lecciones de Estética* de Hegel–Hotho (la inminente aparición de la ed. de *Vorlesungen über die Ästhetik* por A.–M. Gethmann–Sieffert permitirá apreciar el alcance de las modificaciones). Citemos también a Bruno Bauer, cuidadoso editor de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, y que había ido virando hacia posiciones claramente de «izquierdas» –que luego mitigaría en demasía–, transparentes en el librito más divertido de todos los seguidores de Hegel: el panfleto anónimo (escrito aparentemente como denuncia de



Hegel en clase.

un pío integrista) *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* («La trompeta del Juicio Final sobre Hegel, Ateo y Anticristo»). Leipzig 1841; hay repr. en Scientia Verlag. Aalen 1983. Nombremos en último pero más alto lugar a Karl Rosenkranz (1805/79), del que ya hemos hablado, y que no pertenecía a la *Verein* ni fue discípulo directo de Hegel. Sin embargo, no fue meramente un difusor de su pensamiento (que lo fue: su valiosa biografía de 1844, todavía leída y consultada con provecho, hizo y hace más por Hegel que todos los libros laudatorios de los *Hegelingen*), sino que pugnó por actualizarlo y hacerlo operativo en el triple ámbito de lo científico, de lo religioso y sobre todo de lo estético (su *Estética de lo feo*, ya trad. al español, sigue siendo una obra admirable).– Sobre todo después de la muerte de Hegel, toda esta corriente viva se anquilosaría (por efecto secundario, paradójicamente, de la *Vereinsausgabe*) y se convertiría en el bloque de los llamados *Althegelianer* (los «antiguos hegelianos» o la «derecha»), aunque en puridad no le corresponde ese nombre a ninguno de los autores relacionados (si hubiera que ubicarlos, habría de hablarse de un «centro»; el propio Michelet se consideraba de «centro–izquierdas»): más bien habría que mencionar aquí a los teólogos Ph. K. Marheinecke, K.Fr. Göschel y el ya conocido Carl Daub. Contemporáneamente, y con una influencia a la postre incomparablemente mayor (gracias obviamente al marxismo) fue configurándose la «izquierda» hegeliana: los *Junghegelianer* (efectivamente más jóvenes en edad, y también más «avanzados» ideológicamente). Mucho más conocidos que los *Hegelingen*, nos limitaremos a citar sus nombres: Bruno Bauer, Arnold Ruge, D. F. Strauss y, naturalmente, Ludwig Feuerbach. De una generación posterior (y brillando ya obviamente con luz propia) son Friedrich Engels y Karl Marx.

legendaria capacidad de trabajo de Hegel se vio, por demás, puesta a prueba en este triunfal –y agotador– período.[1821]

En este ambiente fue creciendo la *Enciclopedia*, el compendio de un Sistema que nunca pudo llegar a escribirse en su integridad, y que en la versión final (1830) comprende 577 parágrafos.[1822] Esta es su estructura, a grandes rasgos:

1) Los *Prólogos* de las tres ediciones. Como ya se apuntó, el primero defiende la primacía de la Filosofía con respecto a las ciencias, afirma su independencia y reivindica el método como verdadero, en virtud de la identidad de forma y contenido (el automovimiento del concepto). Los otros dos intentan luchar contra los embates de la *Glaubensphilosophie* (o sea: de la *No–Filosofía*), que pretende subordinar la Filosofía a la Religión, o incluso arrumbar aquélla en beneficio de ésta. La estrategia hegeliana consiste en mostrar que ambas son idénticas, pero que sólo la Filosofía sabe de esa identidad (pues la primera no sale del sentimiento y la representación) y que, por tanto, el mejor (más bien el único) refugio para la verdadera Religión es... ¡la Filosofía!

2) Una *Introducción*, que define la naturaleza de la filosofía, su consideración como «pensamiento objetivo» y su relación con la experiencia.

3) Una primera parte: *La Ciencia de la Lógica*, cuyos tres apartados están precedidos por un importante y extenso «Concepto previo» sin título, aunque, recogiendo los de sus capítulos, es convencionalmente llamado: *Las tres actitudes del pensamiento (Gedankens) con respecto a la objetividad*. De algún modo, este *Vorbegriff* «sustituye» a la *Fenomenología* de 1807 en su función de «Introducción a la Lógica», con la ventaja de que, en lugar de tratarse de la conciencia subjetiva (en apariencia, atemporal) ahora es el pensamiento expresamente formulado, objetivo e históricamente efectivo el que se va purificando dialécticamente, hasta «expedirse» (por usar el famoso término) como lo Lógico. Pero tiene en cambio la desventaja de que esta comprimida especie de

---

[1821] De 1818 a noviembre de 1831 (fecha de su muerte), o sea: a lo largo de 26 semestres, Hegel dio clases (rotando alternativamente los cursos, y siempre introduciendo modificaciones en ellos) sobre Enciclopedia (Introducción y arquitectónica general), Lógica y Metafísica, Filosofía de la Naturaleza, Antropología y Psicología, Derecho Natural y Filosofía Política, *Filosofía de la Historia Universal*, *Estética o Filosofía del Arte*, *Filosofía de la Religión e Historia de la Filosofía*. Todo ello a razón de 10 horas semanales, por término medio. No es raro que no le quedara tiempo para completar mediante verdaderos libros (al estilo de *WdL*) las dos partes «reales» del Sistema. Téngase en cuenta además que las disciplinas subrayadas por mí están ínfimamente desarrolladas en *Enz*. Basta una ojeada a los vols. correspondientes de *W*. (*PhGesch*., 12; *Ästh*. 13–15; *PhRel*. 16–17; *GeschPh*. 18–20) para apreciar el ingente trabajo que el Profesor Hegel echó sobre sus espaldas en Berlín.

[1822] Las diferencias entre *B* (1827) y *C* (1830) son poco significativas. Quizá la más llamativa sea la desaparición en *B* del llamado «triple Silogismo» del Sistema (ya presente en *A*): una soberbia y densísima compenetración en tres §§ de los «círculos» o «esferas» coextensivos del Sistema (y como su cierre perfecto y definitivo): lo Lógico (L), la Naturaleza (N) y el Espíritu (G). Cada silogismo expone una manera de leer –y de estar construido– el Sistema, y corresponde explícitamente a cada uno de los momentos estructurales del curso lógico. Así, § 575 corresponde a la exposición –y lectura– lineal, «normal», de *Enz*.: L–N–G; el proceso es «externo» y tiene forma de *transición* (como en *SL*); § 576 presenta como segundo silogismo: N–G–L (como de costumbre, la conclusión del silogismo anterior –por ende, ya probada– sirve de término medio para el siguiente); su curso corresponde a la reflexión sobre la *aparición* (o fenómeno), propio de *WL* (pero también de *Pha*.: la conciencia presupone un mundo exterior como su verdad, y desemboca al fin en lo Lógico); por último, § 577 expone «la Idea de la Filosofía», «*la razón sapiente de sí*», según el silogismo: G–L–N, y cuyo proceso es: «el *juzgarse a sí misma* la Idea en las dos apariciones» (cf. § 214, A.: «La Idea es el *juicio infinito*, cada uno de cuyos lados es la totalidad autosubsistente»), para, al fin, unificarse el Concepto en esos «fenómenos» (Espíritu y Naturaleza como manifestaciones, exteriorizaciones de lo Lógico), en virtud de lo cual «se mueve hacia delante a sí mismo y se *desarrolla*» (subr. mío): notoriamente es éste el ritmo de *BL*, aunque esta última lectura posible (la más comprehensiva y conclusiva) es también, y a mayor abundamiento, una «reiteración» –en el nivel sistemático– de la construcción de *WdL*, donde lo Lógico presupone al Espíritu y se abre al fin como Naturaleza.

«Historia de la Filosofía moderna»[1823] está narrada de un modo *historisch*, ya que los pensamientos allí expuestos, siendo *en sí* de valor infinito, tienen una forma finita y hay que «admitirlos como dados y encontrarlos de manera empírica y no científica.» (*Enz.* § 78, A.). Así, el «Concepto previo» a la Lógica es, real y verdaderamente, una *noción* previa a lo Lógico que, en su desarrollo, sirve más bien negativa y *críticamente* de *kátharsis* para, llegados a un «escepticismo cumplido», en el que toda opinión, ocurrencia y subjetividad han quedado suprimidos, alcanzar el atrio de la Ciencia. A ella se ingresa (casi como con el *salto* de Jacobi, pero tras haber hecho la prueba exhaustiva del escepticismo de toda posición subjetiva, separada de la objetividad) por una *resolución*, por un salirse del circuito acostumbrado del pensamiento (de manera que la *Enciclopedia* contradice su propio título griego: «Conjunto cerrado de la educación habitual»). ¿En qué puede consistir entonces la apelación a la Filosofía? ¿Cuál es en suma el inicio del filosofar? Suprema paradoja: una vez purificado el sujeto de toda opinión o creencia subjetiva, el único acto *subjetivo* que resta consiste (como en el final de la *Fenomenología*) en hacer «como si» no existiera la propia individualidad, en *abnegarse* en aras del pensar (*Denken*, no *Gedanke*: actividad, no fórmula estereotipada y rígida), del pensar objetivo y universal, «que no es de naide y es de tóos», como decía Yupanqui. Esa apelación consiste: «propiamente en la resolución (*Entschluss*) de *querer pensar puramente* (*rein denken zu wollen*), realizada mediante la libertad, que abstrae de todo y comprende su pura abstracción, la simplicidad del pensar.» (*ibid.*).

4) Todavía antes de empezar la Lógica propiamente dicha presenta Hegel una *Noción más precisa* de ésta: los tres respectos o lados de esa misteriosa entidad que es «lo Lógico» (*das Logische*: la alienación absoluta y voluntaria del sujeto, «resuelto a pensar puramente»; o sea: del Espíritu mismo fuera de sí, examinando su pura estructura, en general).[1824] Esos tres respectos o lados son: «*α) el abstracto* o *al ras del entendimiento, β) el dialéctico* o *negativamente racional, γ) el especulativo* o *positivamente racional.*» (§ 79; ver *supra* VI.5.3.3.).

[1823] Las tres «actitudes» o «posicionamientos» (*Stellungen*) recuerdan un poco al kantiano Tribunal de la Razón que, rígido y firme, va examinando sus propias pretensiones, ¡olvidando que se se está juzgando a sí mismo, y que por ende en algo debería cambiar! La primera es la de la Metafísica (Hegel entiende por tal fundamentalmente al *racionalismo*, que pretende contradictoriamente conocer la verdad «objetiva» de Dios, el alma, el mundo y todas las cosas en generales –que diría Wolff– olvidando acríticamente la función, sentido y espontaneidad del sujeto); la segunda, la del Empirisimo y la Filosofía Crítica (que, al contrario, peraltan al sujeto; pero luego, presos en la «cárcel del Yo», afirman no menos contradictoriamente que haber auténticas cosas–cosas, haylas, pero que la conciencia no las puede conocer; o como dice el agnóstico insensato: que son incognoscibles); y la tercera, la del llamado «Saber inmediato»: Jacobi (el cual saca la consecuencia impecable de que, si afirmamos que hay cosas –y aun la existencia de un Ser supremo– pero afirmamos que son incognoscibles, entonces es que *creemos* en ellas de un modo inmediato y que por tanto, en este respecto de lo verdaderamente serio e infinito, el entendimiento –con sus pruebas y argumentaciones– es más bien un estorbo y aun un enemigo de la verdadera «razón»: la fe o saber inmediato). Pero, en un verdadero *tour de force*, Hegel demuestra que Fichte (tácitamente) y Descartes (expresamente, dado que su *cogito sum* era una intuición) están diciendo en el fondo lo mismo que Jacobi, y que se trata del mismo «Yo» (uno, visto «desde dentro», y otro «proyectado» sobre «Dios»: esas presuntas posiciones antitéticas conducen en el fondo a lo mismo). Y de este modo se cierra todo el arco de la Filosofía «finita» de la *reflexión*. Como cabía esperar, tras este espectacular *cortocircuito* en el que se enlazan principio y fin de la filosofía moderna, la «reflexión» (o negación determinada) sobre esa fallida filosofía conduce por derecho a la única y genuina filosofía *especulativa*: la filosofía hegeliana.– Ahora ya puede seguir al *Vorbegriff* (todavía ubicado dentro de él como su colofón, pero con una titulación especial) el *Näherer Begriff* (un «concepto *más preciso*», pero todavía no el Concepto; F.D.) *und Einteilung der Logik* («y División de la Lógica»).

[1824] Se ha hecho mucho ruido –como ya sabemos– por el famoso «expedirse libremente» de lo Lógico en y como la Naturaleza. Pero habría que parar mientes en que al comienzo de *WdL* también hay una «libre expedición»: el Espíritu (encarnado en cualquier individuo pensante) encerrado (*geschlossen*) en el círculo (*Schluss*) habitual y mostrenco de conocimientos *adquiridos* a través de la costumbre o la educación (o sea: conocidos «enciclopédicamente»: como hoy), hace por una vez en su vida (según nos sigue exigiendo nuesro «padre»

5) La *Ciencia de la Lógica* propiamente dicha. Es un resumen muy conciso y claro (a veces, demasiado) de la Gran Lógica, ese gigante ya examinado (pero no dominado). En el § de presentación relaciona Hegel las tres consabidas partes[1825], y añade una concisa y eficaz «traducción» del sentido y función lógicos de cada una. La Doctrina del Ser correspondería al pensamiento: «I. En su *inmediatez:* al *concepto en sí.*» La Doctrina de la Esencia, al mismo: «II. En su *reflexión* y *mediación*: al *ser para sí* y [a la] *apariencia* del Concepto.» Y la Doctrina del Concepto, en fin, al pensamiento: «III. En su *haber vuelto en sí mismo*[1826] y en su desplegado estar cabe sí[1827]: al Concepto *en* y *para sí.*» (§ 83). Difícilmente puede explicarse mejor y con menos palabras la estructura *móvil* de la Lógica.

6) La *Filosofía de la Naturaleza*, a la que dedicaremos un examen por separado. Está dividida en tres apartados (Mecánica, Física[1828] y Física Orgánica), cuyo proceso interno sigue en cada caso la ordenación de la primera figura del silogismo: E–B–A (o bien:

Descartes) la prueba tremenda de *resolverse* (*sich ent–schliessen*) a pasar *desinteresada* revista a todos los prejuicios, a todo lo sabido, *alienándose* así cada «yo» (sin querer saber nada de su propio querer esto o lo otro) y *generalizándose*, haciéndose «nadie» y «cualquiera»: el sujeto psicológico (o epistemológico) se torna así Sujeto lógico y Sujeto de la Lógica: ese «sustrato» que se mueve, despliega e implica a sí mismo es *lo Lógico*. Aquí tenemos el silogismo de *WdL* (y además, el último y más completo del Sistema), al cual hicimos ya mención: el Espíritu se vuelca en su pasado esencial, en lo que él ya de siempre era: en lo Lógico; y a través de lo Lógico conoce su *propia* exterioridad natural, en la que antes andaba como perdido, dependiendo del albur y de la autoridad «competente». O sea: G–L–N.

1825 No sin una pequeña sorpresa. Hegel transcribe *BL* como «*Doctrina del Concepto y de la Idea*» (*W*. 8, 179), casi como si se tratase de dos «cosas» distintas. Hay aquí una vacilación que recuerda a la tripartición de la *Phil.Enz*. de 1808/09 (§ 15): 1. Lógica *ontológica*, 2. Lógica *subjetiva* y 3. *Doctrina de las Ideas* (cf. *W*. 4 12). Rosenkranz, en su *Wissenschaft der logischen Idee* (1859) restablecerá esta Lógica tripartita (frente a la divi sión habitual: lógica objetiva y subjetiva).

1826 Orig.: *Zurückgekehrtsein in sich selbst*. Como nuestro verbo auxiliar es «haber» y no «ser», y como *in sich* puede ser dativo o acusativo, se pierde el doble y hasta triple plano sobre el que juega Hegel: 1) el lineal y «normal»: se trata de un movimiento –el verbo rige entonces acusativo– por parte del Concepto: éste «ha retornado a sí mismo»; 2) este retorno es, como ya sabemos, el retorno del ser y el retorno al ser del inicio: aquí está pues el pensamiento en su *ser*, que ha retornado a sí (quietud, como resultado de un movimiento); 3) y todavía es posible ver la totalidad como pura quietud (un movimiento perfecto que se ha «asumido» a sí mismo): el estadio final de la Lógica sería pues el del pensamiento (*Gedanke*) que está: a) en su ser, b) que es el ser retornado, y que por ende, c) está pura e íntegramente dentro de sí mismo.

1827 Dificultad parecida a la anterior. El texto dice: «entwickelten *Beisichsein*». Ya sabemos que *bei sich* puede ser usado coloquialmente como: «en su casa» (fr.: *chez soi*). La prep. *bei* no significa exactamente «junto a», «al lado», como parece dar a entender nuestro «cabe». Entonces se trataría de dos o más cosas al mismo nivel. Por fortuna, también nuestro «cabe» es ambiguo, sobre todo si dejamos resonar en esa prepos. el verbo «caber» (p.e.: «No cabe en sí de contento»). *Bei* remite a aquello en que se está, en que uno es de verdad uno (de ahí lo de la «casa»), y a propósito de lo cual se dice esto o lo otro. Unido al prefijo locativo *da*, denota «asistir» (p.e. a una fiesta), estar presente *en* una situación o evento: *Ich war dabei* («Allí estaba yo»).– Todas estas disquisiciones para indicar que este *Beisichsein* del Concepto *implica* un «extraño» lugar (extraño, porque no tiene sitio dentro de *WdL* y, sin embargo, es en general el «territorio» movedizo en que se asienta *WdL* y que, al final, queda desvelado, al descubierto). Por eso distingue Hegel con cuidado dos extremos para hacer luego que coincidan (lo cual resultará bastante inquietante): que el pensamiento haya *vuelto en sí* (o sea: que esté plenamente consciente, lúcido) significa *eo ipso* e inescindiblemente la toma de conciencia de la *naturaleza* (en un sentido general: el de la propia condición y situación objetiva actual) como lo otro de sí. Por seguir con el símil psicológico: quien vuelve en sí se palpa y mira alrededor; está en el mundo, pero centrado: como en casa; y tiene que hacerse cargo de su propia corporalidad y del macizo entorno; en cambio, el loco o enajenado puede creerse completamente descarnado (como quienes afirman haberse visto *en sueños* a sí mismos «desde fuera»). Lo Lógico está *en su casa* cuando se expide (y, así, el Espíritu se reexpide o *remite*) libremente a la Naturaleza, cuando la explica y altera y, al hacerlo *se* explica y se altera a sí mismo; no cuando se aferra a sus abstracciones y juzga y sentencia, juez inmóvil, desde ellas (como el arbitrista en su infatuación, empeñado en dictar al mundo cómo debe ser éste a base de «recetas» generales, horras de toda situación concreta: «Pues si a mí me dejaran, iría y haría tal y cual cosa»).

1828 Entiéndase en un sentido cercano al griego *φυσις*, como constitución interna y dinámica de un individuo.

inmediatez, mediación, retorno articulado a la inmediatez; adviértase que los momentos son coextensivos, y que cada uno es a su modo la Naturaleza entera). Por el contrario, la estructuración global parece seguir un proceso que va de lo más abstracto y general (el espacio y el tiempo) a lo más concreto (el individuo viviente). Es llamativa (y consciente) la ausencia de tratamiento matemático (aunque algunas veces aparece, recogido en los *Zusatze*; p.e. en § 270, Z.; W. 9, 99s). Las divisiones siguen a grandes rasgos la estructura de la Lógica, aunque sería inútil buscar una correspondencia directa.

7) La *Filosofía del Espíritu*, que también merece obviamente estudio aparte. Son bien conocidos los títulos de sus tres grandes apartados: 1. «El espíritu subjetivo» (Antropología, Fenomenología y Psicología)[1829]. 2. «El espíritu objetivo» (Derecho, Moralidad y Eticidad).[1830] Y 3. «El Espíritu absoluto» (Arte, Religión revelada y Filosofía).[1831]

8) Dentro todavía de esa última parte, y como cierre definitivo del Sistema ha de hacerse mención del «triple Silogismo», una suerte de «Guadiana»: estaba ya en 1817, desapareció en 1827 y reaparece en 1830.[1832] Con este «método del método» (en el que,

---

[1829] Puede decirse que ninguna de estas denominaciones tienen el sentido hoy habitual. La Antropología es el estudio del *alma*, esto es de un principio inconsciente de la subjetividad que es *vivido*, sentido y barruntado más que conocido, y que puede volver en cualquier momento a sumergirse en las aguas fetales de la naturaleza (por un desarreglo corporal interno, por un cambio drástico de las condiciones externas). Se parece, obviamente, a la *Antropología en un respecto pragmático*, de Kant. Hoy hablaríamos de «psicología profunda» o de «psicoanálisis». La Fenomenología (estudio de las relaciones entre la *conciencia* y su objeto) es un brevísimo resumen de los caps. I–IV de *Pha.*, y está más cerca de la epistemología (salvo por lo que hace a la inolvidable dialéctica del amo y el esclavo) que de la fenomenología en el sentido husserliano (para un hegeliano, en buena medida un retroceso a posiciones cartesianas) o heideggeriano (la cual, al menos en la Analítica del Estar–ahí, se hallaría más próxima a la Antropología hegeliana que a la Fenomenología). Y la Psicología (la *inteligencia*, en su relación con sus determinaciones anteriores, sobre las que ella reflexiona como sobre su «naturaleza»), correspondería en sus partes centrales a una *semiótica* o teoría del signo – Es interesante hacer notar que los sujetos de cada estadio parecen corresponder (sin que sea necesario establecer una proporcionalidad rígida) a etapas evolutivas del individuo, y del género humano en su desarrollo (al contrario de la naturaleza, la cual no conoce *evolución*, ni menos transformismo). Así, el «alma» domina a la conciencia y a la inteligencia en la infancia, así como en el sueño o en trastornos psíquicos, que suponen –al decir de Hegel– una regresión a estadios marcadamente «naturales». Análogamente, lo antropológico seguiría vigente para pueblos en estado primitivo (por este lado sí se acerca la Antropología al sentido actual). Mucho más borrosa es la distinción temporal entre «conciencia» e «inteligencia»; en todo caso, la dialéctica del reconocimiento parece corresponder a un estadio pre–estatal (al menos en el sentido moderno del Estado; la relación «amo / esclavo» conviene mejor al feudalismo –*Knecht* es «siervo», más que esclavo– que a épocas primitivas). Y la ocupación de la conciencia con objetos en los que deposita su propia verdad parece corresponder al estadio juvenil de la formación científica. Por su parte la Psicología, con el dominio de la «inteligencia» no sólo sobre los objetos exteriores, sino sobre su propia exterioridad: formación de imágenes, erección de lenguajes, reglas mnemotécnicas, etc., sugiere el estadio adulto del hombre libre, dispuesto a ser considerado (y a considerar a los demás) como *persona*, sujeto de derechos y deberes universales.

[1830] También aquí, como en *PhN* se avanza de lo más general, abstracto e inmediato (e.d., más «natural») a lo más concreto y espiritualmente «vuelto en sí». Su exposición en C sigue siendo muy breve (poco más de sesenta págs., según la ed. de *W.*: 10, 303–365, frente a las casi trescientas del primer apartado: 10, 38–302). Hegel tenía con todo la mejor excusa para empeñarse en esa brevedad: desde 1821 estaba disponible una formidable ampliación del tema de este apartado, e.d.: *Rechtsphil.* Ver *infra* el punto VI.7.3.).

[1831] Es, con mucho, la parte más breve de *Enz.*: apenas treinta páginas (*W.* 10, 366–395). Y aún lo sería más de no ser por las extensas notas, de lejos las más largas de toda la obra (p.e. § 552, A. constituye un pequeño ensayo –con sentido propio, por lo demás– sobre las relaciones entre la religión y el Estado, según la nueva filosofía: *W.* 10, 354–365). Obsérvese que en *Enz.* sucede lo contrario que en *WdL*: las notas extensas se agolpan al final, como si Hegel se diera cuenta de lo magro del examen y quisiera paliarlo con observaciones (un tanto heteróclitas, a la verdad). Esta extrema concisión será compensada con creces mediante la edición de las *Lecciones*, respect.: de Estética, Religión e Historia de la Filosofía (si es que esta última corresponde al final del Sistema o debe más bien entenderse como una gigantesca ampliación del *Vorbegriff* de la Lógica enciclopédica; hay buenas razones en pro o en contra de las dos alternativas).

[1832] Ésta es seguramente la diferencia más llamativa entre *B* (1827) y C (1830). El «triple Silogismo» del Sistema presenta una soberbia y densísima compenetración –en sólo tres §§– de los «círculos» o «esferas»

adviértase, queda «suelta» la Naturaleza, como garantía de la inagotabilidad de los «materiales» que la vida va aportando a la Filosofía) se cumple así lo anunciado lemáticamente en el famoso § 15 de la Introducción: «Cada parte de la filosofía es un Todo filosófico, un círculo que se encadena (o «silogiza»: *schliessender*) dentro de sí mismo, estando empero allí la Idea filosófica en una particular determinidad o elemento. Como cada círculo singular es dentro de sí la totalidad, rompe de parte a parte la limitación de su propio elemento y fundamenta una esfera ulterior; por tanto, el Todo se presenta como un *círculo de círculos*, cada uno de los cuales es un momento necesario, de modo que el Sistema de sus elementos peculiares constituye a la entera Idea, la cual aparece igualmente en cada uno de aquéllos.»

9) Pero el verdadero final de la *Enciclopedia* no es de Hegel, sino de Aristóteles. En efecto, al contrario de lo habitual (los lemas o *motti* suelen encabezar un escrito, como si el resto fuera una glosa o explicación de la cita «de autoridad») termina Hegel su compendio mirando hacia un aparente «exterior» y volviendo a un tiempo supuestamente «pasado» que, tras la lectura meditada de la entera obra, se manifiestan en verdad como constituyendo la intimidad más pura del pensamiento occidental (con obvia influencia igualmente en la religión), a la vez que, sin dejar de ser «pasado» –aunque atemporal– rasga cada tiempo y su limitado afán como un *origen esencial* que sigue dando tiempo al tiempo.[1833] Todo el gigantesco Sistema hegeliano (del cual, por demás, se realizó por entero sólo un tercio: la primera parte) parece configurarse así como un humilde y cálido homenaje del fin de la Modernidad a la aurora del pensamiento, que brilla como una mañana renovada en las palabras del Estagirita al recibir éstas en su seno el soplo del espíritu nuevo: reverberación del presente pensado al pasado incitante, alzando así a éste a futuro *perfecto*. Transcribimos sólo las últimas frases, a las que sería osado acompañar con cualquier comentario cuando el propio Hegel guarda silencio ante ellas:

«Y la teoría (la especulación, en Hegel; F.D.) es lo más satisfactorio y lo más noble. Por tanto, si Dios se las ha con ella siempre así, como nosotros a veces, será digna de admiración; y si más, tanto más digna de admiración. Y así es como se las ha él con ella. Y la vida le pertenece. Pues la actividad (*enérgeia*) del pensar (*noûs*) es vida. Y aquél es actividad; y la actividad encaminada a sí misma es para aquél la vida más noble, eterna. Pero nosotros decimos que Dios es el ser vivo eterno y más noble; de modo que la vida y el continuo y eterno perdurar es cosa que pertenece a Dios. Esto es en efecto Dios.» (*Metaph*. XII, 7; 1072b24–30; cit. *W*. 10, 395).

VI.7.1 – Una modesta proposición: de la conveniencia del suicidio de la Naturaleza.

Es ya un tópico (del que tampoco nosotros nos libraremos) comenzar cualquier exposición de la segunda parte del Sistema hablando de su mala fama, de que ha sido tenida como su *partie honteuse*, que ella ha sido considerada como el fin de la alianza entre filosofía y ciencia.[1834] Y además, es verdad que de este modo ha sido considerada

---

coextensivos del Sistema (y como su cierre perfecto y definitivo): lo Lógico (L), la Naturaleza (N) y el Espíritu (G). Ver *supra*, nota 1822.

[1833] Se trata de un gesto emocionante, parecido al ejecutado por Beethoven (nacido, dicho sea de paso, el mismo año que Hegel) al final de su Novena Sinfonía, cuando parece que la música «absoluta», instrumental, se transfigura y cumplimenta en la voz humana y se ve irresistiblemente llevada a fundirse con los versos de Schiller, convirtiendo así la proclama de éstos (antes, algo dulzona y hasta un punto cursi) en un futuro inalcanzable y, sin embargo, incitante y prometedor.

[1834] Siendo la última prototipo y espejo del conocimiento objetivo y riguroso, que es lo que viene siempre irreflexivamente a la mente en cuanto se mienta hoy a la ciencia. Por lo común, quienes hacen tales comparaciones se figuran (se les ocurre, les viene a las mientes: lo que sea con tal de no pensar por propia cuenta)

(aun por los propios hegelianos). No lo es en absoluto que, al menos los invetigadores especializados en Hegel (los llamados *Hegelkenner*), piensen hoy así.[1835] Con todo, para valorar serenamente las aportaciones filosófico–naturales de Hegel hay que tener en cuenta las profundas modificaciones experimentadas por la ciencia desde entonces (teniendo además presente que las historias actuales de la ciencia son conscientemente anacrónicas y «traducen» lo antiguo en función de lo reciente). Hegel utilizaba para sus trabajos en este campo materiales bibliográficos de primera mano, y no manuales. Pero no sólo la terminología era entonces distinta; el estatuto entero de ciencias como la química o la biología se venía constituyendo en los primeros veinte años del s. XIX. Y Hegel se encontraba en medio de ese *mare magnum*, empeñado además en una sorda batalla contra Newton y la «filosofía mecánica» inglesa, reivindicando ardientemente a Kepler[1836] como el verdadero genio de la «mecánica absoluta» (o la astronomía, en cuanto estudio del Sistema Solar). Por otra parte, de poco le valieron sus protestas respecto a toda confusión con la *Naturphilosophie* romántica y de estirpe schellingiana, así como los ataques despiadados contra esos *Sonntagskinder*[1837] (pero lanzados en las clases, no escritos en la *Enciclopedia*).[1838] A Hegel se le siguió tratando –y los científicos de formación filosófica le siguen considerando (salvo los pocos especializados en la ciencia del período)[1839]– como un secuaz más de Schelling, tan loco o más que él (al fin, Schelling no había «prohibido» *a priori* que hubiera más planetas, como hiciera Hegel).[1840]

---

que la «filosofía», si antigua y acogida bajo un nombre antes venerable, es una jerigonza hoy sin valor y más carcomida que Tutankamón; y si empleada actualmente, entonces le convedrá a lo sumo el sentido de «estrategia general para conseguir algo»: como la «filosofía» de tal empresa o de tal club deportivo.

[1835] Pionero en este punto (tras los magníficos intentos decimonónicos de Karl Rosenkranz y August Véra o Augusto Vera, que para eso era italiano) ha sido Michael J. Petry con su traducción anotada (en un ejercicio pasmoso de reconciliación entre la erudición científica y la comprensión filosófica), en tres gruesos vols., de *Philosophy of Nature*. Londres/Nueva York 1970. Muchos han seguido ya por esta senda de rehabilitación de *PhN*. Ver mi «La difícil doma de Proteo», dentro de: *Hegel. Especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona 1990, págs. 111–137 (en n. 10, p. 130 se ofrece alguna información bibliográfica al respecto).

[1836] No sin chovinismo. Kepler no sólo era alemán. Había sido *Stiftler* de Tubinga, como Schelling, Hegel y Hölderlin (cuya famosa *exzentrische Bahn* entre Naturaleza y Cultura está metafóricamente tomada –dicho sea de paso– del *Harmonices Mundi* kepleriano). Además, Kepler separaba cuidadosamente (todavía como un griego... y como Hegel) la física y la matemática («Abandono –solía decir– las oscuridades de la física para refugiarme en las claridades de la matemática»).

[1837] Los *Sonntagskinder* (lit.: «niños del domingo») eran aquéllos que, según la superstición popular, justamente por haber nacido en el día consagrado al Señor tenían visiones, hacían prodigios, etc.– Es curioso que hoy se emplee una locución parecida para denostar toda vacua charla edificante y llena de buenas intenciones y palabras huecas y engoladas. A ese tipo de discurso se le llama en alemán: *Das Wort zum Sonntag* (algo así como «Palabras para el domingo»), porque tal es el título de un breve programa de la noche del sábado, a cargo de un sacerdote o de cualquier miembro de una confesión religiosa o, simplemente, de un alma piadosa y buena.

[1838] Quien abre hoy *PhN* (en la ed. «completa» de *W.* 9) se encuentra ya desde la primera página (llamada: «Introducción. *Zusatz*.») asistiendo a una agresión brutal de Hegel contra Schelling. Ahora bien, sin negar que esas declaraciones («tosco empirismo», «arbitrariedad fantástica», «brebaje caóticamente mezclado», y demás lindezas) fueran pronunciadas realmente por Hegel, hay que recordar que fue Michelet quien decidió esa presentación y manipuló los textos a su antojo, que *PhN* salió en la *Vereinsausgabe* en 1842 (al año siguiente de entrar Schelling en Berlín, ocupando la antigua cátedra de Hegel, y con el encargo de «extirpar la semilla del dragón»), y que por tanto han de entenderse tan fogosos textos como un episodio –especialmente álgido– de la batalla por la supervivencia de los hegelianos frente a las arremetidas que les venían casi de todas partes, tras la muerte en el mismo año (1840) de Federico Guillermo III y de Altenstein.

[1839] Quizá el caso más señero sea el de Dierrich von Engelhardt, que también desde los años setenta ha emprendido una serie de investigaciones fundamentales sobre la ciencia en la Alemania de la época, con referencia a Hegel. Véase p.e. su *Hegel und Chemie*. Wiesbaden 1976.

[1840] Que Hegel fuera metido en el mismo saco que los *Naturphilosophen* románticos se debe a que él compartía con éstos la procedencia kantiana (más allá de las intenciones de Kant), que en la «Dinámica» de sus

Y sin embargo, lo primero que llama la atención es que, por estrictas razones filosóficas, Hegel está deseoso de probar, no sólo que la filosofía no «deduce» *a priori* (se malentiende: mentalmente, mediante elucubraciones) y desde el Concepto[1841] (para los malintencionados, una «creación») toda la realidad natural y *existente*. Muy al contrario, Hegel lanza una verdadera cruzada contra la Naturaleza (exagerando quizá las posiciones, en su afán de no ser confundido con los románticos). Esta no pasa por grados de perfección ni evolución (no hay «historia» natural, en sentido estricto), por la sencilla razón de que ella no es ni espiritual ni lógica, sino justamente lo *otro* de lo inteligible. No sólo es exterior a lo Lógico y al Espíritu: es exterior *a sí misma*, se deshace frenéticamente sin centro alguno, y por ende es incapaz de sujetarse al rigor del Concepto. De ahí, paradójicamente, la seguridad del «progreso» científico. Éste es inagotable porque la Naturaleza se ramifica, salta, se muda (casi como un virus) según avanzan ciencias, técnica y desarrollo social. Locura sería entonces pretender divinizar a la Naturaleza, como hacen los místicos renacentistas y los románticos (cf. *Enz.* § 248, A.). Ella es más bien la *contradicción irresuelta*, e irresoluble (al contrario de las contradicciones del entendimiento en la Lógica, que sí admiten perfecta resolución en la razón). La Naturaleza es la caída, el «desecho» (*Abfall*) de la Idea (*ibid.*). Pero un desecho *íntegro* «hacia fuera», de la misma manera que, en la cumbre de la Idea lógica, todo cuanto no era la Idea, o sea: «todo el resto» (el conjunto de las determinaciones finitas) constituía «hacia dentro» el circuito íntegro de lo decible y pensable. Lo cual no es sino otro modo de corroborar lo tantas veces señalado: la *coextensividad* de las esferas en Hegel. En este caso: la Naturaleza y lo Lógico tienen la misma extensión, a saber: el Todo de lo ente. Esa extrema, absoluta coincidencia deja entre-

---

Metaphysische Anfangsgründe había establecido la posibilidad de derivar la materia del doble juego de las fuerzas de atracción y repulsión, así como un profundo desprecio hacia los materialistas, mecanicistas y en general contra los positivistas (como se diría luego). Pero normalmente de esta «cuerda» eran los autores encargados de las exposiciones de historia de la ciencia por entonces, de manera que no estaban para distingos. Todo aquello que no se basara en la observación y no fuera luego construido mediante un modelo mecánico, para después ser integrado en una teoría matemáticamente formulada, debía ser arrojado como cosa sin valor. De nada valía que la filosofía de Hegel, como se apreciaba palmariamente, en absoluto quisiera competir con las ciencias, sino ordenar lógicamente sus resultados. La metafísica del positivismo era tan férrea como pobre, y no toleraba otra manera de explicar las cosas – Así que las luchas de Hegel (y los hegelianos) contra Schelling (el cual hacía además ya tiempo, como sabemos y veremos después con más pormenor, que se dedicaba a cosas bien distintas), contra las vacuas analogías formalistas y matematizantes, contra el delirio constructivista, contra la mezcla de géneros y disciplinas, y contra el intuitivismo cuasi religioso... a nada de eso se hacía caso por parte de los cientificistas, o al menos era tenido por querellas de familia.

[1841] Lo que Hegel «deduce» son las líneas teóricas de explicación de lo natural, a partir de la Lógica, y que alientan por así decir en los conceptos de la ciencia natural. Pero si puede hacer esto es porque, como sabemos, la filosofía (en general, y no sólo la de la naturaleza) debe su origen, condición y desarrollo a la experiencia, y más exactamente a la física empírica. Cf. *Enz.* § 12, A.; *W.* 8, 56s; ver también el texto clave de *PhN*: *Enz.* § 246, A.; *W.* 9, 15: «No sólo tiene que concordar la filosofía con la experiencia natural, sino que el *surgimiento* y *formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como presupuesto y condición. Sólo que una cosa es el curso del nacimiento y trabajos previos de una ciencia y otro la ciencia misma; en éste no pueden aparecer ya aquéllos como base; ésta debe ser aquí más bien la necesidad del concepto.» Necesidad que, por otro lado, no es privativa, ni siquiera peculiar, de la Filosofía (lo que distingue a ésta es la *libertad*, no la necesidad), sino *de las ciencias particulares* mismas, encargadas: «del conocimiento de la medida firme y de lo *universal* en el mar de las singularidades empíricas, así como de lo *necesario*, de las *leyes* en el aparente desorden de la innumerable muchedumbre de lo contingente.» (*Enz.* § 7). Así que no se trata en absoluto de «sacarse» una realidad de la cabeza, sino de retornar al punto de partida (la experiencia) y, enriquecidos por el viaje (que vuelve a pasar por el territorio científico), «leer» en lo empírico y aparentemente dado sin más las huellas de nuestra actividad teórica y práctica, que han marcado a fuego lo empírico, dejando sin embargo un residuo nunca enteramente cognoscible ni «domesticable». Eso es la «impotencia» de lo natural ante el Concepto.– Sobre el tema, ver mi *Hegel: de las difíciles relaciones entre la* Ciencia *y las ciencias* (en: J. Arana, ed., *La ciencia de los filósofos*. Thémata. Sevilla 1996, págs. 167–197).

ver una posibilidad de «vuelta», de reconciliación. Pero no *de* la Naturaleza, aunque deba tener lugar necesariamente *en* la Naturaleza. La adversidad de la Idea respecto a sí misma, su libre posición como su propio *ser–otro* impide el retorno. Consecuencia imediata de ello es la inagotabilidad de las ciencias naturales y la imposibilidad de toda construcción perfecta, de toda exhaustiva anticipación apriórica de lo real. Y por ende, también de la Filosofía de la Naturaleza (que, al nutrirse de los «semifabricados» científicos, debiera llamarse cabalmente: «Filosofía de la *ciencia* de la naturaleza» –pues, como se va viendo, sería insensato pretender tener un conocimiento filosófico de algo que consiste en estar fuera de sí: *Aussersichseyn*–). No se trata de que la Naturaleza «rechace» ser conocida y se cierre, soberbia en su hostilidad, al denuedo del Concepto. Todo lo contrario: es su incapacidad obviamente *natural* para ser penetrada por éste lo que la hace en última instancia incognoscible. No es que se niegue a entregar sus misterios. Es que, literalmente, no tiene misterio alguno. Cuando se la conoce, o bien se reconoce en ella (como ya comprendió Kant) la huella del conocer o del obrar humano, o bien se recogen muestras sin valor, desparramadas por esa superficie proteica, sin calado y sin fuste: «Esa impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía; y nada hay más impropio que exigir del Concepto que deba concebir contingencias de ese tipo.» (*Enz*. § 250, 1. (*W*. 9, 35).

Hegel no quiere comprender a la Naturaleza, porque piensa que nada hay que comprender en ella: ni siquiera es ella el *ser* en general (que supone ya un esfuerzo de abstracción, de «retirada» de esa tediosa deyección), sino lo *inmediato* sin más. Lo que *en* ella conocemos (en ella, que es puro tránsito externo, nacer y perecer sin tregua: pura *chora* platónica) y en ella celebramos es una primera «revuelta» de la Idea: ésta sigue en efecto «latiendo» en la raíz de la Naturaleza y se sirve astutamente de este turbio espejo para ser reconocida por el Espíritu, con el fin de coincidir consigo misma en éste. Así que la Filosofía de la Naturaleza no está –¡faltaría más!– al servicio de ésta, sino que sirve para enseñar al hombre la posibilidad de *liberarse* de ella, para: «dar una imagen de la naturaleza que sojuzgue a este Proteo, para encontrar en esta exterioridad solamente el espejo de nosotros mismos y ver en la naturaleza un reflejo libre del espíritu.» (*Enz*. § 376, A.; *W*. 9, 539).[1842] Sólo podemos reconocernos pues a nosotros mismos (o mejor: reconocerse la Idea en nosotros)[1843] a través de ese «espejo». Y sin embargo, su turbiedad originaria impide y pospone esa divina reconciliación. De ahí la imagen ambivalente del sentido y función de la Naturaleza en Hegel. Por un lado, parece como si el brutal Hegel reconociera su papel imprescindible de «intermediario»[1844]. Y por eso, recor-

---

[1842] Proteo era entre los griegos el dios marino que sufría constantemente todo tipo de transformaciones, de manera que era imposible saber cuál era su figura «de verdad». Hegel lo llama (confundiéndolo, como ya se hacía en la Antigüedad, con Sileno): «un dios báquico, incapaz de refrenarse y de comportarse.» (*Enz*. § 247, Z. (*W*. 9, 25). Como se puede apreciar, es sobre todo en la exposición oral donde Hegel se «despacha» a gusto contra la Naturaleza, ese reino –según él– del desenfreno y, por ende, de la locura que debe ser dominado a todo trance. La imagen de Proteo aparece una y otra vez en Hegel ligada a la idea de dominio y de violencia. Así, en la «Introducción» (amañada por Michelet) se habla de «obligar a este Proteo» (*W*. 9, 12) y en § 246, Z.a; *W*. 9, 19: «cuando se ejerce violencia sobre este Proteo».

[1843] Pero no ya como mera Idea lógica sino, a través del trabajo y elaboración de la naturaleza, como Espíritu absoluto (recuérdese en todo momento que no existe ningún acto de conocer que deje intactos al cognoscente y a lo conocido, sino que, en él, ambos se transforman).

[1844] No se trata de verter fáciles acusaciones de «machismo» contra Hegel, pero a veces se tiene la impresión de que él trata a la Naturaleza como si fuera una madre; pero no desde luego en el sentido romántico de la «Madre Naturaleza», sino en el de una «cosa» lamentablemente «necesaria» para que el padre se continúe en el hijo: una vez transpuesto y «traducido» lo Mismo a través de esta forma externa del transitar (cf. *Enz* § 575), ese *go–between* puede ser dejado, inservible, a un lado. Esta inquina hacia lo «acuoso» y «materno» se pone de relieve en un espectacular pasaje de la *Antropología*, al hablar del alma sentiente. El hijo neonato,

dando la admiración de Adán ante Eva («carne de mi carne», etc.), da por una vez rienda suelta a su lirismo y dice: «Así pues, la Naturaleza es la novia con la que el Espíritu se desposa.» (*Enz.* § 246, Z.; *W.* 9, 23). La metáfora sexual es aquí patente: el espíritu (finito y subjetivo, para empezar) se reconoce como activo y dominante en su propio cuerpo al tentar *reflexivamente* el «otro» cuerpo de su misma especie, engendrando a través de esta combinación un individuo que trasciende a ambos. Sin imágenes: el individuo consciente va ascendiendo al conocimiento de sí mismo como Espíritu por una vía *lógico–natural* que pasa de la abstracta universalidad de la Mecánica a la particularidad elemental de la Física, que dentro de ella nos hace comprender la primera aparición de un individuo químicamente combinado (y no simplemente «compuesto»), pero todavía susceptible de descomposición, porque la operación es reversible; y que por fin desemboca en el ser viviente, orgánico. Por otro, y como portavoz (quizá no del todo consciente) del ideal moderno de dominio científico y tecnológico sobre la naturaleza,[1845] Hegel parece a veces lamentar la necesidad de esa frenética y nunca del todo fiable entidad (mediadora, sí; pero también interpuesta) que está entre la Idea y el Espíritu, y exige sin más el *suicidio* de la naturaleza, presentando sibilinamente–suprema astucia de la razón– tan modesta proposición como si tal fuese el peculiar y lógico *fin* (en los dos sentidos del término español) de la abnegada naturaleza: « El fin de la naturaleza es matarse a sí misma (*sich selbst zu toten*) y romper su cáscara de lo inmediato y sensible, quemarse como el ave fénix y emerger, partiendo de esa exterioridad, rejuvenecida como espíritu.» (*Enz.* § 376, Z. (*W.* 9, 538).

Y sin embargo, ni siquiera esa «vía de emergencia» es propia de la naturaleza. Salvo que entendamos –más sibilinamente aún– que es el hombre, vástago al fin de la «madre naturaleza», el que debe matar (o mortificar, al menos) todo lo en él –y por ende, todo, ya que *anima est quoddammodo omnia*– inmediato y sensible, solamente natural, para que resurja –transfigurado como Espíritu– aquello que dirige desde dentro toda esta estupenda operación y mueve la mano del individuo: la Idea. Sería ésta la que utilizaría al hombre (pero aquí, con el consentimiento y colaboración activa del hombre) contra la naturaleza y contra *su* naturaleza. Así que si bien se mira, ni siquiera es ésta (sea como dispersión exterior o como desenfreno interno) capaz de cumplir ese programa de autodestrucción. O, en todo caso, es el hombre quien lo lleva a efecto. Es este *prejuicio* lógico (con cierto regusto mítico, ciertamente) lo que explica en profundidad[1846] que Hegel sea radicalmente antievolucionista: «La consideración pensante (propia, no ya de la filosofía, sino incluso de la física, F.D.) ha de desembarazarse de tales representaciones nebulosas y en el fondo sensibles, tales

---

infans (incapaz pues de hablar y de enfrentarse desde sí mismo a la madre), se encuentra al pronto en una situación inversa a la que le corresponderá en cuanto «varón»: como vástago todavía «natural», no puede prestar resistencia a la madre y se deja penetrar absolutamente por ésta. De este modo: «La madre es el *genius* del hijo, pues por genio suele entenderse la totalidad centrada en sí misma (*selbstische*) del espíritu, en la medida en que ella existe *de por sí* y constituye la sustancialidad subjetiva de otro ser, sólo exteriormente puesto como individuo.» (*Enz.* § 405, A.; *W.* 10, 125). Durante toda su vida luchará el individuo por liberarse de esa influencia «demónica», sin conseguirlo del todo: la huella del *δαιμων* materno es justamente el indeleble *carácter* (cuya etimología remite justamente a «huella», en griego). Así que tampoco en lo antropológico podrá darse –dicho sea de paso– la ansiada reconciliación de la Idea que va al Espíritu con el Espíritu que se alza a su Idea.

[1845] A la cual, tras tantos denuestos, será conveniente despojarle, al menos en su representación sígnica, de la mayestática mayúscula.

[1846] En vez de acogerse a la tonta disculpa de que, o bien no estaba «al día» en conocimientos científicos –algo que ha sido probado ya documentalmente como radicalmente falso–, o bien era la ciencia de la época la que no había llegado a esas concepciones. Como si la idea del evolucionismo hubiera tenido que esperar a 1859 para encarnarse en Darwin, cuando está ya implícita en Anaximandro, explícita en Lucrecio y presentada como hipótesis científica aceptablemente corroborada experimetnalmente en Erasmus Darwin, en Georges Cuvier, y en otros científicos de esa cuerda, cuya obra conocía Hegel perfectamente.

como, en especial, la llamada *evolución* (*Hervorgehen*) de plantas y animales a partir del agua, y luego la *evolución* de organizaciones animales complejas a partir de otras más bajas, etc.» (*Enz.* § 249, A.; *W.* 9, 31s). Por el contrario, Hegel piensa que «Hay que considerar a la Naturaleza» –o sea, no porque ella lo presente de suyo, sino porque así lo establece la ciencia y el trabajo del hombre– «como un *sistema de estratos* (*Stufen*)... que brota con necesidad uno de otro.» (*Enz.* § 249). Hay que insistir en que esa necesidad viene «insuflada» por la ciencia, no dada por la propia naturaleza.[1847] Así pues, lo que «brota» o «emerge» progresiva y necesariamente son las *nociones* de espacio, tiempo, movimiento, gravedad, etc.; o más adelante las nociones, más complejas, del proceso químico, el género, el coito, el animal.[1848] Y en cambio, lo que Hegel niega es que esa emergencia y transformación se dé en la realidad, como un proceso de perfeccionamiento *histórico*. *No hay historia en la naturaleza*. De suyo considerada, sin atención a que *spiritus intus alit*, la naturaleza hegeliana sería, literalmente, una *naturaleza muerta*. El «error» del evolucionista sería a este respecto el mismo que cometiera Newton (o mejor: los «mecánicos» newtonianos), según lo denunciado por Hegel en el *De orbitis*: confundir una explicación formal y externa (la selección natural y la mutación; o bien, las secciones cónicas) con una realidad (las especies animales, las órbitas planetarias) a la que, como en un «lecho de Procusto», se aplican. La explicación ha de ser en cambio un despliegue, de dentro a fuera: un orden transitivo de determinaciones lógicas, exteriorizadas en estratos naturales. Pues el «interior», la *esencia* de la naturaleza no es a su vez natural, sino lógico. De modo que para Hegel sería insensato sostener por ejemplo que un montón de elementos inorgánicos, por más que se combinasen por afinidades electivas y estuvieran favorecidos por catalizadores, pudiera «saltar» de nivel y convertirse en una sustancia orgánica.[1849] Sabemos que Hegel defiende expresamente en la *Lógica* la existencia de saltos cualitativos expresados en funciones discontinuas; pero éstos se dan en todo caso dentro de un estrato considerado globalmente. Y además se repetirán siempre del mismo modo, sin que sea posible pensar que lo saltado «aprenda» de ello para hacerse otra cosa, y encima más compleja y organizada.[1850] No hay

---

[1847] Con respecto a la «necesidad» «prestada», el primer silogismo conclusivo del Sistema dice, refiriéndose justamente a la naturaleza como término medio entre lo Lógico y el Espíritu, que aquí: «tiene la mediación del concepto la forma exterior de la *transición* y la ciencia la del curso de la necesidad.» (*Enz.* § 575). Entiendo que la «forma exterior» es la de la naturaleza (cuya latencia «contagia» al entero curso lógico en su paso de una detenninación a otra, y es el movimiento dominante en la Doctrina del Ser), y en cambio la «ciencia» (que confiere «necesidad» a la transición) corresponde a la ciencia natural, y se manifiesta lógicamente en la Doctrina de la Esencia (la cual es, entre otras cosas, una fundamentación de las ciencias naturales, con función análoga a la de la Analítica de los Principios kantiana).

[1848] Lo cual, dicho sea de paso, no es tan descabellado; piénsese en el *constructivismo* en teoría de la ciencia. Hegel es aquí más «kantiano» de lo que parece. Somos «nosotros» los que proponemos a la naturaleza un orden que está «en» ella (porque ella es el desechu de la Idea), pero que ella misma no ha producido, por la sencilla razón de que la naturaleza, por sí considerada, es el ámbito caótico del *desorden*.

[1849] Lo cual tampoco –al menos en su época– era descabellado, sino que, al contrario, acababa desde un punto de vista lógico con la falsa y mitológica noción de la *generatio aequivoca*, así como años después acabó definitivamente con ella Pasteur desde un punto de vista experimental.

[1850] En la naturaleza, el «cambio es circular (lit.: una circulación, *Kreislauf*), repetición de lo igual. Todo se da así en círculos, y sólo dentro de éstos, en lo singular, hay variación.» *Phil. der Weltgeschichte. I Die Vernunft in der Geschichte* (subtítulo y compil. de G. Lasson). Leipzig 1944, p. 133.– Es significativo que también Engels hable de: «una eterna circulación (*Kreislauf*) en la que la materia se mueve» (*op.cit.*, p. 33), y en cambio acepte el evolucionismo: del «movimiento en general» (p. 404) a la historia: «Con el hombre entramos en la *historia*. También los animales tienen una historia, la de su origen y paulatina evolución hasta nuestro estado presente. Pero esta historia está hecha para ellos (*wird für sie gemacht*), y en la medida en que participan en ella, eso les acontece sin saberlo ni quererlo.» (p. 29). Quizá habría argüido entonces Hegel que, puestos a aceptar una «historia» que les viene «hecha» a los animales, sería menos mítico y más «científico» aceptar en todo caso que somos nosotros, los hombres, los que *pro domo* aplicamos externamente sobre los animales en vista de las semejanzas existentes en su constitución y génesis una evolución hacia el hombre, *como si* ella existiese en realidad (una solución ésta *à la* Kant,

una materia inorgánica y, además, otra orgánica, sino que la ciencia aplica la noción de «materia»[1851] a diferentes estratos, los cuales repiten a su modo el proceso lógico, coextensivo en cada uno de ellos «polifónicamente». Pero eso no significa, ni mucho menos, que exista *la* Materia, y que todo sea materia.[1852] Ello supondría de nuevo la confusión de una noción lógica[1853] con la realidad (y en este caso, además, con *toda* la realidad).

Estas consideraciones nos llevan directamente a la relación entre la Filosofía y las ciencias de la naturaleza. Por lo dicho, debe resultar ya evidente que aquélla no quiere ni puede «rivalizar» con éstas, dictarles lo que tienen que hacer (ya están bastante crecidas para ello) o decir otras cosas muy interesantes sobre la naturaleza, pero que las ciencias por su especialización habrían de dejar de lado (para eso estaría la literatura, no la filosofía). La Filosofía (y no sólo la de la Naturaleza) precisa de las ciencias naturales para su existencia y desarrollo: se mueve y articula cada vez más intensamente en virtud del progreso de esas ciencias, y sabe además muy bien que éstas no se limitan a contemplar pasivamente una realidad dada, sino que son promoción y a la vez resultado de la relación *práctica* del hombre con la naturaleza.[1854] La Filosofía es pues una *reconstrucción racional* de las ciencias naturales, realizada desde el presupuesto (en definitiva, demostrable *circularmente*, como en un bucle de retroalimentación) de que la Idea lógica es a su vez abstracción de esa *práctica teórica*. Sus materiales de elaboración son pues los conceptos y los resultados generales de las ciencias. Y puesto que éstas evolucionan históricamente (dependiendo a su vez, y esto es decisivo, de condicionamientos sociales y políticos)[1855], y lo hacen por la dispersión propia, inagotable, de lo natural, por eso

---

que tampoco haría suya el propio Hegel), en vez de pensar en una materia automóvil y automotriz. Y más: habría dicho que una «historia» que no es sabida ni querida, una «historia inconsciente», es algo de suyo contradictorio (a menos que subrepticiamente nos inmiscuyamos en la narración y la ordenemos teleológicamente, con lo cual volvemos al *como si* del «kantismo» primero). La alusión engelsiana, por lo demás, a una misteriosa «participación» parcial de los animales en lo que debiera ser su *propia* historia hace sospechar que la única Historia de verdad es para Engels la de la Materia (o Naturaleza). Una salida muy propia del historicismo finisecular, que para Hegel habría constituido el colmo del disparate: una Historia única de la cual nada sabe y con la cual no quiere hacer nada su propio y único Agente, Protagonista y Objeto (a menos que caigamos en el hilozoísmo y el panteísmo más ingenuo), pero que «da la casualidad» de estar narrada por el Hombre (o sea, por la abstracción de los prejuicios y deseos de un señor muy concreto en una sociedad y tiempo muy concretos) como florón y recapitulación de esa misma Historia. Y encima se llama «materialismo» a ese hiperbólico *antropocentrismo*.

[1851] La cual expresa a su vez al Concepto único en un determinado nivel de articulación, y no es en absoluto exclusiva del ámbito natural: con el mismo derecho con el que se habla de los componentes materiales de una combinación química expresada con una determinada fórmula, así también las figuras de los silogismos tienen su *Materiatur* o la *Gemeinde* religiosa tiene su base material en la comunidad política.

[1852] Eso sería paradójicamente un «idealismo» subjetivo invertido, puesto cabeza abajo. Así, p.e., Fr. Engels habla de: «la materia que eternamente se cambia a sí misma y eternamente se mueve a sí misma.» (*Uber die Dialektik der Naturwissenschaft*. Compil. y ed. de B.M. Kedrov. Pahl-Rugenstein. Colonia 1979, p. 33). Lo cual implica que la materia es no sólo *causa finalis*, sino también *causa sui*.

[1853] De baja complejidad, por lo demás: su estudio se ubica enciclopédicamente en medio de *WL*, al principio del examen de «La aparición» (o «fenómeno»); ver § 132: «Lo que aparece existe de tal modo que su *consistencia* (*Bestehen*) está inmediatamente suprimida, siendo solamente *un* momento de la forma misma; la forma comprehende dentro de sí la consistencia o la materia como una de sus determinaciones.»

[1854] Esa es por cierto la primera palabra escrita por Hegel para abrir *PhN*: «*Prácticamente* (*Praktisch*) se relaciona el hombre con la naturaleza como con un ser inmediato y exterior, siendo él mismo un individuo exterior y, por ende, sensible, pero que también, y con razón (lit.: «con derecho», *mit Recht*), se comporta como *fin* contra los objetos naturales.» (*Enz.* § 245).

[1855] Axiológicamente, la *Enciclopedia* ha de leerse al revés. Porque existe la religión, por eso hay Estado (hoy podríamos hablar de «religión» *sensu latissimo*, como hace Vattimo con la «secularización»; pero parece clara la necesidad de una cohesión simbólica y credencial para que haya Estado). Y porque hay Estado hay sociedad (¡no a la inversa, como pensará el marxismo, que verá además en este producto ideológico de una sociedad perversa un «accidente» llamado a desaparecer con la eclosión de la sociedad sin clases!). Y porque hay sociedad, o sea lucha de estamentos (y aun de clases, dentro del estamento maquinista, concedería de

también –contra el tópico de un «Hegel» omnisapiente– ataca el filósofo a los *Naturphilosophen* románticos, algunos de los cuales sí que pretendían –en función de sus analogías, y de la utilización de un matematicismo algo místico y alocado– saber de todo y saberlo mejor que los científicos. Y al contrario, dado que las ciencias se mueven dentro de un circuito limitado[1856] de doble entrada: teoría y experiencia, Hegel justifica la intención que anima heurística y reguladoramente a éstas: llegar a saberlo todo en su campo propio. Así, y tras examinar lógicamente las leyes naturales de la mecánica celeste, dice Hegel: «Es un desvarío de la *Naturphilosophie* su pretensión de enfrentarse a todos los fenómenos; eso es lo que sucede en las ciencias finitas, en las que todo se quiere reconducir a nociones generales (las hipótesis). Como lo empírico es aquí lo único que acredita a las hipótesis, todo tiene que quedar explicado. En cambio, lo conocido mediante el Concepto es de por sí claro y seguro; y la filosofía no tiene por qué inquietarse de que todavía no estén explicados todos los fenómenos (se entiende: por las ciencias, F.D.). Por tanto, yo he expuesto aquí sólo estos inicios de la consideración racional.» (*Enz*. § 270, Z.; *W*. 9, 106).

Ahora es posible ya acercarse brevemente a la división de la Filosofía de la Naturaleza, recordando en todo caso que ésta no procede genética o evolutivamente, sino como la «recogida», en niveles cada vez más complejos, de una dispersión originaria, en función de un doble enfoque de *cohesión* progresiva: «de dentro a fuera», por así decir, sirve de guía e hilo conductor el curso lógico, regido en general por la forma de *transición* (propia de la lógica del ser) y proponiendo como contenido o «materia lógica» los tres niveles de la Objetividad (mecanismo, quimismo, teleología); y «de fuera a dentro», los resultados de las ciencias naturales, que a su vez son abstracción y generalización del trabajo del hombre por hacer del mundo su «casa»: por estar *bei sich*, «en casa». La díscola y frenética naturaleza queda así «laminada», ordenada y estratificada gracias a la compenetración en su superficie (¡en verdad, ella no es más que superficie!) de los órdenes científico y lógico. Pero no se trata de una coordinación al mismo nivel: la filosofía subordina a sí las ciencias, ya que ella está guiada por la *libertad* y por la Razón, que es el Todo conceptual; éstas, en cambio, sólo por la *necesidad* y por «razones» (*Gründe*), que fundamentan campos específicos.

En general, el curso lógico de la Filosofía de la Naturaleza reitera la primera figura del silogismo: E–B–A. I – Se da la vacua intuición de una singularización y dispersión absolutas, sólo precariamente «domada» como desde fuera por una forma *ideal* (*ideell*), impuesta sobre esa *materia* (siendo aquí, y sólo en este nivel, donde encuentra su pleno sentido esa noción). Es la *Mecánica*. II – Posición particular de la realidad según su determinidad formal inmanente, o sea, con su propia diferencia. Corresponde naturalmente a una *relación reflexiva*, cuyo «ser o estar en su propio interior» (*Insichsein*)

---

seguro Hegel), o sea desequilibrios económicos en función de la explotación de los recursos naturales, por eso existen las ciencias. Y porque hay ciencias (*sensu lato*: prácticas conscientes de aprovechamiento de recursos en general), por eso hay naturaleza. Nunca ha habido «Naturaleza» suelta, virgen (¡tampoco antes del hombre!; «Naturaleza» es una proyección retroferente de nuestra propia historia), como tampoco ha habido «Ciencia» en cuanto contemplación pura y desinteresada... salvo en la Filosofía. Pues Hegel sigue siendo profundamente aristotélico, y corona toda esa deducción (que hasta ese momento seguramente a todo el mundo le parecerá relativamente plausible)... con la Filosofía. Porque hay y debe haber Filosofía, por eso *tiene sentido*, orden y concierto todo lo demás: eso es lo que cabe colegir del final de *Enz* , y de su primera parte: la *Lógica*, que pretende ser justamente ese «orden y concierto» globales.

[1856] Y en el fondo *tautológico*, ya que se escogen solamente los fenómenos que son adecuados a una determinada hipótesis (introduciendo factores de corrección y controlando únicamente ciertas variables) y viceversa. Recuérdese la exposición crítica que hace Hegel del uso del «fundamento» por las ciencias, cuando explicamos *WL*.

es la *individualidad* natural: la *Física* (comprende especialmente la física inorgánica de fluidos y la química). III – Determinación de la subjetividad como unidad ideal (universal) de las diferencias reales: centralización del individuo, que es en y para sí. *Orgánica.* (cf. *Enz.* § 252). En particular, examinaremos brevemente estas tres ciencias filosóficas:

1. *Mecánica* – Es la esfera más externa de algo que es pura exterioridad de sí. Por tanto, constituye un ámbito absolutamente «inteligible», ¡porque nada de particular hay que inteligir en él, salvo secas abstracciones! Su unidad formal debe ser buscada «fuera», pues: pura idealidad, dispersión en busca de un *centro*. El camino va pues:

A – de la dispersión inicial del *espacio* (yuxtaposición donde todo da igual, de modo que un punto puede ser considerado a su vez como la integridad del espacio), a través de la «recogida» e interiorización absoluta de ese «ser» que es todo y es nada: el *tiempo*.[1857] Ambos, espacio y tiempo, configuran quiasmática, dialécticamente, según el predominio de uno de los lados, el *lugar* y el *movimiento*. Los modos posibles de su configuración constituyen:

B – la Mecánica finita, en la cual se pasa de consideraciones escalares (inercia, choque) a vectoriales y dinámicas (la caída), para acceder a:

C – la Mecánica absoluta: el examen del Sistema Solar, según el silogismo: A (el centro general y abstracto de atracción) – B (lunas y cometas) – E (el planeta, en cuanto «*materia cualificada*»: § 271).[1858]

2. *Física*.– Comprende todos los procesos mediante los cuales la interiorización de la gravedad como centro va siendo intensificada hasta «saltar» al estadio orgánico, vital. Es la parte más atractiva y a la vez más complicada, la más sugerente y la más envejecida, la que mejores conocimientos prueba en las ciencias entonces punteras (física de fluidos: magnetismo, electricidad; química) y la que cae a la vez en lo que parecen aberrantes regresiones (intento de salvar de manera bien retorcida la «subsistencia» de los elementos «naturales»: aire, fuego, agua, tierra). Sobre todo la última parte, dedicada a la *configuración* individual, es paricularmente relevante y rica:

a) cristalización por magnetismo; b) particularización por el efecto lumínico –teoría de la luz y el color, en referencia a Goethe y, polémica, a Newton–; c) proceso químico como unidad del magnetismo y la electricidad; teoría de las combinaciones químicas: álcalis, ácidos y su neutralización en sales, que debe ser leída en correspondencia con los pasajes de la Doctrina del Ser relativos a la «medida»: la Diferencia y la In–diferencia.– Ahora bien, precisamente esta in–diferencia de la composición o descomposición de las figuras individuales apunta a un nivel más alto, consistente en mantenerse unido y centralizado dentro de sí el individuo a través de esa perenne interacción química: el organismo.

[1857] A despecho de la brevedad del resumen, no es posible dejar de reproducir aquí la celebérrima definición del tiempo en Hegel (decisiva, p.e., en la caracterización de la conciencia en el existencialismo sartreano): «El tiempo, en cuanto unidad negativa del estar fuera de sí, es igualmente un ser abstracto, ideal.– El tiempo es el ser que, en cuanto que *es*, *no* es, y en cuanto que *no* es, *es*; el devenir *intuido*.» (§ 258).

Muy importante al respecto es el rango otorgado a la *gravitación*, y su relativización ulterior en función de cada planeta (lo cual no deja de recordar fuertemente a las posiciones actuales de la teoría de la relatividad generalizada): «La *gravitación* es el *concepto* preciso y verdadero (*wahrhafte*) de la corporeidad material, o sea de la corporeidad *realizada* hasta hacerse *Idea*.» (§ 269). Y la nota correspondiente comienza con una clara alabanza a Newton: «La gravitación universal ha de ser de suyo reconocida como un profundo pensamiento, que ya ha atraído hacia sí atención y confianza por la determinación cuantitativa unida a él (se refiere obviamente a su tratamiento matemático, F.D.), habiendo sido verificado en la *experiencia*, del sistema solar a los fenómenos de capilaridad.»

3. *Orgánica*.– Organismo no significa, sin más, vida. Basta con que se trate de una unidad formal de procesos cuyo contenido es inmanente («funcional», diríamos hoy) a dicha formalidad (o «estructura», en términos actuales). Se trata de los tres «reinos»: configurados igualmente desde lo más general y abstracto (una universalidad que es una *Allheit*, deshecha en individuos indiferentes) hasta lo más individual y concreto (y, por ende, verdaderamente universal). Así pues: a) la Naturaleza *geológica* (parte dedicada a los orígenes y configuraciones de la tierra, según las teorías enfrentadas del «vulcanismo» y el «neptunismo»); b) la Naturaleza *vegetal* (aparición primera de la vida, en cuanto capacidad de articulación, desmembración y reproducción desde sí mismo, pero todavía lastrada por el carácter inmediato de la unidad entre vitalidad y organismo, de modo que cada miembro es a su vez la integridad y puede asumir su función);[1859] c) el Organismo *animal*: es la coronación de la *Filosofía de la Naturaleza*, la culminación de esta «poesía de la naturaleza», escapada de la «prosa» mecánica (cf. *Enz*. § 336, A.). Este último capítulo sigue de cerca la estructura de la Idea de la Vida lógica. Su división es la siguiente:

a. *Figura* (*Gestalt*).– Articulada en sensiblidad, irritabilidad y reproducción, estando cada uno de estos momentos encarnados en el sistema nervioso, en el aparato circulatorio y en el digestivo; estos sistemas, siendo autónomos, no funcionan sin embargo por separado (como ocurría en las plantas), sino que están íntimamente compenetrados y forman una sola unidad.

b. *Asimilación*.– Es la «vuelta hacia fuera» de la figura, de acuerdo con una doble división: teórica (los órganos sensoriales) y práctica (las pulsiones e instintos, de acuerdo a las necesidades sentidas). La relación se interioriza y fija al cabo, primero, en la conservación de sí (que es en realidad conservación del género); luego, en la reproducción en un individuo opuesto y complementario (división sexual, dentro del mismo género); y por fin, a través de la realización de la universalidad genérica en forma individual, la naturaleza, exhausta, se «hiere» a sí misma, por así decir: su descomposición es a la vez aurora de una esfera más compleja, englobante también de la naturaleza como base de elaboración de los «materiales» culturales del Espíritu. La primera «salida» (todavía defectuosa, mostrando los rasgos típicos del «infinito malo») consiste en la *enfermedad*, algo así como la revuelta de los distintos órganos en pos de su autonomía, con la consiguiente descomposición de la figura corporal y la vuelta al estadio «vegetal». Ahora bien: recuérdese que el dolor es el privilegio de los seres vivos. Es justamente esa descomposición la que hace tomar «conciencia» (todavía en un sentido brumoso: como «sentimiento de sí») por vez primera de la unidad, ahora amenazada. Y así como en la enfermedad se descubre por contraste el individuo, de un modo total se descubre la universalidad de la conciencia a través de la *muerte*, esto es: la separación del individuo con respecto de su género. Ahora, éste queda *distinguido* a su vez como «universal concreto». Ya no es el género lógico, ni el género biológico, sino el Espíritu, que emerge «para nosotros» a través de la rigidificación por costumbre, por falta de horizontes y cambios, del individuo curvado sobre sí mismo.

De esta manera, la «modesta proposición» hegeliana se cumple, al menos *in individuo*: la naturaleza se mata a sí misma, se suicida en cada uno de sus innumerables vástagos, cuando éstos alcanzan una: «*objetividad abstracta*, embotándose y osificándose en ella su actividad, haciéndose la vida una *costumbre* falta de proceso, de modo que el individuo

---

[1859] Muy importante el examen crítico (Hegel no adulaba desde luego a Goethe) de la teoría del *Urphänomen* y la metamorfosis de las plantas.

se mata a sí mismo a partir de sí mismo.» (*Enz*. § 375). Pero sólo aguantando esa muerte (que, obviamente, ya no es la de un mero animal, sino la del hombre en cuanto individuo), reteniéndola y «absorbiéndola» en sí se alza el sol de la subjetividad del Concepto: una singularidad que es ya inmediata universalidad concreta, Concepto que existe en sí y se da en y desde su otro (la naturaleza, asumida) su propia existencia. (cf. § 376). Es el ave fénix del Espíritu: la verdadera figura de Proteo, desconocida para él mismo. Estamos en casa.

VI.7.2.– Espíritu subjetivo: el «yo» dividido.

En el ámbito del Espíritu se han cambiado las *tornas* respecto a la situación de la Idea en el mundo y su función dentro de él. En la Naturaleza, la Idea comparecía *virtualmente* o *para nosotros* en los estratos de su despliegue (y era lógico que así lo hiciera, pues que nosotros somos «espíritu»). Pero, en el devenir natural, la forma de la inmediatez contradice el carácter *interno* de la Idea; de la Idea, en efecto, porque es ella la que como *interior* de la Naturaleza –ésta no puede tener de suyo nada interno, porque es pura superficie– promueve y alienta su reconocimiento por parte del espíritu, el cual no es por demás sino el retorno a sí de la Idea a través de la dispersión de la representación natural. Hay que insistir, sin embargo, en que es la propia dialéctica de la Naturaleza (contando en ella desde luego las necesidades e impulsos ínsitos en el hombre) la que recoge esa dispersión (recuérdense los extremos «naturales»: del espacio al ser vivo animado), y no una violencia a ella infligida desde fuera.[1860] Es pues la Naturaleza misma la que *hace* esto. Pero no lo *sabe*. La comprehensión de todas sus manifestaciones no es desde luego comprensión de sí (o bien, lo es solamente *en sí* y, por ende, *para nosotros*). Ahora bien, a través de esa condensación y centralización de las diversas fuerzas y estratos naturales en un cuerpo, éste –a través de la enfermedad y de la experiencia de la mortalidad, como hemos visto– deviene capaz, no sólo de establecer una simple referencia óntica a sí (capacidad propia de todo animal, de todo ser semoviente), sino de verse esencialmente a sí mismo como referencia *negativa* a sí, o sea: como contradistinto de su propio cuerpo. En este punto, el ser viviente enfermo y mortal se reconoce a sí no en la Naturaleza, sino a través de ella, taladrando su capa variopinta y multifacética. Esta comprensión de la comprehensión implica pues la negación determinada y precisa de toda apariencia de interioridad natural y, por ende, supone la denuncia, el desenmascaramiento de la Naturaleza como lo que ella es: abigarrada superficie de distorsión y dispersión de las determinaciones lógicas. De modo que la negación de esas apariencias de interioridad es ya la reunión de lo Lógico, caído y disperso; y por ende, es *eo ipso* la emergencia de la Idea, comprendida *en* y *desde* la Naturaleza por el Espíritu (el cual *es* esta misma comprensión, no una «tercera cosa» al lado de Idea y de Naturaleza). Así, la *idealización* (vale decir: la negación determinada) de la entera esfera de los seres naturales, así como la *reflexión* sobre ese carácter «ideal», es ya el Espíritu.

Ahora bien, la reflexión *de* (no meramente «sobre», como si la llevara a cabo alguien ajeno) una *idealización* es ya un *desarrollo*, en el sentido lógico del término (en efecto: cada momento «externo» al mismo redunda dialécticamente en una mayor profundización y complejificación de éste). Un desarrollo que ha lugar en tres formas (correspon-

---

Enz. § 381, Z.; *W*. 10, 24: «Así pues, la filosofía ha de limitarse en cierta medida a contemplar el modo en que la Naturaleza misma suprime (*aufhebt*) su exterioridad, recoge aquello que es exterior a sí mismo en el centro de la Idea o hace que emerja este centro en lo exterior, libera al Concepto oculto en ella de su capa de exterioridad y supera con ello la necesidad exterior.»

dientes «por fuera» a los tres modos de movimiento de la *Lógica*): a) «como *referencia a sí mismo*» (propia del «yo», y de la lógica del ser); b) como *referencia negativa a sí* (el «yo» como «nosotros» *se ve* a sí mismo en un «mundo» producido por él: es la reflexión propia de la lógica de la esencia); y c) como «*unidad* de la objetividad del Espíritu y de su idealidad o Concepto» (saber absoluto, propio del final de la *Fenomenología*; desarrollo en y para sí de la Idea, propio de la lógica del Concepto). O bien: I – *espíritu subjetivo*; II – *espíritu objetivo*; y III – *Espíritu absoluto* (cf. § 385).[1861]

Hasta hace unos veinticinco años, ese primer apartado de la *Filosofía del Espíritu* dedicado al «espíritu subjetivo»[1862] había pasado en la recepción del pensar hegeliano sin la pena de la exposición antecedente –en cuanto *pars pudenda* del Sistema (la *Filosofía de la Naturaleza*)– ni la gloria del apartado siguiente, ampliado y enriquecido hasta adquirir vida separada (y por demás influyente en la vida política) como *Filosofía del Derecho*. Algunas razones abonan la indiferencia ante este apartado, que sin embargo es con mucho el más extenso de toda la *Enciclopedia*. En primer lugar, es el único, junto con la *Filosofía de la Naturaleza*, que no mereció una publicación por separado de los Cursos por parte de la *Verein*, a pesar de que Hegel impartiera con regularidad lecciones sobre esta temáti-

---

[1861] La distinción entre el uso de la inicial minúscula para los dos primeros momentos y de la mayúscula para el tercero (o para significar el Espíritu en general) alude a que sólo el Espíritu absoluto es en y para sí *infinito*; en los estratos inferiores lo es desde luego en sí, pero aún no lo sabe, sino que está contrapuesto a algo distinto de sí, sea la Naturaleza o la Cultura, o sea: su realidad no está a la medida de su esencia. Por eso aquí, de nuevo, es «nuestra reflexión» la que interviene: «Es verdad que el Espíritu *es* ya al inicio Espíritu, pero él no sabe aún que lo es. No es él mismo el que al inicio ha comprendido ya su concepto, sino que somos solamente nosotros, que tomamos al Espíritu en consideración, los que conocemos su concepto.» (*Enz.* § 385, Z.; *W.* 10, 33).

[1862] Pionero en la revalorización actual de esta parre cenicienta, condenada a la indiferencia, fue Dieter Henrich al organizar unas *Hegel–Tage* en Santa Margherita en 1973, luego publicadas en 1979 (y eds. por aquél) como *Hegels philosophische Psychologie*. Bouvier. Bonn 1979 (HEGEL–STUDIEN, Beih. 19). En ese mismo año, el incansable Michael J. Perry rindió otro gran servicio a la comunidad investigadora al publicar en 3 vols. una colosal ed. ingl. de la obra: *Philosophy of Subjective Spirit*. Dordrecht/Boston. Desde entonces se han venido sucediendo con regularidad estudios sobre esta primera parte de *Enz.*, aunque ciertamente no con la frecuencia e intensidad de los dedicados a la parte todavía y siempre más apetecida del Sistema: la Economía y el Derecho Políticos. Dos son los investigadores que con más tesón se han dedicado últimamente a la temática del espíritu subjetivo: Adriaan Peperzak, con sus muy útiles y hasta puntillosos «microanálisis» de los textos (cf. p.e. *Hegels praktische Philosophie*. frommann–holzhoog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991), y Giulio Severino, interesado sobre todo en explorar las regiones más «sombrías» de la Antropología hegeliana (cf. p.e. *Incoscio e malattia mentale in Hegel*. Il melangolo. Génova 1981). Muy importantes son también las compilaciones: L. Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopadie...»*. Frommann–holzhoog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1990; y al año siguiente, en el mismo lugar: F. Hespe / B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*.– Con anterioridad a estas contribuciones, Jacques Derrida había escrito en 1968 un importante ensayo, centrado en el análisis e interpretación de «La representación», dentro de la Psicología (*El pozo y la pirámide*; en J. D'Hondt, dir., *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI. México 1973, págs. 30–92). Pero, al hacer derivar esos textos –legítimamente– a problemas de semiología y someterlos a «deconstrucción», Derrida los aisló de tal modo de su contexto original que contribuyó indirecta (e involuntariamente, quizás) a presentarlos de forma aislada y casi como «materia de debate» en pro de sus propias convicciones filosóficas (y hasta como «prueba de cargo» de la metafísica de la presencia). Las interpretaciones actuales, por el contrario, insisten con razón en el valor «enciclopédico» de esta parte. En general, habría que tomar efectivamente *Enz.* como un todo coherente, exhaustivo y a la vez flexible, en lugar de considerarlo como un edificio en ruinas, del cual cada uno puede tomar a su antojo algunos materiales para adorno de su propia casa (para el caso, los psicoanalistas, a la búsqueda de ancestros ilusrres) o, al contrario, para hacer ver lo mal que se consrruía antes (sería el caso de los psicólogos conductistas, si éstos leyeran a Hegel) o para sopesarlos y analizarlos «químicamente» hasta enconrrar en ellos por analogía las causas de las fisuras y «fatiga» de los materiales de edificación de la propia casa.

Ludwig Boumann, el editor de *PhG* en la *Vereinsausgabe* (VII, 2; 1845), aumentó considerablemente este primer apartado mediante numerosos y extensos *Zusätze* (como hiciera Michelet con *PhN* y, en mucha menor medida, Henning con *WdL*), renunciando en cambio a remodelar las lecciones para presentarlas como un libro separado. Contaba Boumann con dos *Kollegien–Hefte* (de 1817, todavía en Heidelberg, y de 1820), pero en estado muy fragmentario. También disponía de 5 *Nachschriften* (las más importantes, de Griesheim en 1825

ca[1863], y hasta comenzara a recopilar textos para publicar un compendio aparte (ver *infra*, nota 1920). En segundo lugar, el propio Hegel no estuvo nunca del todo seguro de la arquitectónica y sentido del apartado.[1864] En tercer lugar, la reaparición de una «Fenomenología» en medio del tratamiento del espíritu subjetivo resultaba extraña, como si Hegel no hubiera sabido muy bien dónde «aparcar» ese vehículo que antes habría debido servir para conducir a las puertas de la Lógica (y, por ende, del Sistema entero) y que ahora, capitidisminuido, parecía romper con su presencia la ordenación tradicional de

---

y de Mullach en 1828). De todo ello extrajo un conjunto de textos cuya ordenación suscita reproche y admiración a la vez: reproche, porque mezcló desconsideradamente (como los demás *Herausgeber*) materiales de distintas épocas y de distintas plumas –sin distinguir además entre manuscritos de Hegel y los apuntes de oyentes–; admiración, porque el conjunto está de tal modo ordenado que apenas hay solución de continuidad entre el propio texto hegeliano (*corpus* y notas) y los *Addenda*, de modo que el todo se deja leer casi como un libro escrito por una sola persona.

[1864] En el *Privatgutachten* de 1812 para Niethammer (sobre la enseñanza de la filosofía en *Gymnasien*) divide todavía Hegel la temática en dos partes: «a) del espíritu que aparece, b) del espíritu que es en y para sí.» (*W.* 4, 406). La primera (correspondiente a *Phä.*) comprende: conciencia, autoconciencia y razón (y así quedará). Pero la segunda (la Psicología propiamente dicha) engloba «*sentimiento, intuición, representación, imaginación, etc.*», mientras que en *Enz.* el «sentimiento» será la nota distintiva del «alma». Es extraño este «escamoteo» de la Antropología, porque ésta es relacionada ya como primera parte de la primera sección («Ciencia del Espíritu») en la *Enz.* propedéutica de 1808s: § 129; *W.* 4, 42. No sin problemas: el § anterior habla sólo de «Psicología», y Rosenkranz (el ed. de *Propad.*) señala en nota que transcribe sólo la Psicología (la cual comienza además por «Sentimiento») porque las dos partes precedentes ya han sido tratadas en otro lugar (cosa sólo válida como es natural para *Pha.*). En los informes de Hegel sobre las asignaturas impartidas en el *Gymnasium*, extraídos directamente de los Programas impresos, no hay mención alguna de la Antropología, sino sólo de la «Psicología» (*W.* 4, 295, 297, 299, 302) y de la «Doctrina de la conciencia» o «Fenomenología». Hasta que no podamos contar con la ed. académica de *Propad.* no sabremos pues qué enseñó exactamente Hegel bajo el rótulo de «Antropología», ya que los grandes temas de ésta en *Enz.* (sueños, sonambulismo, locura) están ubicados dentro de «Imaginación», en la Psicología (§§ 151–153; *W.* 4, 48–50). Y con todo, es muy difícil dudar de la probidad de Rosenkranz (o sea: es altamente improbable que se trate de una interpolación suya). Además, la definición de *Phil.Enz.* § 129 está muy cuidada y es conforme a la ulterior *Enz.*: «El Espíritu, considerado de por sí, ha de ser: 1. concebido en su *existencia natural* e inmediata conexión con el cuerpo orgánico, así como en su dependencia –estrecha, por lo dicho– con las afecciones y estados de aquél; *Antropología*.» (*W.* 4, 42). Aquí se nos adelanta concisamente lo que en 1816 (en *BL*, y dentro de la «Idea del Conocer») aparece ya como una definición *in extenso* de esta ciencia filosófica: «A la antropología es necesario dejarle tan sólo la región sombría en la que el espíritu se halla sometido a influjos *sidéreos y terrestres* –según se decía antaño–, como un espíritu natural que vive en *simpatía* con la naturaleza y vislumbra las variaciones de ésta en *sueños y presentimientos*, morando en el cerebro, en el corazón, los ganglios, el hígado y demás.» (*WdL* 12: 197).– Por lo demás, sabemos que Hegel abrigaba la intención de reformular en profundidad la Antropología. Desde luego le debía de estorbar la ubicación media de *Pha.* (pero, ¿qué hacer con esa ciencia, si no?), porque rompía el orden «natural»: del sentimiento a la intuición y la representación. Ya en 1820 anuncia una ampliación y remodelación de la Psicología (naturalmente, según la exposición de *Enz.*–A, que incluía todavía el «sentimiento», pero como de pasada y confundiendo espíritu «sentiente» (*fühlend*) y «que tiene sensaciones» (*empfindend*): § 369). Habla por demás de esa ciencia como «la *Doctrina del espíritu*, denominada habitualmente Psicología» (*Rechtsphil.* § 4, A.; *W.* 7, 49), y poco antes (dentro de la caracterización general del espíritu como «*inteligencia*» –según corresponde efectivamente a la Psicología–), dice que la vía procede «del *sentimiento*, a través del *representar*, hasta el *pensar*» (*ibid.*; *W.* 7, 48): tripartición que sí está en cambio de acuerdo con B y C – Todo hace pensar pues que la Antropología (muy resumida en A: §§ 308–325) fue creciendo en las otras eds. al incluir en ella el «alma sentiente» (a expensas de la Psicología), con lo cual se permitía una transición más plausible a la «conciencia» de la Fenomenología enciclopédica (en A, la Antropología es poco más que una Psicopatología). Además, se aprecia una creciente importancia en las dos direcciones extremas: la de procedencia, porque se acentúa la presencia de lo «natural» en el alma *inconsciente*; la de destino, porque se hace derivar la libertad (como: «personalidad libre infinita» que es de suyo el espíritu individual) de la entera complexión de las tres ciencias, y no desde la Psicología, como antes.

[1865] Que el propio Hegel pensaba para su coleto que la «Filosofía del espíritu subjetivo» *tout court* coincidía en el fondo con la «Psicología» (como hemos insinuado ya en la nota anterior), y que la Fenomenología tenía una posición de algún modo exterior a esa «Filosofía», es algo que Hegel deja bien claro por analogía, al criticar al kantismo: «La filosofía kantiana puede ser considerada con toda precisión así: que ella ha aprehendido al espíritu como conciencia, sin contener en absoluto más que determinaciones *de la fenomenología*,

los estados anímicos.[1865] En cuarto lugar, las consideraciones finales de la Psicología, sobre el espíritu práctico y la libertad, parecían –y parecen– encontrar mejor su lugar en el tratamiento del espíritu *objetivo*.[1866] Y en fin, aunque la consideración esté fuera de lugar respecto al propio Hegel: primero el carácter supuestamente «experimental» y «científico» del asociacionismo wundtiano y sus secuelas, en pleno auge del positivismo, y luego –en la primera mitad de este siglo– la división tajante entre dos maneras antitéticas de entender la psicología: el psicoanálisis y el (neo)conductismo, han impedido que se prestase la debida atención a esta primera parte de la *Filosofía del Espíritu*, con la cual, además, se enfrentaba Hegel agresivamente a la por entonces incipiente psicología experimental, procedente de Charles Bonnet. Y lo hacía casi al inicio de la exposición, mediante una provocativa y conscientemente «anacrónica» apelación a Aristóteles[1867] que obviamen-

---

no de la filosofía del mismo.» (*Enz*. § 415, A.; *W*. 10, 202; subr. mío). Por lo demás, las clases dictadas sobre la doctrina del espíritu subjetivo llevaban por título: «*Anthropologie und Psychologie*», de manera que no incluían a la Fenomenología.

[1866] En el período de Nuremberg, esa temática encontraba su *locus naturalis* como inicio de la disciplina: *Rechts–*, *Pflichten– und Religionslehre*. Véase p.e. el § 1 de estas lecciones para la *Unterklasse* (1810s.): «El objeto de esta doctrina es la voluntad humana, y con más precisión, la relación de la voluntad particular con la general. En cuanto voluntad se comporta el espíritu prácticamente... [y] hay que diferenciarlo de su comportamiento *teórico*.» (*W*. 4, 204). En cambio (y en conformidad con la inclusión del «Bien» o la «Voluntad» en la Idea del Conocer de *WdL*), en *Enz* –*B*–*C* no sólo entra la voluntad dentro de la «inteligencia», sino que, en cuanto libre y efectiva, supone la «unidad del espíritu teórico y practico» (*Enz*. § 481), como final de la Psicología, coincidiendo así con la «Idea absoluta» de *WdL*. Sin embargo, es notorio que, en lugar de terminar aquí *Enz*., comienza una «segunda navegación» (por decirlo platónicamente), con la transformación de ese «espíritu libre» en la «persona» o sujeto de derechos y deberes.– Todo ello hace que resulte desde luego difícil establecer la relación entre *WdL* y *Enz*. en general, y entre aquélla y la Doctrina del Espíritu objetivo, en particular. *Prima facie*, y sin hacer demasiados distingos ni remilgos, parece que *PhN* expone la «concreción» de la Doctrina de la Objetividad, salvo por lo que toca al último apartado de aquélla («Organismo animal»), que correspondería a la Idea de la Vida. La primera parte de *PhG*, a su vez, tendría que ver (según todo lo expuesto) con la Idea del Conocer y del Bien. Pero entonces quedaría por un lado sin *concretar* (y nunca mejor dicho) casi toda *WdL* (salvo en sus partes finales), y por otro quedarían sin *fundamentar*, en cambio, justamente las partes finales de *Enz*. (la doctrina del «espíritu objetivo» y la del «Espíritu absoluto»). De ahí cabe extraer al menos una cosa: no es posible ni deseable establecer una correspondencia lineal (y menos, puntual, por seguir con la metáfora) entre *WdL* y *Enz*., aunque hay que reconocer honestamente que en las partes indicadas la correspondencia es palmaria, y que la razón puede ser bien sencilla, aunque «externa», a saber: que Hegel estaba redactando en Nuremberg casi a la vez *BL* y *Enz*.–*A*, y que por ello la tríada: «Objetividad», «Vida», «Conocer» se iba plasmando casi sin violencia como «Naturaleza», «Vida animal», «Espíritu subjetivo», mientras que las partes restantes de *Enz*. quedaban en la ed. de Heidelberg reducidas a un mínimo. Son las partes que se van a expandir prodigiosamente en Berlín, de modo que su conexión con *WdL* será cada vez más difícil de establecer (¿qué relación puede haber entre la *Lógica* y la *Estética*, si la «Belleza» ha sido expulsada precisamente del «Reino de las sombras»?; y ¿qué conexión habrá entre *WdL*, cuyo término medio –*WL*– es el motor central de todo o casi todo el curso lógico, y la *Historia de la Filosofía*, cuya parte media está ocupada por una escuálida e inane «Edad Media»?) – La relación sigue siendo objeto de controversia, aunque alguna debe de existir –no creo que ni siquiera el propio Hegel pudiera llegar a comprenderla en sus pormenores–; aparte de estas consideraciones «exteriores» (pero no por ello fácilmente refutables), la dificultad tiene que ver en última instancia con la disparidad entre el curso lógico del «Concepto», de un lado, y la aparición de la «representación» en el tiempo y en el desarrollo del *corpus* científico, por otro. Cf. al respecto A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella «Logica» della Filosofia del Diritto di Hegel*. Guida. Napoles 1990, y mi ensayo: *El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica*. TAULA 17–18 (Palma de Mallorca 1992) 61–76.

[1867] *Enz*. § 378: «Los libros de Aristóteles sobre el alma (e.d.: los tres libros del *De anima*, F.D.), junto con sus tratados sobre respectos y circunstancias particulares (e.d.: *Parva Naturalia*, F.D.), siguen siendo pues aún hoy la obra más relevante o [más bien] única de interés especulativo sobre este tema. El fin esencial de una Filosofía del Espíritu no puede ser sino el de reintroducir el Concepto en el conocimiento del Espíritu, esclareciendo por ende igualmente, de nuevo, el sentido de aquellos libros aristotélicos.» Hegel había incluso iniciado mucho antes (posiblemente en Frankfurt) una traducción del *De anima*, en la cual se vierten *δυναμει* por *an sich* y *ενεργειαι* por *für sich* (lo cual no deja de ser interesante para precisar el sentido de los términos alemanes; sobre todo el primero: «en sí» como «potencial, virtual, implícito»).

te debía sentar mal –antes y ahora– a los flamantes «científicos» (pertrechados luego con sus laberintos ratoniles en T y todo), deseosos de separarse de la filosofía como de una inservible antigualla.[1868]

VI.7.2.1.– El alma es la inmaterialidad de la Naturaleza: *Antropología.*

Sin embargo, y tras todas estas cautelas, parece conveniente insistir en lo provechoso que sería el estudio de estas «ciencias filosóficas» que, al igual de lo ocurrido con la *Filosofía de la Naturaleza*, no pretenden en absoluto rivalizar con las ciencias homónimas particulares, y menos sustituirlas, sino integrar sus representaciones generales dentro de un desarrollo enciclopédico gracias al cual, por lo pronto, queda rebasado ya *ab initio* el viejo planteamiento dualista de las relaciones entre el alma y el cuerpo, que todavía hoy colea. Pues así como la Naturaleza no es «otra cosa» distinta a la Idea, sino la Idea misma en su alteridad, en su distinción de sí misma, así también ha resultado el Espíritu, por el curso lógico ínsito en la Naturaleza y sacado a la luz por «nosotros»: «la verdad de la Naturaleza». De ahí también la espectacular aparición primera del Espíritu en la *Antropología*, como «alma», la cual: «no es solamente de por sí (*für sich*) inmaterial, sino que es la inmaterialidad universal (o general, F.D.) de la Naturaleza, su vida simple e ideal.»[1869] Y Hegel comienza la nota al § citado advirtiendo: «El problema de la inmaterialidad del alma puede tener aún interés sólo si la materia es representada como algo *verdadero* de un lado y el espíritu como una *cosa* del otro.» (*W.* 10, 43).

Es obvio que esa neta distinción, que ese dualismo liminar tan característico del entendimiento queda rebasado –e integrado como momento– en la dialéctica hegeliana. Cuerpo y alma no son dos «cosas» que pudieran existir o ser pensadas de una manera independiente, la una sin la otra, sino dos respectos de lo mismo, aunque no desde luego nivelados y en equilibrio estático: el cuerpo no es exterior al alma, sino el exterior *del* alma, su base o fondo de expresividad. Y del mismo modo, el alma no está en el interior del cuerpo (lo cual equivaldría a sostener que es exterior a él, aunque por algún azar esté provisionalmente contenida en él). El alma *es* el interior *del* cuerpo, su pasado: aquel factor gracias al cual se acuerda (*sich erinnern*) el hombre de su origen lógico y de su destino espiritual.[1870] Ahora bien, a través de ese recuerdo que es una interiorización

---

Al respecto, échese una ojeada a lo que pasa como «Psicología» en la enseñanza secundaria española de una disciplina llamada «Filosofía». En la enseñanza universitaria de la Carrera de Psicología se es al menos más consecuente: no se habla de «filosofía» (y ay de quien hable), y punto.

[1869] *Enz* § 389. Recuérdese que «ideal» vierte en filosofía real: *ideell*, y no: *ideal*. La diferencia (con su correlato: *reell* / *real*) separa así la existencia fáctica de la determinación lógica. Pero en ambos casos, *ideell* e *ideal* no aluden a una cosa separada y puesta (yuxtapuesta, sobrepuesta, o al contrario depauperada y depuesta) frente a lo «real» (entendiendo por tal lo «verdadero»: lo que se ve y se toca, vamos). La lectura de las dos obras capitales de Hegel: *Pha.* y *Enz.*, debiera haber desechado prejuicio tan «ordinario». «Ideal» es lo puesto en su propia verdad por *autonegación* dialéctica de sus pretensiones de ser, y de ser pensado como algo aislado, o sea: como *reell*; por otra parte, no queda desde luego suprimido, sino que se conserva –y propaga– en un nivel más complejo. P.e en la Administración del Estado está puesta como *ideell* la sociedad civil, burguesa; o en nuestro caso, en el Espíritu está puesta como *ideell* la Naturaleza. Ahora bien, lo que viene a ser puesto como *ideell*, obviamente, es sólo aquello de la «cosa» que puede ser *lógicamente* comprendido (o sea: de un modo *ideal*). Es evidente que los individuos seguirán muriéndose aun cuando sean ciudadanos de un Estado (pero morirán de otra manera y además mucho más tarde –o mucho más pronto: depende de la clase de «Estado» y del desarrollo de las fuerzas sociales productivas– que si fueran meros animales).

[1870] En *Enz.* § 389, A. (*W.* 10, 44s) alude Hegel al problema de la «*comunidad del alma y del cuerpo*», indicando que, si tal conexión se toma como un *factum* que luego ha de ser explicado, pero persistiendo en la noción de dos cosas «absolutamente *subsistentes de suyo* una frente a otra», entonces no cabe sino confesar que esa comunidad «es un misterio *inconcebible*». Hegel alaba en cambio a los pensadores modernos (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) por haberse percatado de que «la finitud del alma y la materia no son sino determinaciones ideales (*ideelle*) enfrentadas y que no tienen verdad alguna». Al contrario, la verdad convendría a Dios, pero –de nuevo– no

saca el alma a la luz, inversamente, su entraña natural: ese enviscado repliegue de la naturaleza exterior que ahora, al volver a ser pro–ducido por la actividad espiritual, remodela esa exterioridad antes refractaria y la hace transparente, *signo* de la Idea. Esta transformación de la compacta y aparentemente profunda matriz natural del Espíritu en puro signo transparente de la actividad y del reconocimiento de éste constituye el objeto del desarrollo dialéctico del alma: el objeto de la Antropología.

El desarrollo atraviesa tres momentos: a) *alma natural*, existente en su *determinidad natural* y aún no destacada de ella; b) *alma sentiente*, en cuanto *individuo* que se relaciona con su ser inmediato (el cuerpo y sus afecciones), y que sabe de sí (o sea: es para sí) en su reflexión abstracta sobre esas determinaciones; c) *alma realmente efectiva*, la cual informa su propia corporalidad, toma posesión de ella, y en ella sabe de sí y de lo distinto de sí (sabe del «mundo» como un conjunto de objetos apetecibles u hostiles), *obrando* en consecuencia. (*Enz*. § 390).

El camino ha sido ya trazado: se trata de *idealizar* el mundo, es decir de ver y tratar como cualidades, incitaciones u obstáculos del espíritu emprendedor todo cuanto, al pronto, se presenta como un ser natural independiente y con supuesta existencia propia.[1871] Al respecto, el alma natural (¡no la naturaleza!) es la *sustancia* del Espíritu, de modo que éste tiene noticia de sí mediante «tonalidades afectivas».[1872] Y para el «civilizado» Hegel (en el sentido literal de «hombre de ciudad») los pueblos tienen un grado mayor de cultura y por ende son más libres cuanto mayor control muestren sobre esa vida natural, que abarca desde influencias cósmicas, siderales y telúricas[1873] a la diferencia racial[1874] y los caracteres

---

entendido como una «tercera» cosa que estuviera por encima de las otras dos, sino como: «la única *identidad* verdadera de las mismas». Reprocha sin embargo a Spinoza y a Leibniz que hayan mantenido la diferencia del alma y el cuerpo y llegado a su identidad sólo por la vía de la abstracción o por vía judicativa, considerando pues a «la identidad solamente como *cópula* del juicio, sin avanzar hasta el despliegue y el sistema del silogismo absoluto.»

[1871] Este es el programa adscrito por Hegel al hombre, y que él ve logrado especialmente en la actividad técnica y política del europeo: «Lo mismo en lo teórico que en lo práctico tiende el espíritu europeo hacia la producción de unidad entre él y el mundo exterior. Y subyuga a sus fines a ese mundo exterior con una energía tal, que le ha asegurado el dominio del mundo.» (*Enz*. § 393, Z.; *W*. 10, 63).

[1872] Orig.: *Stimmungen*. El término es difícil de traducir, porque tiene un espectro demasiado amplio para nuestra lengua: va desde los «humores» a los «estados de ánimo» y las «emociones». Naturalmente, en castellano se pierde la referencia a la raíz: *stimmen*, «estar de acuerdo», encontrarse bien en una situación, en la que uno se siente «conectado» con cuanto le rodea y *afín* a ello (de ahí que se utilice el verbo también en el sentido de «afinar» un piano o cualquier otro instrumento). Una traducción relativamente fiel (y muy adecuada para la teoría heideggeriana de las *Stimmungen*) sería: «acordes». P.e. en nuestro texto el Espíritu está acorde, en perfecta sintonía con su «alma natural (hoy hablaríamos de «nicho ecológico»), respira con y por ella, y está en suma como pez en el agua. Esa vida natural del alma no puede ser jamás erradicada del todo (le pasaría entonces como a la «ligera paloma» de Kant; no hay espíritu desencarnado), pero sí puede irse haciendo transparente, de modo que las turbias tonalidades (*Stimmungen*) iniciales vayan siendo concretadas, reconocidas y «objetivadas» como determinaciones (*Bestimmungen*) anímicas.

[1873] Los descubrimientos de la época sobre galvanismo, magnetismo y electricidad despertaron una verdadera oleada de opiniones acerca de la intervención «secreta» de los cielos y la tierra (desde la posición de los astros a las mareas o el punto en que una persona hubiera nacido), e incluso sobre el posible aprovechamiento de estas influencias (desde los «pases magnéticos» de Messmer a *El monstruo de Frankenstein*, de Mary Shelley). En Munich, el afamado físico romántico (pues hubo una época en que las dos denominaciones no estaban necesariamente reñidas) Joachim Ritter llevó a cabo experimentos sobre el llamado *Siderismus*, que atrajeron poderosamente la atención de Schelling y de Baader. Hegel no niega ese condicionamiento (ni siquiera con respecto a la astrología), dado el carácter imborrablemente animal de nuestra vida; pero señala (muy en consonancia con su doctrina de la «astucia de la razón») que la tarea del hombre es justamente la de hacer de necesidad virtud y elevarse sobre esas condiciones, estableciendo su vida «sobre un basamento espiritual y libre.» (*Enz*. § 392). Mayor influencia reconoce desde luego a la diferencia estacional o climática (un tópico bien establecido en la Modernidad desde Montesquieu), aunque no hasta el punto de ver en ella la causa de enfermedades anímicas o incluso de la locura: que esta patología se manifieste *en* esas diferencias no significa que sea *debida* a ellas.

[1874] Hegel se apoya en el biólogo G.R. Treviranus (*Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher*

und Ärzte. Gotinga 1802–1822, 6 vols.) para localizar las diferencias raciales en la disimetría polar de la Tierra (un hemisferio norte que agrupa casi todas las tierras y de extensión muy superior a la de los mares, frente a un hemisferio sur de tierras desparramadas y con predominio de la capa actuática). Silogísticamente se pasa ahora de la universalidad abstracta del inicio (influencia astrológica, sidérea o telúrica sobre los hombres) a «los *espíritus naturales particulares*» (*Enz*. § 393), que constituirán a su vez la base «natural» de distinción entre pueblos y caracteres nacionales. El largo *Zusatz* del §, dedicado a las razas, ha quedado en buena medida obsoleto. Hegel se muestra allí tan «racista» como la casi totalidad de sus contemporáneos, aunque es importante señalar algunas diferencias que lo honran. En primer lugar, descarta del ámbito filosófico la pregunta (entonces muy en boga) sobre si el origen del hombre tuvo lugar mediante una sola pareja (de acuerdo al relato bíblico) o al menos se dio en un solo pueblo, localizado en algún sitio privilegiado y desde allí expandido por toda la tierra (*difusionismo*). Para Hegel, eso equivaldría a explicar lo espiritual por lo natural y a establecer diferencias tales entre los hombres que, *por naturaleza*, alguna raza estaría legitimada para dominar a las otras, todavía en un estadio natural en comparación con la raza dominante. El filósofo es al respecto terminante: «A partir del origen (*Abstammung*) no cabe aducir razón alguna para justificar o no que haya hombres destinados a la libertad y a la dominación. El hombre es de suyo (*an sich*) racional, y en ello radica la posibilidad de la igualdad jurídica de todos los hombres y la nulidad de toda diferencia rígida entre especies humanas con derechos y otras carentes de derechos.» (*W*. 10, 57). Una vez esto sentado, procede a una sumaria descripción de la distribución de las tierras en el Viejo y en el Nuevo Mundo, así como de las características físico–antropológicas de las distintas razas, con curiosas anotaciones «científicas», como que los caucásicos tienen los incisivos perpendiculares a ambas mandíbulas y en cambio los de los negros «están torcidos» (*stehen schief*; *W*. 10, 59). Peor es aún la descripción «en el respecto *espiritual*», como si eso que *todo* hombre es «en sí» sólo fuera asimilado y reconocido «para sí» en el caso del hombre blanco europeo (y casi en el del norteamericano): los negros se hallan en un estado de *Kindernation* (o nación estancada en el estadio infantil) y venden a los suyos y se dejan vender tranquilamente «sin reflexionar sobre si ello es justo o no.» (*ibid*.). Habrá que suponer que Hegel era en este caso más ingenuo que cínico. En suma: en los países negros reina el despotismo, los hombres ni siquiera han llegado al estadio de «sentir» que son personas, y: «su espíritu es enteramente somnoliento, sumido dentro de sí sin hacer el menor progreso, y corresponde de este modo a la masa compacta, *carente de diferenciación* de la tierra africana.» (*W*. 10, 60). Así, Hegel ligará la configuración del asentamiento a las diferencias raciales culturales. Los mongoles, p.e., constituyen la antítesis de los negros: son inquietos y están siempre en movimiento (se ve que tienen mucho sitio por donde ir), oscilando de lo sublime a lo monstruoso. Hegel reconoce con todo que en la raza asiática en general es donde el espíritu ha abandonado su estadio infantil y comenzado a separarse de lo natural (se refiere al nomadismo y a la migración de pueblos). Sin embargo, esta «adolescencia» de la humanidad no llega todavía al estadio del reconocimiento de la individualidad; lo mismo los indios que los chinos, p.e.: «abandonan a sus hijos sin ningún reparo o los matan directamente.» (*W*. 10, 61). En fin, y como cabía sospechar: «Sola y primeramente (*Erst*) en la raza *caucásica* viene a estar el Espíritu en absoluta unidad consigo» (*ibid*.). Hegel no se hace por demás cuestión en ningún momento de cómo conciliar tamaña afirmación con la tesis «ilustrada» sobre la posibilidad de igualdad de todos los hombres sin excepción ante la ley (lo cual conlleva al menos el estatuto de «persona», negado explícitamente a africanos y asiáticos). De los caucásicos distingue entre los habitantes del Cercano Oriente (adscritos *en bloc* a los mahometanos) y los de Europa (cristianos). De los judíos no dice nada Hegel, salvo por alusión: «En el *mahometanismo* se ha superado el principio judío, torpemente limitado (*borniert*: propio de mentes estrechas, o sea literalmente de mentecatos, F.D.), al ampliarlo hasta convertirlo en universalidad.» (*ibid*.). Esa torpe limitación corresponde a la negación abstracta del Pueblo y del Dios de Israel, violentamente separados *contra natura* de todo otro pueblo y de los demás dioses (lo cual, no se olvide, es un gigantesco paso hacia delante en el programa hegeliano de recogida en y para sí del Espíritu a partir de la dispersión de la Idea en y como la Naturaleza). Los mahometanos, al extender esa sublime separación del hombre espiritual respecto de toda tierra, vida natural y religión, o sea: de todo lo *finito*, han tomado resueltamente la vía de la liberación (p.e. del sistema hindú de castas en la India; pues «todo individuo del Cercano Oriente es libre»: *W*. 10, 62). Sólo que aquí, según se ve, están yuxtapuestos el principio universal y el singular, sin la mediación de los «poderes particulares del Estado» (*besondere Staatsgewalten*). De modo que estos orientales pueden tener las intenciones y convicciones más sublimes y ser a la vez vengativos y pérfidamente astutos. Para concluir: no hace falta reproducir por menudo los ditirambos que Hegel dirige a los europeos (y por ende, a sí mismo): «El espíritu europeo pone frente a sí al mundo, se hace libre con respecto a él, vuelve a suprimir empero esa oposición y recoge a su otro, a lo múltiple, dentro de sí, en su simplicidad. Por eso reina aquí ese infinito impulso por saber que les resulta ajeno a las demás razas.» (*W*. 10, 62s). Y por eso se ha podido permitir el genocidio de la raza americana, que ha sucumbido –a pesar de que algunos de sus pueblos tendrían una cultura bastante avanzada– ante los europeos, cosa perfectamente «lógica» para Hegel: «Los americanos no están evidentemente en condiciones de afirmarse frente a los europeos.» (*W*. 10, 63). Es verdad que en Sudamérica se sacudieron el yugo español; pero lo hicieron «criollos», pues: «los indios propiamente dichos habrían sido incapaces de ello.» (*ibid*.).– Como se aprecia, toda una panoplia de los más vulgares prejuicios eurocéntricos. Lo único que no deja de ser admirable en Hegel es su habilidad para sujetar a un mismo esquema (A–B–E) las teorías más dispares, y aun disparatadas.

nacionales.[1875] Sólo dentro de esta última «alma colectiva» es posible distinguir la singularización del alma subjetiva, pero todavía entendida como un *modus* del «clan» familiar o del individuo.[1876]

Esta singularización va a recorrer ahora el camino dialéctico hacia la universalidad concreta (de acuerdo con las determinaciones esenciales de reflexión): primero, como imposición abstracta de la *identidad*: las etapas de la vida, en donde las diferencias son consideradas como *alteraciones* de un sujeto único; luego, como *diferencia* real, en la *relación sexual* (una elevación de la existencia singular y mundana, en vista de intereses objetivos y generales, cuya determinación ética será la familia; cf. *Enz*. § 397); y por fin (de manera al pronto sorprendente) como *fundamento* de distinción entre la vida *vigil*

[1875] Caracterologías del género estaban entonces a la orden del día (p.e. Kant se entregó a divertidas clasificaciones en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* y también –con mayor concisión y menos florituras– en *Anthr*). En el *Zusatz* del § 394 recopila Boumann estas descripciones hegelianas de los *Lokalgeister*, bajo el siguiente principio de clasificación: «Lo invariable del clima y de la entera disposición del país en el que una nación tiene su residencia estable contribuye a lo invariable de su carácter.» (*W*. 10, 64). Los límites naturales (desierto, mar) juegan una gran función al respecto, según Hegel. P.e. los africanos son tan obtusos porque están rodeados de montañas y se ven así impedidos de llegar al mar («ese libre elemento»), por lo que aceptan sin resistencia su carácter de esclavos. Luego de esta «perla», Hegel se restringe a la Historia de las Naciones que han contribuido a la hechura de Europa: Griegos, Romanos y Germanos (sin matiz racial, ni racista, en este caso: son simplemente los pueblos cristianos de la Europa moderna). De los últimos, Hegel pasa revista jerárquica (según la encarnación de los diferentes momentos psicológicos) a los siguientes pueblos (cuyos Estados forman más o menos la *pentarquía* que Hegel cree ya definitivamente instalada en la Europa postrevolucionaria: Francia, Inglaterra, Prusia, Austria y Rusia; faltan Italia –que todavía no ha llegado a unirse en un solo Estado– y España –la unión de cuyos estados particulares ha sido hecha por la fuerza, lo cual no le permite a España una poderosa efectividad *ad extra*–; sobra en cambio Rusia, un imperio despótico que está todavía en el estadio de la dialéctica «amo / esclavo»): 1) *italianos* (individualistas, naturalmente despreocupados, más cercanos a lo femenino que a lo masculino –por eso son tan bellas sus mujeres– y volcados espiritualmente en su carnalidad; psicológicamente, corresponden a la *intuición*); 2) *españoles* (más inclinados a lo sublime y aferrados a principios generales, hasta llegar al fanatismo de la Inquisición –evidente– y a la imposición por la fuerza de un solo Estado sobre los «estados sueltos que antes existían en ese país..., cuyas provincias, de todas maneras, siguen intentando lograr aún una autonomía (*Selbstandigkeit*) demasiado grande»: *W*. 10, 67; corresponden a la *representación*); 3) *franceses* (unen la firmeza del *entendimiento* a la movilidad del *ingenio*: el *esprit*; Hegel los alaba por lo modélico de sus exposiciones políticas y jurídicas, y desde luego por el rigor y claridad con que fueron extrayendo todas las consecuencias de su revolución «contra la poderosa alianza de los numerosos partidarios de lo antiguo»: *W*. 10, 68); 4) *ingleses*: la definición de este «espíritu local» no está privada de ingenio: Hegel dice que les corresponde analógicamente la *intuición intelectual*, porque reconocen lo racional en las singularidades, no en lo general. Y por eso dice (y uno modestamente está de acuerdo con la apreciación) que «sus poetas rayan mucho más alto que sus filósofos.» *W*. 10, 69. Al contrario de los franceses (demasiado «universalistas»), los ingleses serían demasiado «particularistas»: de ahí que su libertad política se haya establecido a partir de privilegios tradicionales, no de normas generales y derivadas del Derecho. En una palabra, desprecian en demasía lo universal: el individuo se hace valer por sus peculiaridades. Y por último: 5) *alemanes*: contra lo que cabría esperar, Hegel es bastante sobrio al respecto, y hasta crítico; es verdad que hace corresponder tácitamente (por alusiones, y también de acuerdo al «ascenso» seguido en la enumeración) a este pueblo la *razón* (dice que los alemanes son conocidos por sus profundos pensadores, «aunque sean no pocas veces confusos (*unklare*)»; que quieren llegar a la naturaleza más íntima de las cosas; que tienen espíritu de sistema en las ciencias, pero que caen por ello a menudo en el vacuo formalismo del *Konstruierens* (*W*. 10, 69: posible alusión a Schelling); que son un pueblo introvertido y por eso tardo en el obrar, y a veces tan vacilante que la cosa se queda sin hacer; que el alemán exige que esté todo legitimado por razones (con lo que cae también en meras formalidades jurídicas); sus virtudes: lealtad y probidad; su principal vicio: la búsqueda afanosa de cargos y títulos, hasta llegar a extremos ridículos que sólo encuentran parangón «en el ansia de los españoles por tener una larga lista de nombres» (*W*. 10, 70).

[1876] La alusión anterior al alma natural como «sustancia» y la de ahora al «modo» (*Enz*. § 395) puede servir de pista para hacer ver que en la deducción del alma natural está procediendo Hegel *à la* Spinoza: primero el hombre en general, en sí, como si fuera una *sustancia* –«como si», porque la exposición hegeliana implica a la vez una fuerte crítica: la verdadera sustancia del individuo no es natural sino espiritual: es el Estado y no la Naturaleza lo que constituye la *sustancia* del individuo–; luego su particularización en los *atributos* raciales y «populares»; y en fin los *modos* individuales en los que esos atributos se encarnan.

(en donde el alma despierta, y se *siente* despierta) y el *sueño*; en la vida despierta vale «el hombre como Yo concreto, como entendimiento» que separa de sí de este modo la intuición (de un mundo externo), mas no en virtud de «las llamadas leyes de la llamada *asociación de ideas*» –que entregaría al hombre al albur de un mecanismo que lo construye desde fuera–, sino mediante una acción concreta de conexión, «en la cual cada parte está [enlazada] con todas las partes de este contexto», en virtud de esta conciencia del Yo que ahora despunta (§ 398, A.; *W.* 10, 88).[1877] Por fin, este mundo humano (ordenado por y centrado en el Yo concreto y *despierto*) es recogido *dentro de* éste (*in sich*) como una transposición de lo que al pronto eran determinidades de su naturaleza somnolienta, puramente *en sí* (*an sich*), de modo que cada una de ellas difiere de sí, en cuanto que sólo a su través se conoce el Yo; pero se conoce a sí mismo todavía indirectamente, como teniendo una *sensación* de lo otro de sí: es el alma que tiene sensaciones (*die empfindende Seele*).[1878]

[1877] Ahora puede desaparecer la sorpresa de este «salto» de la relación sexual a la vida despierta del individuo. Así como en la primera se relacionaba el singular con el género sólo indirectamente (directamente lo hacía con otro singular específica, sexualmente diferente de él), y por tanto lo espiritual (la «familia») aparecía todavía enteramente revestido de lo natural («la voz de la sangre», diríamos), en la vida despierta se relaciona el individuo directamente con *su* universalidad: con su *verdad* de ser humano, abandonando el mundo natural en el que estaba embebido, aunque tenga que pagar el tributo temporal de volver regularmente a él en el sueño; ahora, el «mundo» comienza a serlo de verdad, al ser ordenado y clasificado según el interés del hombre (p.e. la conservación de sí y de su familia, de donde la distinción de las cosas en los géneros masculino y femenino); se explica así la inquina de Hegel contra las «leyes» de asociación: si éstas vinieran de las «cosas», el hombre sería un autómata, un conjunto de mónadas somnolientas unidas mecánicamente.– Por lo demás, y por lo que respecta a la *vexata quaestio* (de Descartes a Kant) sobre la diferencia entre el soñar y el estar despierto por lo que hace a la validez objetiva de las representaciones, Hegel remite a la deducción categorial kantiana (cf. *Enz*. § 398, A.; *W.* 10, 89), a la vez que advierte, empero, de que no todo lo que está «efectivamente presente en el espíritu» está también «puesto en su conciencia». Como estamos viendo, Hegel reivindica todo un continente *inconsciente* (justamente, el de la Antropología), que Kant había relegado en todo caso al respecto «pragmático» de esa disciplina (e.d., sin poder dar razón *a priori* de ello).

[1878] Al respecto, es muy importante la nota al § 400, como corroboración –también en lo antropológico– de la *coextensividad* de los niveles en Hegel. De la misma manera que, al inicio de *Pha.*, todo estaba ya en la intuición sensible, siendo el desarrollo de la experiencia fenomenológica la cuidadosa separación y precisión de los distintos momentos de la conciencia, también aquí (pero «más acá» incluso de la *Fenomenología*: en una reflexión que es sólo «nuestra», ya que el alma no es consciente de sí) reivindica Hegel de una manera obviamente muy suya el viejo adagio escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Sólo que aquí no procede Hegel –escolásticamente– a una ordenación de los modos de conocer, sino que hace radicar a la sensación –muy románticamente– en el centro del sentir, en el *corazón*: «*Todo está* –dice– *en la sensación*; si se quiere, todo aquello que brota en la conciencia espiritual y en la razón tiene su *fuente* y *origen* en la sensación; pues fuente y origen no quieren decir otra cosa que la manera primera y más inmediata en la que algo existe. No basta [se suele decir] con que los principios, la religión, etc. estén en la cabeza, tienen que estar en el corazón, en la *sensación*.» (*Enz*. § 400, A.; *W.* 10, 97s). El corazón es el complejo centralizado de las sensaciones: la interiorización o «recuerdo» de lo que antes era el Yo despierto, el centro del mundo intuido. Al respecto, es importante hacer notar que *Empfindung* tiene en alemán (y sobre todo en el sentido del *Sturm und Drang* que salpica a Hegel e influye en él desde Berna) un valor añadido de emotividad, de hallarse embargado por algo que me implica y me *importa* (ver mi ensayo *El corazón del pueblo*. *La religión del «Hegel» de Berna*; en: O. Marquet y J. Rivera de Rosales, *Los inicios del idealismo alemán*. Ed. Complutense / UNED. Madrid 1996, págs. 236–262; espec. p. 251, donde se describe la *Empfindung* como: «impresión *cordial* de la realidad, experimentada como un todo de sentido... Es un modo en que el hombre concreto «siente» unitaria y religadamente una idea de la razón.»). Ese sentido no se encuentra desde luego en el término español «sensación», mucho más frío y «epistemológico»: parece como si uno pudiera tener multitud de sensaciones que en nada le afectarían. Sin embargo, debiera hacernos reflexionar la necesidad que tenemos de usar un mismo verbo («sentir») para las sensaciones y para los sentimientos.– El propio Hegel hace notar lo difícil que a veces resulta distinguir entre *Empfindung* («sensación») y *Gefühl* («sentimiento»). El filósofo aproxima más *Empfindung* al lado de la pasividad (*finden* es «hallar, encontrar»: como si dijéramos que uno se encuentra en el encuentro mismo), mientras que *Gefühl* apunta más a la «egoidad» (*Selbstischkeit*). *Enz*. § 402, A.; *W.* 10, 117.

La referencia al centro en que se recogen y ordenan las sensaciones abre el segundo momento de la Antropología: el *alma sentiente* (*fühlende Seele*), la «subjetividad del tener sensaciones» (*Subjektivitat des Empfindens*; *Enz*. § 403). Ahora tenemos una contraposición entre el «individuo» interior y su sustancialidad: la vida natural del alma, recién examinada. El Yo es aquí simple, pero por negación de lo real y conservación de ello dentro de sí, de un modo *ideell*: algo así como «un pozo carente de determinación» (*Enz*. § 403, A.; *W*. 10, 122) que conserva todo un mundo, pero falto de existencia: un reino de sensaciones, nociones, conocimientos que sólo pasan a existir ante mi conciencia cuando Yo los recuerdo (sin que ello signifique que existan como objetos supuestamente independientes; existen como una *affectio* de mi totalidad sentiente). Y el alma se presenta aquí de manera irremediablemente *dual*: de un lado es «el Concepto *existente* (*existierende*), la existencia de lo especulativo.»[1879] Del otro: «El alma es *en sí* (*an sich*) la totalidad de la naturaleza».[1880]

Así que el Yo–Alma, considerado en este momento como intermedio entre la vida y la conciencia o, más precisamente, entre el alma natural y el alma efectiva, es un *Yo dividido*, un centro formado por el delicado punto de cruce de lo que yo *siento* como mío según mi vida exterior y las representaciones que de ella me hago, y lo que yo *soy* en cuanto determinado en mi *fuero interno* de una manera particular.[1881] Un delicado equilibrio, tal como se presenta en los sueños[1882], en la vida del feto en el claustro materno[1883] y en la relación del individuo con su *genius*[1884]. Ahora bien, en estos casos la escisión sucede toda ella en el interior, en una unidad anímica no separada. La subjetividad es todavía meramente *formal* (*formelle*), no *real* (*reale*).

La división se hace en cambio explícita cuando el individuo (a través de una verdadera *psicopatía*) se adhiere *directamente* a su «genio», a esa su interioridad incontrola-

[1879] *Enz*. § 403, A.; *W*. 10, 123. Cuídese de no confundir esta fórmula con la famosa definición del tiempo en *Pha*.: «El *tiempo* es el *concepto* mismo, que está ahí (*der da ist*).» (9: 428; 469). El alma sería, en este sentido, un tiempo potenciado, sentido interiormente y que no va fuera de sí porque la *Existenz* (o existencia esencial), al contrario del *Dasein* (o existencia óntica), no es extática, no sale de sí, sino que se refleja en sus propias razones o fundamentos.

[1880] *Enz* § 403, A.; *W*. 10, 123. Puede considerarse este texto como una cita encubierta y una espectacular «traducción» *pro domo* del célebre paso aristotélico del *De anima* (III, 8; 431b21): «η πυχη τα οντα πως εστι παντα.» O en la versión escolástica: *anima est quoddammodo omnia*. Se trata en Aristóteles del νους παθετικος, lo cual se aviene muy bien con el carácter pasivo del alma en Hegel.

[1881] *Cf*. §405, Z.; *W*. 10, 131; la fórmula es explícita: «Yo soy en efecto un ser *dual* (*Zwiefaches*) dentro de mí».

[1882] El pasaje es de evidente interés para el pensamiento psicoanalítico. Dice Hegel que, cuando la mente sueña, no está llena de afecciones sueltas, sino que accede por ese medio a un «sentimiento profundo y poderoso de toda su naturaleza *individual*, del *circuito completo de su pasado, presente y futuro*.» (*Enz*. § 405, A.; *w*. 10, 130).

[1883] El feto «absorbe» las sensaciones de la madre, las cuales quedan en el individuo, aun una vez separado del cuerpo materno, como una huella (*carácter*) que durará toda la vida, y que no es posible ni deseable borrar para adquirir *ad libitum* otra manera de ser, pero que tampoco determina indefectiblemente los actos futuros, como ocurría en el *carácter inteligible* de Kant y de Schelling. Se trata, por el contrario, de que el individuo libre y autoconsciente sepa de sus limitaciones y condicionamientos «naturales», «genéticos», diríamos hoy, precisamente para ser libre y distinguirse de los demás en esas limitaciones.

[1884] Ya citamos las palabras de Hegel relativas al δαιμων de la madre; esa su impronta particular es vista ahora desde el «receptor» (o sea, como separada del cuerpo materno e interiorizada en cuanto «marca genética de la *estirpe*») y resulta decisiva en toda situación y comportamiento humanos: es el *fatum* u oráculo, el destino del hombre (que no es sino la marca de su «pasado natural»), que se mezcla siempre de un modo casual con las circunstancias externas (algo parecido a la *fortuna* de Maquiavelo) y constituye así una suerte de potenciada y anímica «impotencia de la naturaleza». Sólo que aquí la «naturaleza» está desgarrada en la relación esencial de lo interno y lo externo: el *genius* es un *alter ego* a la vez enfrentado al individuo y formando una *inseparable unidad* con él. De este modo, la relación de cada individuo con su *genius* lleva a unidad las experiencias unilaterales de los sueños (un mundo sólo interior) y de la referencia del feto a la madre (un mundo sólo exterior). Vid. *Enz*. § 405, Z.; *W*. 10, 131s.

ble, y en ese estado (que Hegel equipara explícitamente con el de la «enfermedad», como en la *Filosofía de la Naturaleza*; *Enz*. § 406; cf. § 371–374) se diferencia el Yo de sí mismo en cuanto conciencia sensata, así como del mundo razonable dado en esa conciencia. Los pasos de este necesario proceso de «ensimismamiento» (si se quiere hablar de «enajenación», habría que decir «enajenación interna», ya que aquí el Yo se hunde en sus propias profundidades naturales), que supondrá una liberación, son el *sonambulismo magnético*,[1885] el *sentimiento de sí* y la *locura*[1886], y la *costumbre*.[1887] El alma, purificada en

---

[1885] Hegel dedica especial atención (mediante una desusadamente extensa nota a § 406; *W*. 10, 133–138) a fenómenos como la catalepsia, el hipnotismo (todavía no denominado como tal, sino como «sueño magnético»), la histeria (del mismo modo, denominada indirectamente como «enfermedades... del desarrollo femenino»; *W*. 10, 135) o la llamada «clarividencia» (*Hellsehen*). Hegel no rechaza como supersticiones todos esos estados anormales, pero tampoco los celebra como ocasiones prodigiosas para contemplar no se sabe qué misterios ocultos; son estados en los que todavía no se ha separado la conciencia y el mundo objetual intendido por ella, y que por ello resultan de particular interés cuando se quiere comprender problemas íntimos de un determinado individuo, de otro modo insolubles. Pero querer elevar esos turbios vapores al rango de un conocimiento superior es algo que Hegel encuentra particularmente estúpido: «Los conocimientos científicos o los conceptos filosóficos y las verdades universales requieren de un suelo distinto, el del pensar, desarrollado desde los vapores de la vida sentiente hasta llegar a consciencia libre; es una estupidez (*es ist toricht*) esperar del estado de sonambulismo revelaciones sobre ideas.» (*W*. 10, 134).

[1886] El «sentimiento de sí» (*Selbstgefuhl*) no es un mero estado pasivo, como el del sonambulismo, sino la posición del alma como *sujeto* de un *juicio*, cuyo predicado está formado por las determinaciones sentidas por el alma como *particularidades* suyas. De este modo está a la vez hundida en esas sensaciones y sabe de sí solamente al poner a éstas como *ideales*: en esa particularidad se sabe pues el alma como siendo una sola (cf. *Enz*. § 407). Y de nuevo surge aquí la contradicción entre un sujeto que sabe cuál es su puesto en el mundo (o sea, que sabe de la totalidad sistematizada al ras de la sensatez y el entendimiento) y que a la vez está «prisionero» de una determinidad que no puede ser integrada ni subordinada conscientemente. El resultado es la *locura* (a su estudio dedicó Boumann con buen acuerdo un extenso *Zusatz* al § 408, casi un ensayo autónomo sobre el tema; *W*. 10, 163–182). Hegel se muestra aquí muy al corriente de las concepciones de Philippe Pinel (*Traite médico–philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. París 1801), el famoso alienista, pionero en el tratamiento psiquiátrico. Y lo alaba por haber «presupuesto al enfermo como un ser racional» (§ 408, A.; *W*. 10, 163). La locura es presentada por Hegel como un desequilibrio entre los principios teóricos y morales del individuo (lo que con Freud llamaríamos el *superego*), de un lado, y, de otro, lo «terrestre» y propio del *genius*: las «determinaciones egoístas del corazón, la vanidad, el orgullo y las otras pasiones e imaginaciones, esperanzas, el amor y el odio del sujeto.» (*W*. 10, 162): es decir, el *id* o la *libido*, de modo que lo normativo cede ante lo «telúrico» y el individuo se entrega fascinado a ese pozo de aguas sombrías. Por ello, es importante poner de relieve el rechazo por parte de Hegel de toda consideración de la locura como una «pérdida de la razón». Al contrario, la locura es una *antinomia* de la propia razón, en la que ella se desgarra a la vez que se reconoce, al igual que el animal «sabía de sí» solamente en el dolor y la enfermedad. La locura cumple así la función «positiva» y «normalizadora» (una idea ante la cual posiblemente sonreiría complacido Foucault) de descubrir la posibilidad de liberación del Yo respecto de su inmediatez natural (al igual que antes ocurriera con la enfermedad y la muerte –ese hundimiento de lo natural que es la emergencia de lo espiritual–, o como luego sucederá con el crimen, en la esfera del Derecho Abstracto, y a cuyo través se transfigurará la *persona* jurídica en *sujeto* moral). Sobre el tema, ver la obra ya cit. de G. Severino; y también G. Gamm, *Der Wahnsinn in der Vernunft. Histgorische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders–Seins in der Philosophie Hegels*. Bouvier. Bonn 1981.

[1887] Como cabe apreciar, Hegel está «reiterando» en el nivel del alma sentiente los estadios terminales del individuo animal de *PhN*. Así como la locura era explícitamente considerada como una «enfermedad», en la que la razón alienada, sumida en las profundidades de su «genio», servía de doloroso contrapunto para descubrir el estado «normal», sensato, del sujeto, así también ahora el título mismo del apartado («γ. La costumbre») nos remite al final de *PhN*, o sea a la muerte del animal, sobrevenida justamente por anquilosamiento y «costumbre» (*Gewohnheit*; cf. *Enz*. § 375). Y así como la muerte del animal conllevaba la emergencia del Espíritu, así también la costumbre (que supone una conciliación mecánica entre el «genio» del individuo y su vida despierta) funcionará ahora como «una segunda naturaleza» (§ 410, A.; *W*. 10, 184) o como «el mecanismo del sentimiento de sí», al igual que la memoria será vista luego como «mecanismo de la inteligencia». (*ibid*.). La costumbre es definida así: «el alma se convierte en el ser general y abstracto, y lo particular de los sentimientos (y también de la conciencia) se reduce a una determinación que se limita a *estar* en el alma.» (*W*. 10, 183). Hegel celebrará siempre estos momentos de «inconsciencia» adquirida o de (con téminos más actuales) actos reflejos o reflejos incondicionados, en los cuales también está el Yo dividido: por sus «bajos», por

virtud de su paso por esa su patología, reconoce ahora su «corporalidad» como su propio exterior, el lugar en el que ella se revela... al mundo y a sí misma, como este sujeto *singular* de este cuerpo que «dice de mí», que es mi «predicado». Ahora es el alma real y verdaderamente ella misma: la identidad de su interior y su exterior, el *alma realmente efectiva*, obrera de sí misma, toda ella expresividad, configuración libre del Espíritu: «obra de arte del alma». (*Enz*. § 411).[1888] El alma realmente efectiva aporta los elementos de una «sociología» fontanal, si pudiéramos expresarnos así[1889]: se trata de la formación (*Bildung*) de la marcha erecta, de la mano («el instrumento absoluto», dice Hegel en la nota: *W*. 10, 192, recordando a Aristóteles) y, en general de toda la fisiognómica y del mundo de los gestos, las señas, la mímica, etc.: los pródromos del lenguaje, que usan de medios naturales para la expresión de lo espiritual.[1890]

Y la reflexión del sujeto sobre ese su mundo sígnico hace despertarse al alma, dice Hegel, para darse cuenta de sí como «Yo, la universalidad abstracta» (§ 412), y ello únicamente en la medida en que da cuenta libremente de lo otro de sí, de ese su «mundo» (en el pasado, la naturalidad interiorizada en la que el alma estaba sumida) que ahora *expide* el alma libremente (y al que se expide, se dirige *intencionalmente* el alma); un alma que deja de serlo al ser «para sí en lo otro», al conocerse *de soslayo* en el acto de excluir de sí a ese su mundo y de ponerlo ahí fuera: «como un Objeto, un mundo *exterior a él*... de manera que en él se refleja directamente a sí.» (*ibid*.). El alma ha crecido hasta hacerse *conciencia*.[1891]

---

así decir, ha quedado rebajado a una suerte de existencia natural, cuasi automática; pero ello le deja en libertad para poder engolfarse en las regiones superiores del Espíritu (algo de lo que todos podemos tener conciencia, al reflexionar en las operaciones irreflexivamente efectuadas al conducir un coche o escribir en ordenador). En la costumbre, el sujeto deja por así decir de tener sentimientos; pero precisamente gracias a esa «muerte» del alma puede olvidar su individualidad y alzarse a la universalidad de la conciencia, reiterando así concreta y anímicamente, como dijimos, el movimiento «suicida» de transfiguración de Proteo en el Ave Fénix del Espíritu.

[1888] Naturalmente, estos pasajes –que tanto recuerdan al *self–made man* norteamericano– no significan en absoluto que el alma «cree» desde sí misma un cuerpo a ella adecuado; todo el desarrollo anterior antropológico desmiente ese hiperidealismo. Lo que el alma hace es más bien *conformarse* con su propio pasado natural, interiorizado como su «genio», sacar fuerzas de flaqueza y utilizar astutamente sus propias limitaciones para mostrarse a través de ellas (ella no es por otra parte sino la comprehensión reflexiva de esas limitaciones, que la empujan a ir siempre más allá de sí; recuérdese la dialéctica de *Sollen / Schranke*, «deber ser / limitación», en *SL*). Si alguien fuera tan estúpido como para separarse de su entorno patrio, comarcal y familiar, negarse a todo contacto humano, a la ingestión y la deyección, y al final se despojase de su propio cuerpo, si hiciera todo eso no sería un ser libre; ni siquiera estaría loco (el loco está centrado enteramente en una particularidad interior): estaría muerto.

[1889] Algo parecido a la temática de *El hombre y la gente*, de Ortega.

[1890] Compárese este pasaje con *Pha*. V.A.c., sobre la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata (examen crítico de la fisiognómica y la frenología). Dicho sea de paso, el claro paralelismo de *Pha*. con la Antropología de *Enz*. arroja de nuevo dudas sobre la «intromisión» de la Fenomenología de *Enz*., rompiendo el progreso lógico del espíritu subjetivo. En efecto, en la obra de 1807 se concluía esta temática con la experiencia fenomenológica de la identidad de la *coseidad* y *la razón*. Bien se ve que ello corresponde estrechamente a la identidad, todavía «sentida», de la corporalidad (*Leiblichkeit*) y el «Yo» como sujeto. Por ende, al paso fenomenológico (que conduce al reino *racional* de la ética, con las relaciones entre el placer y la necesidad, la virtud y el curso del mundo, etc.) debiera corresponder directamente la Psicología, que trata justamente de la razón encarnada como inteligencia y enfrentada al mundo como voluntad. En lugar de ello, Hegel se ve precisado a «incrustar» a continuación del «alma efectiva» un resumen apretado de los primeros caps. de la obra de 1807, con lo que no deja de resentirse el conjunto (adviértase, dicho sea de paso, que ya en los §§ anteriores había utilizado Hegel tranquilamente términos y nociones correspondientes a la etapa «fenomenológica» de la *conciencia*, que todavía no podía sin embargo presentar; siempre cabe la excusa de la «anticipación», pero es difícil desechar aquí la impresión de cierta artificiosidad).

[1891] Tampoco debiera verse en este texto una expresión de exacerbado «idealismo» (en el sentido subjetivo del término). De ahí la importancia capital de leer *Enz*. como un todo, y no parágrafos sueltos y aislados de su contexto. El mundo *objetual* que ahora le surge al sujeto (y gracias al cual deja de ser considerado como

VI.7.2.2 – El camino de la conciencia, de su certeza a la verdad: la *Fenomenología* enciclopédica.

De la disciplina correspondiente a la conciencia: la *Fenomenología*, apenas necesitamos decir nada. Se trata –como ya se ha indicado en varias ocasiones– de un denso y conciso resumen de los primeros capítulos de la gran obra de 1807, cuyo sentido propedéutico ha sido sustituido por el *Vorbegriff* a la *Lógica* de 1827, y cuyas partes de «realización» efectiva de la conciencia en el mundo y de interiorización de éste van siendo acomodadas (siguiendo un plan distinto) en el esquema enciclopédico. Tan sólo la parte inicial, «epistemológica», es recuperada como tal y ubicada (no sin alguna violencia) entre la Antropología y la Psicología. Dicho con toda brevedad: una vez transfigurada el alma en el «Yo» consciente (lo cual implica la liberación de sus vínculos naturales y la transformación de éstos en propia corporalidad que tiñe expresivamente todo lo exterior, convirtiéndolo al menos tendencialmente en *signo* de la actividad espiritual), este nuevo avatar del espíritu subjetivo: la *conciencia*, se enfrenta a su propio producto[1892] que, al pronto, se le presenta como algo no solamente autónomo y autosuficiente, sino como la verdad de la conciencia, enajenada de este modo de sí misma, mientras que, al mismo tiempo, la conciencia tiene la certeza de su propio ser, frente al carácter efímero y mudable del mundo externo. Y la tarea consistirá en hacer pasar, por *propia experiencia*, al espíritu de la mera, vacua y abstracta certeza a la plenitud de la verdad, de acuerdo con tres grandes pasos:

a) *conciencia* – o relación inmediata de sí al objeto.[1893] Sus momentos son: 1. «la conciencia sensible» (cuyo correlato –adviértase– no es la sensación o *Empfindung*, sino «asépticas» y estériles entidades fantasmáticas, tales como «*ente*, *algo*, *cosas existentes*,

---

alma «por nosotros» y comienza a verse a sí mismo como «conciencia», o sea: comienza a decir de sí mismo «Yo») es una *abstracción* del mundo gestual y mímico, en el cual el hombre está ya enteramente inmiscuido; un «mundo» (es decir, un conjunto de elementos ordenados estructuralmente) que era a su vez complejificación y abstracción del «mundo» tenebroso del «genio»... y así hasta llegar al mundo «natural» (que a su vez es, circularmente, la abstracción «científica» del trabajo y la técnica del hombre sobre su entorno). El «defecto» de los «realistas» (los cuales suelen esconder un prejuicio teológico detrás de sus tesis: que el hombre no suplante al Creador, a la Materia, o al Ser) estriba en postular algo así como una «naturaleza» *virginal* y previa a la existencia del hombre, o sea: autosubsistente y autosuficiente. O de otro modo: en postular un origen–origen, definitivo, un punto cero de partida irrebasable. Este «mito de los orígenes» viene empero desmentido –así lo cree Hegel– por cualquier experiencia *humana*: nada hay, ni en la llanura estéril del espacio–tiempo, en el magma infernal de la locura o en las excelsas alturas de la Divinidad, en lo que no esté inmiscuido el conocimiento y la actividad del hombre. Todo lo demás es un querer pensar sin pensar (a eso lo llaman algunos cientificistas: «objetividad») o actuar sin actuar (y a eso lo llamaron Jacobi y Nietzsche: «nihilismo»). En resumen: la *conciencia* (contradictoriamente en sí y a la vez volcada intencionalmente en su objeto) y el *mundo objetual* (uno diría con Heidegger: el Mundo en Imagen) es otro de los estadios de la oposición lógica general entre la *identidad* y la *diferencia* (que es siempre un di-ferir de sí y repercute en la determinación primera como un «ser distinto de sí»). Corresponde a la *epistemología* moderna (en general, a la coyunda de la ciencia natural: Galileo y Newton, con la metafísica racionalista, el empirismo y el criticismo), y fuera de ella es apenas *ininteligible* (aun cuando, como en la obra de 1807, se hagan desde esa cosmovisión importantes calas sobre el pasado, pero *integrado* en la Modernidad y aun reiterado en ella como momento; ya se ha apuntado al hecho de que la dialéctica del amo y el esclavo seguía dándose –según Hegel– en el despotismo de la Rusia Imperial). Así pues, lo que de verdad constituiría un idealismo sumamente ingenuo (tan ingenuo que se tiene a sí mismo por «realista») sería el creer que el «mundo objetual» dibujado en la Fenomenología *es* el mundo verdadero «de ahí fuera», el único que hay, y que además es independiente del conocer y de la voluntad del hombre, en vez de ser una violenta reducción de un conjunto de *prácticas* (artesanales, de laboratorio y académicas).

[1892] En el sentido literal de *Hervorbringung*: «sacar a la luz», «poner ahí delante», «hacer presente».

[1893] Hegel advierte expresamente de que entramos aquí en una consideración del Espíritu desde la óptica de la *lógica de la esencia* (mientras que el alma *pasaba* de cada momento al siguiente como si cayera siempre en algo distinto, según el ritmo de la *lógica del ser*). Véase el inicio de todo el apartado: «La *conciencia* constituye el nivel de la reflexión o de la *relación* del espíritu, de sí en cuanto *fenómeno* (o aparición: *Erscheinung*). Yo es la infinita referencia del espíritu a sí, etc.» (*Enz.* § 413).

[seres] *singulares*, etc.» – *Enz.* § 418, A.; *W.* 10, 206); 2. «el percibir» (¡no «la percepción» o «lo percibido», sino esta actividad pasiva, ambigua, expresada por el verbo en infinitivo), y 3. «el entendimiento».

b) *autoconciencia* – es el saber del objeto como *mi* representación y, por ende, el saber de mí mismo en ese saber. Al pronto, como la mera vacuidad de la identidad pura (el «Primer Principio» del Fichte de 1794): «Yo = Yo; *libertad* abstracta, pura idealidad.» (§ 424). La concreción, el llenado de ese conocimiento al principio indirecto y formal (como si fuera un mero vehículo lógico para entenderlo todo, menos a sí mismo, según la insostenible paradoja kantiana) tiene lugar igualmente en tres etapas: 1. el «apetito»; 2. la «autoconciencia reconocedora» (§§ 430–435), que condensa la famosa dialéctica de la lucha entre la autoconciencia y su «doble»: una lucha a muerte por el reconocimiento.[1894] Y 3. «la autoconciencia universal» (o para entendernos mejor: la generalización de la autonconciencia).[1895]

c) *razón* – corresponde a la «asunción» del lado «subjetivo» (la conciencia) y del «objetivo» (la autoconciencia), que en el punto anterior se había realizado sólo unilateralmente, por el lado de la forma. Ahora esa diferencia se conserva como algo *evanescente* en la identidad cumplida de la razón, que es a la vez *universalidad que es para sí* (momento subjetivo «exteriorizado») *y objetividad* (momento objetivo «recordado») de la autoconciencia (cf. *Enz.* § 437). La razón es la realización espiritual de la Idea lógica. Y por tanto, en su interior lleva ya la síntesis de los esfuerzos del Yo teórico y del Yo práctico, a saber: su unidad como *Espíritu*. Este, el espíritu como tal (aunque todavía reconocido sólo subjetivamente), es el objeto de la última ciencia filosófica de esta esfera: la Psicología.

VI.7.2.3 – Reconocimiento del Espíritu: *Psicología*.

Por influjo de la *Crítica* kantiana (y de la ambigüedad de su terminología), la Psicología había conocido un auge espectacular a principios de siglo, con el resultado común, sin embargo, de que se mezclaran desatinadamente la introspección de la

---

[1894] Con respecto al debatido punto sobre el correlato fáctico o histórico de esta famosa lucha resulta muy esclarecedora la nota a § 433: «La lucha del reconocimiento y la subyugación bajo un Amo es el *fenómeno* a partir del cual ha brotado la convivencia de los hombres, como un comienzo de los *Estados*. La *violencia*, que en este fenómeno está de fundamento, no es por tanto el fundamento del *derecho*, aun cuando sea el *necesario* y *justo* momento en el paso del *estado* de la autoconciencia sumida en el apetito y la singularidad al estado de autoconciencia universal. Es el *inicio* exterior, *aparente*, de los Estados, no su *principio sustancial*.» (*W.* 10, 223). Bien puede trazarse según esto una clara analogía con la Filosofía de la Naturaleza: aun cuando ésta (y con ella, toda filosofía) «agradece» su nacimiento y condiciones a la física empírica, no se deduce –ni deduce su validez objetiva ni universalidad– de ésta, sino al contrario: la pone a su servicio como «materia bruta» de elaboración. De igual modo, la Filosofía del Espíritu (y muy especialmente, la del espíritu objetivo) «agradece» su nacimiento (pues desde el inicio es ella pensable solamente bajo la presuposición de una ordenada vida estatal, como sabemos por la *Antrittsrede* en Berlín de 1818) a esta astuta transformación hegeliana *pro domo* del *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, o sea: *PhG* se basa en esa hipótesis del *status naturae*, propia de una tosca «protosociología» empírica (valga el anacronismo). Pero es obvio que no se sigue de ella, sino al contrario: la presupone como un *experimentum crucis*, un experimento liminar, casi un *Grenzbegriff* al estilo kantiano.

[1895] En *Enz.* § 436, A. (*W.* 10, 226) pone Hegel explícitamente a este estadio en conexión con la *aparición* de la Idea lógica («el Concepto se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica consigo y, por ende, se sabe universalmente»). Hace además de este «reflejo» (*Widererscheinen*) universalizado de la autoconciencia la *base* subjetiva (en la conciencia, todavía no en las instituciones; como si dijéramos: la convicción o *Gesinnung*) de la *sustancia* de toda cultura y moralidad ulteriores (Hegel habla: «de la familia, de la patria, del Estado, así como de todas las virtudes, del amo, la alegría, la valentía, el honor, la fama.»). Sólo que, al tratarse todavía de una mera *forma*, la autoconciencia en general corre el riesgo de convertirse en algo fariseico, una mera formalidad.– Por lo demás, en el breve § no hay ni rastro (tampoco en el *Zusatz* de Boumann) de la famosa división de 1807: estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada.

Escuela escocesa del *common sense*, la psicología empírica de Charles Bonnet (difundida en Alemania a través de la influyente *Enciclopedia* de Feder) y el trascendentalismo kantiano, entendido de forma aguada como una exposición de las *facultades* del ánimo, las cuales suministrarían la «base segura» sobre la cual edificar una «metafísica» que no era normalmente sino una «metafísica de la naturaleza», una generalización de los conceptos generales de la física. En su *Psicología*, Hegel se dirige polémicamente contra este «brebaje», como era de esperar. La acusación más fuerte y básica: ese supuesto fundamento de la metafísica, al estar basado en hechos de conciencia recogidos por introspección, es por entero *contingente* y supone la renuncia: «al *conocimiento de la necesidad* de aquello *que* es *en y para sí*, al *concepto* y la *verdad*.» (*Enz*. § 444, A.; *W*. 10, 238s).[1896]

Según esto, la Psicología hegeliana es obviamente *racional* (es más: ella es el resultado de la *razón* misma, expuesta como último nivel de la Fenomenología enciclopédica).[1897]

[1896] La nota se encontraba ya en A (§ 367; *Jubil*. VI, 259; allí era más amplia, además: el párrafo inicial de entonces ha desaparecido). Posibles destinatarios de la crítica son G.E. Schulze (que en su ya cit. *Encyklopadie* señalaba como introducción a la metafísica los distintos «hechos de la conciencia») y el «amigo» de Schelling, C.A. Eschenmayer, que justamente un año antes (1816) había publicado en Tubinga una *Psychologie* (reed. en Ullstein, Frankfurt/M. 1982), que en realidad acababa por abarcar toda la filosofía. Así, la 2ª Parte (*Reine Psychologie*) es en realidad la fundamentación de la «Lógica» (de los primeros principios, y de las categorías) y de la «Estética», mientras que la 3ª Parte (*Angewandte Psychologie*) pretende ser una fundamentación de la doctrina de los trascendentales (Idea de la Verdad, de la Belleza y de la Virtud) y finalmente de una «Cosmogonía trascendental», culminante en una «deducción» de la Mecánica Celeste kepleriana. También los *idéologues* franceses (espec. Destutt de Tracy) siguieron esta vía, en virtud además de una «traducción» (parcial) de *KrV* al francés que acentuaba aún más la terminología psicológica– Ahora bien, el seguro destinatario es el archienemigo de Hegel, Jacob Fries (nombrado en el mismo documento que Hegel Profesor Extraordinario en Jena, 1805, pero elevado ese mismo año a la Cátedra de Filosofía de Heidelberg, que abandonó por Jena en 1816 justo a tiempo para que la ocupara su rival; dicho sea de paso, esa estancia de once años en Heidelberg no debió de ser especialmente deslumbrante, al menos según el juicio del *Prorektor* de la Universidad, el teólogo Carl Daub, que ofree como sabemos la cátedra vacante a Hegel diciéndole de modo un tanto adulador que *nunca* había tenido Heidelberg, desde la fundación de la universidad, un filósofo: ¡¡). Fries cifró todo su empeño filosófico en tres cosas: lograr una unificación alemana (participó en la ascensión al Wartburg en 1817) que a Hegel siempre le resultó sospechosa, reconciliar la filosofía primero con las ciencias (y en ello fue muy influyente, gracias a la recepción que Gauss hizo de sus obras) y sobre todo con la religión, y «enmendarle la plana» a Kant, reprochándole que «no entendió la entera naturaleza *psicológica* de su Filosofía Trascendental.» (*Geschichte der Philosophie*; en *Sämtliche Schriften*. Scientia. Aalen 1969; 19, 594; subr. mío). El propio Fries, en 1840, considera retrospectivamente que su contribución filosófica consistió en tratar «a la entera Crítica como un problema de filosofía *antropológica*.» (19, 590; cf. 595 y 608, donde dice que él entiende: «la Crítica de la razón como una doctrina psíquico–antropológica».). Consecuentemente, Fries clasifica así la filosofía: 1. Teoría general del conocimiento (los «epistemólogos» debieran honrar pues a Fries –y no a Kant– como a su verdadero ancestro); 2. Teoría del pensamiento (o lógica, como Eschenmayer); 3. Doctrina especulativa de las Ideas (o metafísica); 4. Principio de la ética y la política; 5. Relación de la estética con la filosofía de la religión – En cualquier caso, sabemos que el criticado en la nota de Hegel era Fries por un pasaje paralelo de la *Historia de la filosofía* (trad. cit. de Roces; III, 485): «Este pensador –dice allí Hegel, refiriéndose a Fries– se lanza al empeño de corregir (mejor que «mejorar», como vierte Roces para *verbessern*, F.D.) la *Crítica de la razón pura*, concibiendo las categorías como hechos de la conciencia; lo cual permite tomar en cuenta cualquier clase de materia.» (Y unas líneas antes –incluyendo en la crítica a Bouterwerk y Krug, que no eran empero psicologistas– había acusado a esa «subjetividad de la arbitrariedad y la ignorancia» de «recurrir de nuevo a la antigua lógica y a la antigua metafísica, aunque con el giro de que se trata de hechos de la conciencia.»). Hegel cita al respecto explícitamente la *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg 1807.

[1897] A pesar de los evidentes cambios respecto a la obra de 1807 es posible establecer todavía algún paralelismo, tanto dentro de *Pha*. como en sus conexiones con las otras ciencias. Así, también en 1807 pasaba la razón (cap. V) a espíritu (cap. VI), aunque se trataba en este caso de un espíritu colectivo y objetivado (la eticidad griega) que sólo a través de la experiencia revolucionaria y el giro kantiano–fichteano de la «cosmovisión moral» podía entenderse como espíritu individualmente encarnado. El final de aquella obra (el Saber absoluto) corresponde también al «saber» de la razón (aunque en este caso, más en consonancia con *WdL*, mucho más cercana); tal saber es la literal «toma de conciencia» de la unidad de la razón teórica y de la prác-

Pero poco tiene que ver esta disciplina con la *psychologia rationalis* leibnizo–wolffiana, desenmascarada por Kant como un nido de paralogismos. Para empezar, su objeto no es el alma (y menos como sustancia), sino el espíritu, que ahora se aparece por vez primera a sí mismo como espíritu.[1898]

---

tica, sin inmiscusión de lo histórico (y por ende, Hegel ya no tilda de «absoluto» a ese saber, el cual, al contrario, tiene como tarea «suprimir esa inmediatez» en la que se encuentra el espíritu subjetivo –como *verdad sapiente*–, «concebirse a sí mismo y ser saber de la razón.» *Enz* § 441). La mayor diferencia, claro está, entre ambas versiones de la Fenomenología estriba en la ciencia en la que desembocan: *WdL* en 1807 (cuyo inicio es el «Ser»), la Psicología desde 1817 (cuya primera manifestación es el espíritu teórico, que al pronto aparece como «intuición»). De todas formas: a) recuérdese que, según *WdL*, el Ser es el «Concepto en sí», y que, según *Enz –PhG*, este primer avatar del espíritu: «tiene una determinidad en su saber, en virtud justamente de su inmeditez, o lo que es lo mismo: por ser subjetivo o ser [existir ónticamente] como Concepto.» (*ibid.*). Y b) que, según *WdL*, el puro ser, «sin más determinación», era el «puro, vacío intuir mismo... este vacío pensar.» (11: 43s); mientras que en *Enz –PhG* la intuición es un *hallarse* inmediatamente el espíritu en algo que es sólo él mismo; ello ocurría ya en el caso del sentimiento del alma –nos recuerda Hegel: ya apuntamos que la «intromisión» de la Fenomenología rompe esa conexión–; pero ese *Finden* «o la inmediatez tiene allí la determinación del ser natural o de la corporalidad, mientras que aquí no tiene sino la determinación *abstracta* de la inmediatez en general.» (§ 446, A.; *W.* 10, 246). Hegel remite así inequívocamente al Ser, tanto por el parangón contenido en el texto anterior (inmediatez determinada como «ser natural» *vs* inmediatez detenninada como tal inmediatez: o sea, como «ser», sin más determinación), como por la explícita identificación en *Enz –WdL* del Ser con el vacío Yo de la intuición, a tavés de su definición lógica como «pura inmediatez»: «Si se toma de veras al Yo = Yo (Fichte, F.D.), o también a la intuición intelectual (Schelling, F.D.) como siendo únicamente lo Primero, ello no es entonces, en esta pura inmediatez, sino el *ser*, del mismo modo que, a la inversa, el ser (no ya como este ser abstracto, sino como conteniendo dentro de sí la mediación) es puro pensar o intuir.» (§ 86, A.; *W.* 8, 183).– La gran novedad es seguramente que antes Hegel –todavía fiel en esto al Fichte de 1797 y al Schelling de la *Identitatslehre*– aceptaba la intuición (tanto en el Prólogo de *Pha*. como al inicio de *WdL*) como algo a su vez primero e inmediato, es decir: como algo indefinible y siempre solamente presupuesto, mientras que ahora, en *Enz.*, sí está en disposición de «deducir» y definir («mediar») la intuición (literalmente y de pleno derecho «intelectual», pues que es la primera aparición de la *Inteligencia*; pero ya no como algo absoluto y a la vez –contradictoriamente– contrapuesto a la intuición sensible, sino «asumiendo» la verdad de ésta). En efecto, la intuición es la Inteligencia misma, pero puesta como unidad del momento de la *atención* (de la «intencionalidad» de la *conciencia*) y del de su propio *sentimiento* (por el cual se siente el espíritu afectado, en cuanto *alma*): una afección determinada pues como un *ente*, como algo que «está ahí». En esta contradictoria unión concreta de la Inteligencia consiste la intuición: en ser interior a sí en un «material» que es exterior a sí («en su recuerdo–dentro–de–sí *–Erinnerung–in–sich–*, estar sumido en el estar fuera de sí *–Aussersichsein–*»; *Enz.* § 449). Lejos pues de ser algo inmediato y primero, la intuición es la forma subjetiva inmediata de toda *mediación*: el punto de equilibrio de la puesta en obra de la «relación esencial» de verdad (lo interno y lo externo): el movimiento antitético de la filosofía hegeliana: *Erinnerung* y *Entausserung*, «interiorización–recuerdo» y «alienación–exteriorización». Por último, adviértase que en la definición enciclopédica se alude sin lugar a dudas a que la intuición es el Punto de Indiferencia (y hasta aquí tenía razón Schelling, con su intuición intelectual) del Yo («recordarse», «recogerse» a sí dentro de sí) y de la Naturaleza (mentada a través de la célebre expresión: «estar fuera de sí»). Como con los demás filósofos, Hegel puede vanagloriarse así de no haber dicho nada esencialmente distinto de lo defendido por su amigo Schelling (el último en la lista de los filósofos; Hegel ya no está en la lista: él *es* la lista). Sólo que (él cree que) lo dice *mejor*, puesto que pone, asienta y media (en una palabra: *piensa*) aquello que era visto (no sólo por Schelling; también por el Fichte jenense y por el mismísimo Kant) como un presupuesto último para el pensar.

[1898] Ahora que tan en boga están los llamados «gender studies», quizá no sea baladí observar: 1) que el alma (lo más cercano a la naturaleza; en verdad, la reflexión de la naturaleza sobre sí misma) sea mentada en alemán con un término *femenino* (*die Seele*); 2) que la conciencia (la abstracta e impersonal región del saber) lo sea con un término *neutro* (*das Bewusstsein*); y 3) que al espíritu le corresponda un término *masculino* (*der Geist*), y que aquél sea además la unidad del espíritu teórico (que se manifiesta a sí mismo como pasivamente *afectado* por un contenido «exterior», siendo la voz correspondiente del género *femenino: die Intelligenz*) y del espíritu práctico (que se controla a sí mismo como centro de actividad, siendo mentado con un término *masculino*: *der Wille*, femenino en cambio en español: «la voluntad»). Los tres «géneros» (en el sentido hegeliano, y en el gramatical) forman así un silogismo A–B–E que va de lo abstracto, natural, pasivo y (escrito en) «femenino» a lo concreto, espiritual, activo y (escrito en) «masculino», o sea: de la universalidad abstracta, el negro «pozo» del *alma* como totalidad inmediata e inconsciente, a través de la contraposición particular de la *conciencia* y su objeto, de la certeza y la verdad, hasta la perfecta compenetración consigo del *espíritu* como *saber–hacer* (cumpliendo así el adagio escolástico *sapere est agere, intelligere est pati*).

El espíritu encarna y lleva a sus últimas consecuencias la idea básica de la filosofía hegeliana: que toda cosa es a la vez ser sí misma (descansar en sí) y ser lo distinto de sí misma (en cuanto condición de posibilidad de volver en sí y ser de este modo para sí). El espíritu es, según esto, alma (totalidad inmediata) y conciencia (saber de esa totalidad), en la subordinación absoluta de la primera a la segunda y en la inhesión no menos absoluta de la segunda en la primera. Y está claro cuál será, pues, su ser y su camino: el espíritu comienza como ensimismado en su propio ser (así como el alma lo estaba en la naturaleza), habiéndoselas consigo sólo a través de sus determinidades; y ha de llegar a superar esa su forma inicial, inmediata, para *existir como saber puro*, habiendo recogido para sí toda esa variopinta y abigarrada multitud de determinaciones que lo constituyen. Ahora bien, el saber *real*, existente, es lo que llamamos «inteligencia» (*Enz*. § 441), la cual equivale al *nur Begriff*, al Concepto existente únicamente como Concepto, en Lógica, y a la Razón del Cap. V de la *Fenomenología* de 1807, que había de buscarse todavía a sí misma en el mundo, *cierta* de que sólo ella era toda la verdad, pero enfrentada todavía a un «mundo» que, de acuerdo a esa certeza, había de ser probado como aparente y nulo. La inteligencia constituye así el primer momento del curso psicológico: el espíritu *teórico*. Y su meta estribará en llevarse a sí misma a manifestación, en ponerse como «mundo» y, por ende, en retornar a sí como *libertad*. Esta es «la actividad de la transposición» (*Tatigkeit des Ubersetzens*) (§ 442), o sea: de transponerse o «tra–ducirse» la inteligencia como Voluntad, espíritu *práctico*, de modo que todo aquello que el espíritu encuentre en sí como teniendo entidad, como «ente» o ser *determinado*, ha de llegar a ser puesto como propio de una voluntad que *arbitrariamente* así lo ha elegido.

Como se aprecia, los dos momentos (teórico y práctico) del espíritu son antitéticos: el primero se ve determinado (de ahí su carácter en apariencia estrictamente pasivo) por lo racional como presupuesto suyo. Está afectado pues de una *unilateralidad objetiva*. Y su tarea consistirá en «subjetivizar» esa determinidad supuestamente externa.[1899] El segundo, en cambio, piensa que su contenido es exclusivamente de su pertenencia y obra en consecuencia (o sea, y tautológicamente: su *libido* obra *ad libitum* –de ahí su carácter en apariencia estrictamente activo–). Está afectado pues de una *unilateralidad subjetiva*. Y su tarea consistirá en «poner en libertad» esa su determinidad subjetiva, arbitraria: ponerla de hecho, o sea: como un «hecho». La resolución de esa antítesis consiste en la superación de esa doble unilateralidad[1900]: el espíritu *libre* (cf. § 443), el cual

[1899] Desde el «no me escuchéis a mí, sino al Logos», de Heráclito, hasta el «Mundo 3» de Peirce o de Popper, pasando por la «platonización» del sistema de las ideas kantiano por parte de Schelling, ha habido siempre una tendencia en filosofía a la creencia en una *region de vérités éternelles* (Leibniz), que incluso podría «estar ahí» aunque nadie existiera para pensar esas verdades. Lo cual no deja de ser una transposición –depurada y «pasteurizada»– de la tosca teoría del «reflejo», según la cual el alma sería como un papel en blanco sobre el cual «se» escribe (*¿quién* escribe?) lo de «ahí» fuera, que es lo «verdadero». Ahora se trata de un «afuera» ideal, que más que arreglar las cosas parece conducir al infinito malo de las subordinaciones y condicionamientos.

[1900] Como precisa Hegel en el § 444, el curso mismo del espíritu subjetivo borra esa apariencia unilateral de pasividad por parte de la Inteligencia, de un lado (el *νους παθητικος* aristotélico: *intelligere est pati*), y de actividad por parte de la Voluntad, de otro lado (el *νους ποιητικος*, el cual no es ya sólo cognoscente por haberse transfigurado fichteanamente en la libre Voluntad de un «Yo» absoluto que, de algún modo, también vendría «de fuera», *θυραθεν*, como quería Aristóteles). Pero para Hegel no hay ya ningún «fuera» (y menos en el nivel espiritual): ni como *Anstoss* o choque que estimula al autoconocimiento, ni como hiperagustiniano *homo interior*: un «afuera» *intimior intimo meo*, implantado en el centro de la autoconciencia. El espíritu –dice en cambio Hegel– no es ni activo ni pasivo, sino *productivo* (y en el fondo, *auto*productivo; sólo que en el nivel subjetivo considera todavía que esos sus productos son solamente *formales*). Hacia dentro produce para sí un mundo, que él entiende todavía como *ideal* (criterio y norma para el conocimiento y valoración del mundo «real», como en Descartes y, todavía, en el Schelling de 1802/04). Hacia fuera, en cuanto que también él es «ente» (lógicamente, por ser la unidad *inmediata* del alma y la conciencia; existencialmente, porque cada uno

no está ya sólo en sí mismo (encerrado inocuamente en *su* mundo), sino que es libre por estar *entregado* a y en sus obras (al igual, recuérdese, que lo Lógico se expedía libremente en y como Naturaleza para poder «ser» y, luego, recogerse en y para sí desde ese su «ser»; sólo que aquí esa «expedición» es la *expropiación* del espíritu en su propia obra). En ella existe el espíritu, no en sí (pues su «ser en sí» está ahora enteramente transpuesto, *objetivado*). Es libre sólo cuando se da a sí como lo otro; y a la inversa: lo otro «es» solamente en cuanto *propiedad* del espíritu libre. Cuando eso ocurre, cuando la voluntad inteligente tiene ya su entera existencia en sus *propiedades*, la entera esfera del espíritu subjetivo ha cumplido su ciclo. Comienza un nuevo avatar: el espíritu *objetivo*.

VI.7.2.3.1 – Del pozo al pensamiento–máquina: la Inteligencia.

El espíritu teórico, la inteligencia, se escande en tres momentos: la intuición, la representación y el pensar. La primera corresponde a la «asunción» de lo inmediatamente sentido como sensible (siendo a la vez recogida de la verdad de eso sensible y supresión de su carácter inmediato y separado). Toda intuición, según esto, es *intelectual*. Pero lo inteligido no es sólo la acción del sujeto, sino lo que de verdad (si queremos, de claridad y distinción) hay en lo sensible. Por eso bien podría decirse, a la inversa, que la intuición es la «sensación» que la inteligencia tiene al pronto de sí misma, al sentirse afectada por algo. Esa vuelta en sí desde la afección se debe a un fenómeno cuya importancia para la constitución del «Yo» había sido señalada ya por Kant: la *atención*. Pues en efecto, atender a algo, *estar uno atento*, implica: «el despertar a sí misma de la inteligencia sumida en esta su inmediatez, su *acordarse de sí misma* (*Erinnerung–in–sich*) en medio de esa inmediatez.» (§ 450).[1901]

---

de nosotros nos «sentimos» como existentes), el espíritu coloca también sus productos «ahí fuera», en el mundo exterior. Pero ellos aparecen al pronto como productos «vicarios», existentes de prestado y con una pálida y casi «vampírica» pseudoexistencia, frente a la voluminosidad y carnosidad de las cosas «de verdad». Tales productos son, como expresión teórica: la *palabra* (y en general, todo el «mundo» sígnico); como expresión práctica: el *disfrute*, la fruición de una «afortunada» coyuntura natural, todavía no «trabajada» como hecho o acción. Cf. *Enz.* § 444.

[1901] Lo mismo el término *Erinnerung* (cuyo doble nivel: como recuerdo y como interiorización, ya conocemos) que el de *Aufmerksamkeit* («atención») tienen resonancias irremediablemente perdidas en castellano. *Aufmerken* significa literalmente: «poner la marca en algo, yendo hacia ello de arriba abajo» (como si se marcara una res o se firmara un documento). La cosa «objeto de atención» alcanza en efecto *valor* (más allá de las cualidades que pudiera tener de por sí) gracias a haber sido «elegida» por un sujeto que se *fija* en ella. Pero eso significa que no hay en el fondo distinción alguna entre intuición empírica (sea sensible o pura) e intuición intelectual, porque lo intelectual sólo se da en la coordinación e interiorización de lo empírico, mientras que lo empírico sólo «comparece» cuando ya es demasiado tarde para ser «sí mismo»: sólo, en efecto, como un resto todavía no asimilable, como algo que no *merece atención*. Sensible es lo «borroso»: lo que queda de fondo y lo que se va al fondo, en el momento en que empezamos a estar atentos. De manera que Hegel vuelve a Leibniz (con su diferencia gradual entre lo sensible y lo cognoscible, entre la *cognitio confusa* y la *cognitio adaequata*) contra la distinción tajante de Kant (entre el plano sensible y el trascendental), pero lo hace a través de una inteligente utilización de las concepciones del propio Kant. Este, en efecto, había llamado ya la atención sobre la importancia *lógica* (y no meramente psicológica) de la atención, a fin de salir al paso de quienes criticaban uno de los puntos más oscuros (y sin embargo vitales) de su teoría: la *autoafección* a través del sentido interno, con ocasión de la afección exterior. Si no hubiera tal inicial «retiro» a sí mismo, jamás sabríamos de nosotros: «Yo no veo –dice– cómo es que se encuentran tantas dificultades en el hecho de que el sentido interno venga afectado por nosotros. Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina allí en cada caso el sentido interno del enlace, que él piensa en conformidad con la intuición interna, la cual corresponde a su vez a lo múltiple en la síntesis del entendimiento. Hasta qué punto sea mediante ello afectado el ánimo por lo común, es algo que cada uno podrá percibir en sí mismo.» (KrV B 156, A.). Habría que ser aún más tajante, y decir que «cada uno» lo es sola y primeramente por esa intuición de la correspondencia proporcional entre sentimiento del enlace e intuición interna de sí, por un lado, y esa misma intuición y lo múltiple que está a la base de la síntesis, por otro. Como se ve, la intuición hace aquí de *término medio*

En este recuerdo,[1902] la inteligencia intuitiva se *presenta* a sí misma de nuevo, como «volviendo en sí». No es pues ya una mera «presentación» (la cual corresponde siempre a algo nuevo, ajeno y desconocido) sino una *representación* de sí en lo otro de sí.[1903] La representación es el segundo momento de la inteligencia y el que mayor interés ha suscitado, con razón. En la densa exposición hegeliana (§§ 451–464) se ofrece como *in nuce* todo un tratado de *semiología* de muy alta relevancia. En la representación, la inteligencia se separa de la singularidad del objeto para relacionarlo con la abigarrada «universalidad» del sujeto (la cual es al pronto abstracta; más valdría hablar aquí de una fantasmática *Allheit* o suma de «cosas» inconexas). En efecto, por el *recuerdo* (el primer nivel de la representación), el contenido «sentido» es ingresado en la interioridad de la inteligencia y allí «tra–ducido» «al *propio espacio* y al *propio tiempo* de ésta.» (§ 452).[1904] Como se ve, el proceso está íntegramente orientado a la liberación de la «servidumbre» de todo lo inmediato y externo, empezando por el *medium* formal en el que la inteligencia se halla ya de antemano, *a priori*, y que Kant aceptaba como inmediato e indeducible: el espacio y el tiempo. Ahora bien, esa interiorización de las *formas* posibles de todas las cosas no deja a éstas desde luego incólumes. A ese interior transpuestas, las cosas pierden en consistencia y presencia lo que ganan en claridad y distinción, como si quedaran «radiografiadas», convertidas en puras *imágenes*.

Las imágenes son producto de la *imaginación* (el segundo y más complejo momento de la representación).[1905] Y la imaginación es a su vez: a) *reproductiva*, b) *productiva* y c) *fantasía hacedora de signos*. La primera, en cuanto sustrato de las imágenes, es presentada por Hegel con una metáfora inolvidable. Hay que comprender, dice: «La inteligencia

---

entre lo racional (pero puramente formal): el *enlace*, y el contenido de base: lo múltiple. La inteligencia se ve a sí misma *en obra* (y en eso tenía razón Fichte, al peraltar al Yo); pero se ve como su propio exterior (y en eso tenía razón Schelling, al peraltar a la Naturaleza). La intuición es este contradictorio estar en sí estando fuera de sí, pero ya desequilibrado en favor de la vuelta a sí, en virtud de la *atención*.

[1902] Un recuerdo que, más que interiorizarse, se «involucra» a sí mismo y crea por vez primera algo así como un interior *del* exterior mismo (y no un interior enfrentado a un ajeno exterior, como en el caso de la conciencia frente al objeto).

[1903] Véase esta muy clara definición de representación: «Esta síntesis de la imagen interior con la existencia (*Dasein*: con la cosa existente, F.D.) recordada es la *representación* en sentido propio, en cuanto que lo interno tiene también en él la determinación de poder ser *emplazado* (*gestellt*) ante la inteligencia, de tener existencia en ella.» (*Enz*. § 454).

[1904] En el correspondiente *Zusatz* (*W*. 10, 259), Hegel acaba con una de las distinciones psicológicas más manidas (y falaces) que haber pueda, presente en Descartes y presupuesto todavía por Kant: la creencia de que el espacio sólo existe «ahí fuera», en el mundo de las cosas que no son «yo», y de que el tiempo existe *ante todo* «aquí dentro», en mi sentido interno, siendo proyectado luego por mí en las cosas, que gracias a ello literalmente se «animan» (cobran un «alma» prestada). Pero, como dice Hegel: «dado que la inteligencia, según su concepto, es la infinita idealidad para sí esente o la universalidad, el espacio y el tiempo de la inteligencia es entonces el espacio *universal* y el tiempo *universal*». Es evidente que existe un «espacio mental», en el cual no se precisa de la presencia y afección de las cosas para componer o descomponer las *imágenes* de éstas según sus formas de enlace (y no, sin más, a capricho). El propio Kant insinuó que debía existir un espacio tal (justamente, el espacio *ideal* de la geometría), medido y escandido por un tiempo «normal» que no es sino la negación abstracta de los distintos tiempos. Cf. KrV B 155, A – Esa diversidad en la consideración de los tiempos se muestra en cambio con toda su fuerza cuando ponemos en relación nuestra subjetividad puramente formal, carente de contenido, con este último. Si es considerado como intuido, entonces existe una *proporción inversa* entre lo intuido y la atención formal: si hay mucho que intuir, el tiempo se hace corto; si poco, la atención decae y el rato (*Weile*) se nos hace largo (*lang*): de ahí el fenómeno del «aburrimiento» o *Langeweile*. Por el contrario, en la representación se da una *proporción directa* entre lo representado y la Inteligencia: los tiempos en los que hemos estado ocupados de muchas maneras (en los que hemos «hecho» muchas cosas) nos resultan largos, y en cambio cortos aquéllos en los que hemos tenido poca ocupación (como en vacaciones, cuando uno se limita a «estar distraído», en lugar de «ocuparse» en lo que hay que hacer).

[1905] No en vano había presentado Hegel ya en Jena (*WS* 1805/06) a las imágenes como el germen del Concepto (cf. G.W. 8: 185–191).

como este pozo nocturno, en el cual está guardado un mundo de innumerables imágenes y representaciones, sin que ellas estén en la conciencia.» (§ 453, A.). No sólo no están en la conciencia: tampoco existen, en cuanto tales. Es la *chôra* inconexa del subconsciente, el nido de virtuales pensamientos aún no pensados ni vividos y que necesitan de una *intuición* concomitante para recibir de nuevo fuerza y sangre (como ocurría con la «vivacidad» de las ideas humeanas). Ahora bien, esto que por un lado es un «retorno a la vida» es por otro una corroboración del «yo». En efecto, lo que la imaginación *reproductiva* reproduce no es la imagen (a la que se «transfunde» la sangre de lo intuido) sino «la *emergencia* de las imágenes a partir de la propia interioridad del Yo, el cual les dota desde ahora de poder.» (§ 455).[1906] Lo reproducido es pues un contenido que, en cuanto extraído de ese pozo general, tiene a su vez una representación *universal* que se ha tornado en «*referencia asociativa* de imágenes» (*ibid.*).

Así transformada la determinidad primera en puro *respecto*, la inteligencia tiene ahora poder sobre estas imágenes y sus representaciones: es ella, la inteligencia, la que se muestra como esquema o red última de referencialidad, o sea como: «*Fantasía*, imaginación *simbolizadora*, *alegorizadora* o *poetizadora*.» (§ 456). Imaginación productiva, en definitiva, en la que todavía el material concreto de la representación procede de la intuición, siendo el contenido universal todavía algo puramente interior.[1907] El último paso consistirá pues en la liberación por parte de la inteligencia de toda sujeción a lo «externo» y natural. Así como ha dado forma universal a una imagen, ahora se determinará ella misma a ser, a existir como una «cosa», «produciendo *intuición*». La inteligencia es así: «*Fantasía hacedora de signos*» (§ 457). Éste es el punto clave de toda la argumentación: «El *signo* –dice Hegel– es una intuición inmediata cualquiera, que representa un contenido enteramente distinto al que ella tiene de por sí: la *pirámide*, en la cual se ha depuesto y guardado un alma extranjera.» (§ 458, A.). El símbolo todavía guardaba algo de su aroma y consistencia naturales; pero la inteligencia ha socavado por entero el interior de la cosa y la ha hecho transparente, vehículo de su poder, instrumento de su expresión. La suerte de la naturaleza está, así, echada: toda ella está destinada a ser una «naturaleza muerta», una cáscara a cuyo través brilla el espíritu. El ejemplo más puro de esta exteriorización de un interior es para Hegel la *voz*, articulada para alzar a representatividad universal en un sistema a todas las imágenes y representaciones simbólicas y alegóricas. Ese sistema es el *lenguaje*, el cual presenta una segunda existencia más alta que la primera, puramente natural y sometida al azar y la caducidad (cf. § 459; recuérdese que con esta superación de lo sensible a través del lenguaje se iniciaba la experiencia de la conciencia, en la *Fenomenología*). Y Hegel, en la extensa nota a este parágrafo, expone una apretada génesis de los distintos tipos de lenguaje hasta llegar al lenguaje alfabético convencional (apropiación griega de lo extraño y oriental: de lo fenicio), alabando esta escritura puramente desligada de lo sensible y, por ende, capacitada para la expresión de la

---

[1906] Literalmente: *welches nunmehr deren Macht ist*, «el cual es desde ahora su poder». La versión habría sido sin embargo confundente: el poder de las imágenes les viene insuflado, inspirado por el espíritu, que se *reproduce* y se corrobora en ellas. En el sentir de Hegel (el cual sigue adscrito, a pesar de todas sus críticas, a una teoría «romántica» de la expresión), una imagen sería tanto más *potente* cuanto más dejara ver en su configuración y en su disposición la fuerza del espíritu que la ha producido y que en ella se expresa (como si dijéramos: por sus obras los conoceréis; no es lo mismo esculpir *I prigioni* que copiar una vez más el *Laocoonte)*.

[1907] El final del *Zusatz* contiene una importante alusión al arte. La imaginación productiva («poética» en el sentido griego de donación de sentido universal a una cosa singular, externa): «configura lo formal del *arte*; pues el arte presenta lo de veras universal, o sea la *idea*, en la forma de la *existencia sensible*, de la *imagen*.» (*W.* 10, 267).

ciencia.[1908] El ideal estriba para Hegel en que la costumbre acabe por borrar (*tilgen*) y hacer olvidar la apoyatura sensible (de ahí el carácter primitivo, abstracto, de lo *icónico*, y la necesidad de su progresiva depuración en lenguaje ideográfico, jeroglífico, silábico, hasta llegar a la perfección de la estilización y convención pura, donde la base material queda sutilmente «adelgazada» como vibración sonora, o como trazos sin significado propio sobre una superficie uniforme), a fin de que el lenguaje sirva de comunicación cuasi directa de un espíritu a otro espíritu.

Un primer paso se da en el hecho (de sabor tan bíblico) de *dar nombre* a las cosas: no tanto para reconocerlas sino más bien para reconocerse a sí mismo en ellas, para elevarlas a signo y separarse de ellas como el señor de los signos. Ahora bien, el nombre (en cuanto: «conexión de la intuición producida por la inteligencia y el significado de aquélla»; § 460), sigue estando ligado a algo exterior (la intuición) y, por ende, cambiante y perecedero. Sólo su repetición lo *fija* y, según lo dicho, hace olvidar ese su sustrato sensible para hacer resaltar exclusivamente el significado y la actividad general significante. La exterioridad queda así «recordada», interiorizada en la *memoria*. La memoria es esta identidad de la cosa–signo exterior y del significado interior; una identidad al pronto puramente formal: aun vaciadas de sentido, inesenciales y convertidas *ad limitem* en pura cáscara, las «cosas» naturales, los referentes de los nombres siguen existiendo ahí fuera. Pero el proceso implacable de esta máquina de depuración de lo natural que es la Psicología hegeliana continúa: la memoria es así, primero: actividad de *retención* de nombres (parangonándolos aún con sus referentes); después, memoria *reproductora* (la cual «rconoce en el nombre la Cosa, y con la Cosa el nombre, sin intuición ni imagen»; § 462); y por fin, memoria *mecánica*: «esta potencia como *subjetividad enteramente abstracta*: la *memoria* que es denominada *mecánica* (§ 195) por mor de la entera exterioridad en la que los miembros de tales series [mnemotécnicas, F.D.] están unos frente a otros, y porque ella misma es esta exterioridad, aunque subjetiva.» (§ 463). El vuelco, por espectacular que parezca, no puede extrañar: la depuración de lo sensible e inmediato, del carácter *referencial* que acompaña a toda representación, y la interiorización de toda esa «naturalidad» tiene por resultado final... ¡la plena exteriorización como «cosa», y como cosa *mecánica*, de la inteligencia misma! (Pues en efecto, y como ya sabemos, algo únicamente interior es *eo ipso* únicamente exterior).

Y justamente en este momento de máximo peligro, cuando parece que la actividad inteligente ha de reducirse a la mecánica repetición, positiva o negativa, de lo idéntico (como en el cómputo de Hobbes o en el «realismo racional» de Bardili), convirtiendo

---

[1908] *Enz*. § 459, A. (*W*. 10, 276): «De lo dicho se sigue que aprender a leer y escribir un lenguaje silábico ha de ser considerado como un medio infinito –y nunca suficientemente apreciado– de formación, en cuanto que conduce al espíritu desde lo sensiblemente concreto a la atención a lo más formal, a la palabra sonora y a su elemento abstracto, aportando algo esencial para fundamentar y depurar el suelo de la interioridad en el sujeto.».– Como cabe apreciar, Hegel se enfrenta tanto a las teorías románticas sobre el lenguaje (con su apelación –ya en Leibniz– a una *lingua adamica*, perdida tras el diluvio y cuyos restos debieran ser trabajosamente descifrados para tornar a ese prodigioso origen) como a las evolucionistas. Por lo demás, la apelación al carácter «insensible de los sonidos» (*W*. 10, 277) en el lenguaje está en perfecta concordancia con la noción del «sonido» en *PhN* como doble negación de lo material: «La negación de la consistencia (extrínsecamente recíproca) de las partes materiales viene a ser tan negada como el restablecimiento de su ser–en–reciprocidad–extrínseca y de su cohesión; es *una sola* idealidad, en cuanto permutación de las determinaciones que se van asumiendo (*aufhebenden*) mutuamente, la vibración interna del cuerpo dentro de él mismo: *el sonido*.» (*Enz*. § 299).– Es evidente que estas consideraciones tenían que llamar la atención de Jacques Derrida, postestructuralista y cuidadoso lector de Ferdinand de Saussure. Véase su *El pozo y la pirámide*, en la recopilación ya cit. de Jacques d'Hondt, *Hegel y el pensamiento moderno*.

la abigarrada manifestación del mundo en el desierto de lo cuantitativo,[1909] se revela de nuevo la *Grundoperation* de la dialéctica hegeliana, a saber: si nos quedásemos con el resultado final, olvidando todo el proceso y, sobre todo, pasando por alto el *motor* de ese proceso, no tendríamos sino un cadáver entre las manos: el mundo, reducido a reglas mnemotécnicas. Pero lo que sale a la luz a través del desarrollo de la representación es la *inteligencia representativa* misma, la cual no es solamente esta objetividad exterior, mecánica, sino el *significado* propio del *proceder* puro de la inteligencia.[1910] Es pues la posición como identidad de lo que parecía distinto: la objetividad significada y la significación significante.[1911] En esa identidad, la interioridad de la inteligencia está enteramente *expuesta*, se da como un ente (*seiend*); y por ende, lo subjetivo (la significación) no es ya algo diverso de la objetividad. Y así, a través de la negación de la coloreada multiplicidad sensible merced a la memoria, brota la flor negra del *pensamiento*, cuya actividad, según señala Hegel: «no tiene ya ninguna *significación*» (§ 464). Es decir, no apunta ya a nada: es un signo que se niega a sí mismo; no tiene una referencia exterior.[1912] El *pensar* es así la razón, ahora ya plenamente identificada con el sujeto (recuérdese que había comenzado por aparecer como la determinación o criterio «objetivo» del mismo), cuya actividad es; o a la inversa: el sujeto plenamente identificado con la razón, cuya existencia es.

Se accede así al tercer y último nivel del espíritu teórico: el pensar, escandido en los momentos del *entendimiento*[1913], *juicio* y *razón*; pero «*razón formal, entendimiento silogísti-*

[1909] Vid. § 463, A. (W. 10, 282): «A punto está uno de considerar a la memoria como una actividad mecánica [al servicio] del sinsentido, encontrando su justificación, digamos, sólo por su utilidad y quizá hasta por ser imprescindible para otros fines y actividades del espíritu. Pero de ese modo se ha pasado por alto su significado propio, que ella tiene en el espíritu.» Y en efecto, en la nota del § siguiente recordará Hegel (muy *à la* Herder), la cercanía –denotada ya en el lenguaje– entre «memoria» (*Gedächtnis*) y «pensamiento» (*Gedanke*).

[1910] Hegel salva de este modo el doble escollo del «trascendentalismo» kantiano y del «realismo» ingenuo, que toma al lenguaje como un medio absolutamente transparente para mostrar una realidad que, sin ese medio, seguiría existiendo tranquilamente, tal cual. Por poner un ejemplo: una conocida *boutade* de Mayo del 68 decía: «Cuando el dedo apunta a la playa, el idiota mira al dedo.» Dejando aparte resonancias utópico–revolucionarias, diríamos que esa actitud sería justamente la de un *kantiano* (para el caso, un «socialdemócrata», que se para a pensar primero si las circunstancias son favorables, cuál es la correlación de fuerzas, etc., hasta perderse en el mar de los detalles y no actuar jamás), mientras que la de quien mira a la playa gracias al dedo, pero haciendo completa abstracción de él, sería el *realista*. Por el contrario, un *hegeliano* se esforzaría por mantener unida la estructura «dedo–que–apunta–a–la–playa» y por desvelar el movimiento y ritmo del paso, reflexión y despliegue de los distintos elementos del conjunto.

[1911] Dicho sea de paso, a tenor de la Psicología resultaría confundente la terminología saussureana, es decir la distinción interna al *signe* entre *signifiant* y *signifié*. Realmente, lo «significante» (la acción de significar) corresponde a la inteligencia, no a la cosa material intuida que hace las veces de signo; y lo «significado» sería reconocible en la cosa, aunque desde luego no se identificaría con ella; ésta se limita a ser su *representación*; justamente, a ser signo de la instancia significante.

[1912] De este modo, Kant habría tenido razón –en un sentido bien distinto al por él mentado– al insistir en que las ideas puras no servían para conocer nada; nada, *excipe intellectus ipse*, habría contestado leibnizianamente Hegel. En el pensamiento, el espíritu comienza a saberse a sí mismo («conocer» era en cambio cosa –bien contradictoria, por demás– de la conciencia).

[1913] Puede parecer extraño que el entendimiento reaparezca ahora en un plano más complejo, cuando había emergido ya en la experiencia fenomenológica (cf. § 422). Pero allí era el entendimiento una «figura» general y abstracta de la conciencia, mientras que ahora «existe» como entendimiento particular de un sujeto (así, se dice de alguien que tiene poco o mucho «entendimiento»), y además se muestra efectivamente a través de la propuesta de *teorías científicas* en favor de la experiencia, que diría Kant, implícitamente recordado por Hegel aquí al decir que es el entendimiento el que «elabora las representaciones recordadas –interiorizadas– hasta hacer de ellas géneros, especies, leyes, fuerzas, etc., y en general hasta elevarlas a categorías, en el sentido de que la estofa material tiene por vez primera en estas formas del pensar la verdad de su ser.» (§ 467). Veremos cómo se «repiten» ahora las formas lógicas y fenomenológicas (entendimiento, juicio y silogismo), pero no para dar cuenta del objeto exterior, sino «recogiéndose» y «condensándose» para corroborar la verdad del sujeto, el cual no será ya una mera «unidad sintética de la apercepción» (es decir, una «X» vista como función cognoscitiva, por mor del objeto), sino la *voluntad*: la puntualización intensísima del sujeto como verdad formal de lo ente.

co» (§ 467). Esto es, una razón que ha superado toda determinación de forma y puesto la actividad del pensar en perfecta identidad con lo pensado, como «centro al que regresan los opuestos como a su verdad.» (§ 467, A.). Pero una razón también que, en cuanto inteligencia, se ha liberado de todo contenido «material» y se sabe solamente a sí misma, como *distinta* de todo ese mundo residual («todo el resto», como se decía en la presentación de la Idea absoluta) del que ella se ha ido «purificando», y que ahora se alza frente a ella como un gigantesco montón de escombros. La toma de posesión del espíritu por parte de sí mismo en la *teoría*, ahora completada, sigue siendo pues unilateral. Ahora el espíritu, existente como una totalidad *singular*, como «esto concreto» que sabe de sí como la verdad del ser de las cosas en la negación de ellas, ha de tomar posesión de sí en lo *distinto de sí*, en esas «cosas–deyecciones», las cuales *deben* estar absolutamente abiertas a la penetración del sujeto como lugar de su «realización». En una palabra, la liberación de la inteligencia de toda determinación es *eo ipso autodeterminación*: *voluntad*, espíritu práctico.

VI.7.2.3.2.– Pasión y libertad: la Voluntad.

La voluntad no es una «facultad mental», yuxtapuesta (y a veces incluso enfrentada) a la inteligencia, sino que es ésta misma, «sabiendo de sí como lo determinante de un contenido que es tanto su propio contenido como algo determinado en cuanto existente (*seiend*).» (§ 468). Y la tarea del espíritu práctico consistirá en eliminar esa doble determinación, en hacer del mundo caja de resonancia de sus *hazañas*, y a la vez en hacerse ella misma «mundo»: una segunda naturaleza, más alta que la primera, física, por estar absolutamente transida de *significatividad*. El desarrollo del espíritu práctico puede mostrarse en el ya conocido silogismo: E–B–A, que ahora pasamos a examinar brevemente.

1º) La voluntad aparece primero singularmente, como determinada en su naturaleza interna y teniendo su contenido (que es ya racional) por algo «natural», o sea accidental y subjetivo. Luego, ese contenido se *dirime* y *particulariza*, pudiendo ser visto alternativamente o como algo determinado por las necesidades, la opinión, etc., o como algo adecuado a la razón. De esa oscilación lo saca el sentimiento práctico, que pone todo su *corazón* (y no es metáfora; cf. § 471, A.) en la unificación de los impulsos e inclinaciones, pero que por ello mismo queda a su vez ex–puesto como un conjunto de determinaciones particulares mutuamente diferentes. La salida «natural» es la *reflexión* del espíritu práctico (como totalidad) sobre sí mismo, pero concretando su existencia (hasta ese momento, desparramada entre las múltiples determinaciones subjetivas) en una sola inclinación. Ese acto de insuflar la entera vivacidad del espíritu a una inclinación particular dota de tal energía a ésta que pone a todas las demás a su servicio: la razón pulsional queda así fijada como *pasión*. La alabanza de Hegel a la pasión (que luego tendrá un papel fundamental como paso histórico de la acción de un hombre a la *hazaña* de un héroe en la que un pueblo se identifica y realiza) se ha hecho justamente célebre: «La *pasión* contiene en su determinación el hecho de estar restringida a una *particularidad* de la determinación de la voluntad, en la cual está sumida la entera subjetividad del individuo, sea cual sea el tenor de esa determinación. Por mor de este carácter formal, la pasión no es empero ni buena ni mala; esta forma se limita a expresar que un sujeto ha puesto en *un solo* contenido el entero interés viviente de su espíritu, talento, carácter y goce. Nada grande ha sido realizado, ni puede llegar a ser realizado, sin pasión. No es más que una moralidad muerta, y demasiado a menudo hipócrita, la que se desembaraza de la forma de la pasión en cuanto tal.» (§ 474). Al respecto, es altamente relevante señalar que, para Hegel, el examen de los impulsos,

las inclinaciones, necesidades y pasiones humanas, si juzgado y valorado todo ello en su tenor objetivo de verdad (y no de acuerdo a una mera «buena voluntad», a una intención subjetiva), constituye ya: «la *doctrina* de los *deberes* jurídicos, morales y éticos.» (§ 474, A.; *W.* 10, 297). De este modo se enlaza lo que el trascendentalismo kantiano–fichteano había separado, condenando así los respectos del «ser» fáctico y «psíquico», *patológico*, y el de la razón práctica (abstracto y presupuesto como lo que «debe ser») a una estéril confrontación y una lucha entre lo «lleno» (pero insustancial) y lo «vacío» (una razón práctica meramente formal).

2º) La *reflexión* del sujeto apasionado sobre el objeto de su pasión le hace ver por así decir el carácter «fetichista» (la denominación es mía) de ese objeto: en él se hace patente en efecto una ausencia, la del sujeto mismo, el cual, aleccionado por la «vanidad» de su pasión, se alza sobre toda determinación y se presenta como *libertas indifferentiae*, como capacidad *ad libitum* para elegir la realización de cualquiera de sus deseos, ya que lo único importante es esa capacidad de elección, ese *libre arbitrio* (*Willkür*; cf. § 477). Sin embargo, esta omnímoda posibilidad de elección y decisión (tan celebrada luego por Sartre y Ortega), conduce en el acto –nunca mejor dicho: en cada acto de elección– a un *progreso in infinitum*. El «yo» volitivo quisiera en efecto captarse a sí mismo en su querer: quisiera *querer querer*. Pero está condenado a querer siempre algo determinado y distinto de lo anterior (repitiéndose así en el nivel del «deseo» o *Wunsch* lo que ocurría en el caso de la fenomenología del «apetito» o *Begierde*, y antes en la lógica del «fin cumplido»). La voluntad realizada está desde luego en cada deseo satisfecho, y existe en él; pero en absoluto se identifica con él, por lo que se reproduce la tediosa dialéctica del deseo, hasta que ese conjunto innumerable de intuiciones deseadas viene elevado a representación universal: a *felicidad*, en la cual es la propia voluntad pensante la que se pone a sí misma como fin.[1914]

3º) No es que la felicidad sea algo inalcanzable, y reservado sólo a lo divino, sino que –bien mirada– es cosa absurda si considerada a nivel humano, e impensable en el divino. Por «felicidad» entiende esa voluntad reflexiva, en efecto, la «representación de una satisfacción universal», de manera que los impulsos particulares han de ser negados en su unilateralidad y puestos a lo sumo como medios para conseguir ese fin general; sólo que, con ello, el propio sujeto sacrifica su existencia, dispersa anteriormente por esos impulsos, en una repetición paroxística, absolutamente llevada al extremo, de lo que ya le ocurría al hombre apasionado, que tenía que renunciar a todo para concentrarse únicamente en el cultivo neurótico de su pasión. Pero, por otra parte, «felicidad» no es sino una representación abstracta –por «suma total» o *Allheit*– de todos y *cualquiera* de los instintos, pulsiones, pasiones, etc.: son ellos los decisivos, y no el «yo» (que quiere ser *feliz*, o sea: asimilarse al mundo, por él deseado como el entero bien que le falta; él no es más que eso: *falta* o carencia... de todo). De manera que la decisión cae del lado de los impulsos, y no del «yo» volitivo, siendo así más bien «el sentimiento subjetivo y el capricho (*Belieben*), lo que ha de pronunciar el fallo de en dónde poner la felicidad.» (§ 479). De modo que esa universalidad se despedaza de nuevo en fragmentos, cada uno de los cuales es *formalmente* el todo, ya que cada uno se arroga –y con razón– ser condición de la felicidad. Por eso «entendemos» (más o menos) qué sea eso de «felicidad» *siempre que no se cumpla*. Ha de permanecer en un espléndido «más allá»,

---

[1914] Decir: «Yo no quiero tal o cual cosa, sino ser feliz en general» equivale por lo pronto a decir: «Yo sólo quiero ser yo, sin alteración ni cambio alguno procedente del exterior». O sea: «Quiero que lo exterior –el mundo entero– se pliegue por completo a mi voluntad.» Una propuesta tan estúpida –según vamos a ver– como las de los malos tebeos «para adultos», en donde siempre hay algún sabio maligno que quiere adueñarse del Mundo.

como algo que «solamente *debe* ser» (§ 480) y que, por eso mismo, no «debe» ser (pues, en cuanto fuera, esparciría los deseos subjetivo–objetivos en una miríada de puntos inconexos).

¿Cuál es la verdad de todo ello? Adviértase que, de nuevo, «repetimos» la órbita de la memoria mecánica (por señalar tan sólo el último *recurso* de esta incesante espiral), sólo que ahora en la existencia. Y como allí, la reflexión sobre esa vacua reflexión lleva a la superación, *a la vez*, tanto de esa *particularidad* caprichosa y saltarinamente colocada en objetos deseados (deseados como espejos, no por sí mismos) como de ese insensato «Príncipe Elector», el *arbitrio singular*. Resultante de esa doble superación por quiasmo es la *autodeterminación* de la voluntad, la *libertad*. Por ser acto de determinar, la voluntad es actividad, Concepto; pero por recibir esa acción y quedar determinada por ella, la voluntad es Objeto que *entra en la existencia*. De este modo, en la libertad se aúnan espíritu teórico (inteligencia como encarnación del Concepto) y espíritu práctico (voluntad como realización del Objeto). Su unidad es la «*voluntad efectivamente libre*» (*ibid.*): el último momento de la Psicología.[1915]

VI.7.2.3.3 – Libertad para ser.

De ese espíritu libre poco tiene que decir Hegel, salvo que es «la voluntad racional o *en sí* la Idea, y por ende sólo el *concepto* del Espíritu absoluto.» (§ 482). Pero la Idea *tiene que aparecer* –digamos, por recordar el famoso texto paralelo de la Doctrina de la Esencia–. No basta con querer; es preciso hacer y, en la acción, hacerse a sí mismo (y a lo distinto de sí como lugar de esa realización). Ese contenido, del que al pronto está cierto el sujeto en una práctica que sólo es teórica, debe ahora ser *expuesto* como el «estar ahí» de

[1915] Un momento por demás controvertido. A (1817) y B (1827) coinciden en terminar el examen del espíritu práctico con esta pura aparición de la libertad (al respecto, los §§ correspondientes, 399 y 481, son más o menos idénticos y desembocan en lo mismo: «voluntad objetiva, espíritu *objetivo* en general»; cf. respect. *Jubil.* VI, 280 y G.W. 19: 351), mientras que el texto paralelo de C (§ 480) termina –según hemos ya citado– con: «*voluntad efectivamente libre*». Obviamente, ni en A ni en B es la clasificación igual a la de C. En 1817 y 1827, la división es bipartita (en conformidad con la bipartición de la «Idea del Conocer»: Verdad y Bien, en *WdL*); y en *B*, el espíritu práctico se subdivide en: *α*) Sentimiento práctico; *β*) Impulsos; *γ*) Arbitrio y felicidad. En 1830, como hemos visto, la división es tripartita (Inteligencia, Voluntad, Libertad), subdividiéndose el segundo momento en: *α*) El sentimiento práctico; *β*) Los impulsos y el arbitrio; *γ*) La felicidad – No creo que la razón sea meramente arquitectónica (debida al empeño hegeliano de hacer tríadas por todas partes). Como ya hemos señalado, ese paralelismo entre Psicología y Lógica puede poner en entredicho la continuación de la Enciclopedia (recuérdese que la Idea absoluta era la unión de la síntesis de esfuerzos del Yo teórico y del Yo práctico). Y el Espíritu acabaría también como la Idea: teniendo cabe sí –como lo distinto de sí– «todo el resto» de escombros (turbiedad, caducidad, arbitrio, etc.) dejado de la mano de Dios, por así decir. Al respecto, la importante nota al § 482 (naturalmente, exclusiva de C) arroja mucha luz sobre este punto. Al igual que al final del cap. V de *Pha.* la razón se «hacía» ella misma «mundo», al ponerse *históricamente* como espíritu, también ahora, al final de esta verdadera «Psicología *racional*», la libertad se muestra por *dos* caminos: el uno, el propiamente *psicológico*, ya está realizado. Pero esa libertad es todavía puramente formal: todo su contenido ha quedado liberado de determinación, y el espíritu *se da la razón* a sí mismo, ¡pero se la ha de dar en y como la *existencia*, y no en su vacua formalidad! (De lo contrario, lo único que tendríamos sería un «Kant–Fichte» desengañado y desesperado de la esterilidad de su acción: una *nihilista* alma bella). Por eso, la nota anuncia (realmente, se trata de una anticipación del examen *histórico*, al final ya del espíritu objetivo) que la libertad se ha realizado, y se está realizando efectivamente a lo largo del tiempo, y atravesando diferentes etapas, y que por tanto no es un mero «fenómeno psíquico» del que el sujeto fuera sabedor en su interior, sino algo *efectivo*, y más: lo supremamente efectivo.– Pero precisamente por ello, la nota no deja de tener un carácter *ad hoc*, de ser un añadido (casi como un *Wir–Stück*) que permita la continuación del desarrollo enciclopédico. Al respecto, quizá no sea demasiado descabellado pensar que, si Hegel hubiera podido revisar para la segunda edición *WL* y *BL*, la «Idea absoluta» de ese último libro habría conocido un desarrollo objetivo, *histórico*, en lugar de fijarse en una «personalidad átoma» (trasunto lógico de una síntesis psicológica), que luego se limita a servir de recapitulación metódica de todo el recorrido lógico.

la Idea, o sea: como *realidad efectiva*, que sólo de sí surge y sólo a sí va. Es el momento *reflexivo*, *esencial* del Espíritu en general: el *espíritu objetivo*.

La muy importante nota de este parágrafo conclusivo es al respecto una suerte de Filosofía de la Historia *in nuce*: basta –dice Hegel– con que los individuos y los pueblos hayan alcanzado una vez –aunque sea representativamente– el concepto abstracto de la libertad[1916] para que éste se imponga irresistiblemente (quizá sea ésta una alusión a la Revolución Francesa y a las reformas de Prusia, aunque por la fecha –1830– debiera tratarse más bien de un *pium desiderium*). Y ha de imponerse, dice, porque «ella es la esencia propia del Espíritu»[1917], y por ende su realidad efectiva. Que no se trata de una dotación «natural» del ser humano (nadie menos que Hegel podría creer en una naturaleza humana fija, sin ser tampoco, sin embargo, un relativista cultural) se aprecia en el hecho de que: «continentes enteros, Africa y el Oriente, no han tenido jamás esta idea ni la tienen aún».[1918] Es más, ni siquiera –sigue audazmente– la tuvieron los griegos o los romanos ni la conocieron Platón o Aristóteles, porque ellos ligaban «el hecho» esencial de la libertad a una arbitrariedad natural, debida al nacimiento (una indicación, dicho sea de paso, que hizo difícilmente utilizable a Hegel por parte del nacionalsocialismo) o al carácter, o en todo caso a una determinación adquirida, debida a la educación o incluso a la filosofía (como en el caso del estoicismo). La primera aparición del concepto abstracto, universal de la libertad ha tenido lugar en cambio con el Cristianismo: «según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito*». (*W.* 10, 302). Hegel seguirá siempre fiel a este punto de partida (otra incompatibilidad de su pensamiento con el totalitarismo estatal). Pero esa idea (sin dejar de tener su sede última en cada individuo) no ha dejado de encarnarse en formaciones siempre más complejas, como la familia, la sociedad o el Estado, articulando y concretando así su carácter abstracto en la particularidad existente de las *instituciones sociales y políticas*. Todavía un último punto, antes de ingresar en el segundo apartado de esta Filosofía del Espíritu: muy en conformidad con su pensamiento general, señala Hegel que el saber de esta idea de la libertad, o sea: el que los hombres (todos los hombres, en concreto; no la entidad «hombre») sepan que ella es «su esencia, fin y objeto», es lo que constituye su verdadera *realidad efectiva*. En el ámbito especulativo, saber (y saber de sí) es *eo ipso* saber–hacer, *realización de sí*. Por eso –y este punto es decisivo para entender a Hegel en general, y su Filosofía de la Historia en particular–: «esta idea es ella misma en cuanto tal la efectiva realidad de los hombres; no porque ellos la *tengan*, sino porque ellos lo *son.*» (*ibid.*). El hombre no tiene libertad (como pudiera tener un trabajo, un coche o una ocurrencia). *El hombre es* (la existencia concreta, singular de la) *libertad*. La idea de la libertad exige la conciencia de esa misma libertad; y la conciencia de esa libertad implica a su vez la realización de la

---

[1916] En este momento, Hegel ha expuesto en efecto sólo el concepto abstracto de la libertad. Pero lo ha hecho por medios *racionales*, y no representativos. La concesión (que sea posible acceder al concepto por la vía de la representación) es importante: de lo contrario, Hegel tendría que admitir que no ha habido libertad en el mundo hasta que él la ha deducido especulativamente, al final de la Psicología.

[1917] Lo cual confirma nuestra indicación anterior sobre la «reiteración» de la Doctrina de la Esencia, la cual desemboca en efecto en la «Realidad efectiva», al igual que la Filosofía del espíritu objetivo acabará en la Historia Universal como «interacción» (violenta, por lo común) entre las «sustancias»–Estados.

[1918] *W.* 10, 301.– Esta realista afirmación podría dar pie a pensar que Hegel admitiría la esclavitud. Nada más lejos, sin embargo, de su intención y de sus concepciones generales. Todo hombre es libre *en sí*, aunque todavía –en el tiempo– no haya desarrollado esa su virtualidad constitutiva. Al contrario, es una infamia aprovecharse de esa situación para retardar u obstaculizar la conciencia de la libertad (que al presente existe sólo en sí, *o sea para nosotros*, según la conocida ecuación de *Phä*). Lo que sí en cambio admitirá, como veremos, es el «protectorado» colonialista, aunque a la verdad con cierto aire de cinismo (le preocupa más el aliviar la presión social interna de Europa que el ayudar a pueblos irredentos a alzarse a libertad consciente).

libertad. Éste es seguramente el momento más alto del *idealismo* hegeliano (latente desde luego en las doctrinas marxistas sobre la alienación y en la obra lukácsiana *Historia y conciencia de clase*). Por la libertad en acto, o sea por la realización del Espíritu regresará ahora *en carne y sangre* la Idea al Ser.[1919] Así habló Hegel: «Este querer de la libertad (y a la vez: este querer la libertad, F.D.) ya no es un impulso que exija su satisfacción, sino el carácter: la conciencia espiritual, devenida hasta convertirse en el *ser*, libre de impulsos.» (*ibid.*).

VI.7.3 – Institución y constitución del Espíritu: *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y de Ciencia Política.*

Como indicando cuáles eran los intereses fundamentales de la época (que por lo demás posiblemente sigan siendo los nuestros), la exposición de todas las ciencias filosóficas enciclopédicamente ulteriores a la Psicología rebasó con mucho los estrechos límites de la *Enciclopedia* y gozó de publicación independiente, a cargo de la *Verein*: son los famosos cursos de Filosofía de la Historia, Estética, Filosofía de la Religión e Historia de la Filosofía. Sin embargo, la Filosofía del espíritu objetivo destaca de todos ellos por ser el único grupo de lecciones para el cual preparó el propio Hegel un manual, en fecha tan temprana como 1820.[1920] Fue el único «libro» que publicara en Berlín, aparte de las ediciones de la *Enciclopedia.*[1921]

[1919] Y ya no meramente por una síntesis de los antiréticos esfuerzos unilaterales del «Yo», como parecía en *WdL* y reaparece en *Enz* –A y B.

[1920] Hemos señalado el título en el epígrafe. La obra apareció con fecha de 1821. Insólitamente, hay tres excelentes traducciones: la de Juan Luis Vermal en EDHASA (Barcelona 1988²), la de Eduardo Vásquez en la Universidad Central de Venezuela (Caracas) y la de Carlos Díaz en Libertarias/Prodhufi (Madrid, 1993). Esta última es la más completa, al incorporar todas las notas marginales del *durchschossenes Handexemplar* de Hegel (anotaciones de los §§ 1–181), siguiendo la ed. de K.-H. Ilting del vol. II de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818–1831)*. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973–1974 (4 vols). Este tremendo empeño académico por parte de Ilting va más allá del puro interés filológico. Ilting quería mostrar que, en su publicación «oficial», Hegel se había «mordido la lengua» (o la pluma), intentando así capear la ola de conservadurismo que se había abatido sobre Alemania por entonces (como veremos enseguida). Es decir: se quería mostrar un Hegel más «progresista», en base a la edición de *Nachschriften* de los oyentes. Es verdad que en esos apuntes se encuentran aquí y allá expresiones más audaces que en *Rechtsphil.*, pero la tesis de la «acomodación» (por no decir de la hipocresía) de Hegel a los poderes fácticos es difícilmente sostenible, para bien o para mal. Además, con esa edición de los de Saarbrücken se rompió el acuerdo tácito, según el cual sólo el Hegel-Archiv de Bochum debía publicar nuevas ediciones de Hegel. Rota la veda, no sólo Ilting: también Dieter Henrich editaría *Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Frankfurt/M. 1983; en esa misma fecha (¡un verdadero record!) volvería a la carga Ilting, editando en Frommann: *Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, mientras que el Hegel-Archiv reaccionaba por fin como un solo hombre (nunca mejor dicho), editando «*à la* Fuenteovejuna» el *Nachschrift Wannemann*: C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H. Ch. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider (eds.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann* (Intr. de Otto Pöggeler). Meiner. Hamburgo 1983.– Como cabía esperar de tal invasión de cursos y lecciones, el estudio de *Rechtsphil.* se ha hecho hoy más complicado y prolijo, y corre el riesgo de tornarse en una especie de pequeña *Battle of the Books* entre hiperespecialistas. Para moverse con alguna soltura por esta selva, cf. H.C. Lucas / O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 – A todo ello (o malévolamente: contra todo ello) hay que añadir la edición –todavía hoy, excelente– de E. Gans para la *Vereinsausgabe* (Berlín, 1833, 18402), con numerosas e importantes adiciones (*Zusätze*). Una buena reedición de esa obra es la de Hermann Klenner para Akademie-Verlag. Berlín 1981; seguramente es la más útil para todo aquél que no esté obsesiva y exquisitamente dedicado a la Filosofía del Derecho hegeliana, ya que recopila como *Apéndice* numerosas *Anmerkungen* a los §§ (págs. 389–645), proporcionando así certeras y concisas citas de los diversos cursos, textos de otros autores, precisiones político-filosóficas, etc., ofreciendo además una cuidada contextualización histórica y un informe sobre el surgimiento y resonancia de la obra (junto con bibliografía e índices). Más sencilla, pero igualmente fiable, es la ed. de *W.* 7, por la cual venimos citando.– Después de tanta proliferación de ediciones, no deja de ser irónico que –al menos a nivel introductorio– la monografía poco menos

El momento de aparición del compendio no era muy oportuno. La Europa postnapoleónica, tensa entre los extremos «liberales» y un tanto cínicos de Castlereagh en Inglaterra, de Metternich en Austria y del Zar Alejandro en Rusia, no parecía dispuesta a seguir las reformas prudentemente iniciadas en Prusia por Stein y Hardenberg. Todavía en 1818, cuando llegó a Berlín, podía hacerse Hegel ilusiones –como ya hemos visto– sobre la nueva Alianza del Trono (constitucional, eso sí: pero en Prusia no hubo constitución) y de la Ciencia. Sólo que la «Alianza» era otra, y no científica ni filosófica, sino «Santa». Sólo un año más tarde, en 1819, Karl L. Sand, un estudiante nacionalista perteneciente a las *Burschenschaften* (asociaciones universitarias patrióticas con cierto sabor nostálgico medievalizante a «gremio», existentes todavía hoy), apuñaló al poetastro y peor dramaturgo A.F.F. Kotzebue –más aburguesado que fanático del *Ancien Régime*, a la verdad–, de quien se decía era espía del Zar. La reacción no se hizo esperar. Reunidas las cabezas coronadas en Karlsbad, pusieron en vigor para toda Alemania los famosos Decretos (*Karlsbader Beschlüsse*), que, entre medidas «sanitarias» de todo orden, desencadenaron la llamada «Persecución de demagogos» (*Demagogenverfolgung*), con la «depuración» de buena parte de las catédras universitarias (ya antes, en 1817, por haber apoyado la reunión nacionalista en el Wartburg, el odiado J. Fries había sido expulsado de la enseñanza; tras la «Persecución» le seguirían numerosos profesores, entre ellos un colega berlinés de Hegel, el teólogo W.M.L. de Wette). Nadie se sentía seguro en esos momentos (aun cuando el propio Hegel, que gozaba del doble favor del *Kronprinz* y de Altenstein, no fue atacado, sí lo fueron discípulos y allegados).[1922] De modo que para muchos tuvo que sonar a sarcasmo que pre-

---

que «canónica» sobre *Rechtsphil.* sea ¡de 1972!: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge Univ. Press (¡sigue sin haber trad. al español!). Gabriel Amengual, por otra parte, ha prestado un gran servicio a los estudiosos españoles de Filosofía del Derecho (sin restricción, desde luego, a la obra y los cursos de Hegel) al compilar –junto con una excelente y extensa Introducción– una serie de artículos relevantes, dando la sola mención de los autores una idea bastante precisa del campo actual de investigación: E. Angehrn, N. Bobbio, B. Bourgeois, C. Cesa, K.H. Ilting, G. Marini, Z.A. Pelczynski, A. Peperzak, M. Riedel, J. Ritter, L. Siep, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. C.E.C. Madrid 1989.

[1921] Se conservan manuscritos en estado fragmentario, que muestran la intención de Hegel de publicar como libros independientes: a) la «Filosofía del espíritu subjetivo» en forma de compendio, al estilo de *Rechtsphil.*; el plan –acariciado hacia 1822/1823– de publicar la *Psicología* se remonta nada menos que a 1811, según testimonia una carta a Niethammer del 10 de octubre de ese año: «Espero poder sacar a la luz mi trabajo sobre la Lógica en la próxima Pascua; después le seguirá mi Psicología.» (Br. 2, 389). Ya vimos por lo demás la efectiva conexión existente entre *WdL* (sobre todo en la sec. final: «La Idea») y *PhG*.–*Anthr./Psych*..– El Ms. ya ha sido editado como: *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (redactado en §§, aunque sin numerar), en G.W. 15: 207–249; b) la «Filosofía de la Historia Universal», con seguridad en forma de tratado (así lo editaría después la *Verein*) y no como compendio; se conservan dos Ms.: una breve Intr. de 1822–1828 (G.W. 18: 121–137) y sobre todo otra Intr. extensa (muy cuidada, como para entregar a la imprenta), correspondiente al Curso 1830/31 (G.W. 18: 138–207), y que sirvió de base a G. Lasson para su ed. de *Die Vernunft in der Geschichte* (el título es de Lasson), publicado en Meiner. Leipzig 1930, como vol. I de *Die Philosophie der Weltgeschichte*; c) las Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios (junto con la Historia de la Filosofía, se trata del único curso no recogido explícitamente en *Enz.*, aunque –al igual que para la Historia– la incitación puede hallarse en el *Vorbegriff* que en 1827 antepusiera Hegel a la Lógica enciclopédica); el texto es el más completo, cuidado y extenso de todos (cf. G.W. 18: 228–336, incluyendo *Zum kosmologischen Gottesbeweis*). Salvo por lo que hace a algunos fragmentos, se han perdido los manuscritos. Sin embargo, en la *Vereinsausgabe* fueron publicadas estas Lecciones como Apéndice a la Filosofía de la Religión (vol. XII, ed. por Ph. Marheineke y B. BAuer); han sido luego editadas aparte por G. Lasson, *Vorlesungen uber die Beweise vom Dasein Gottes*. Meiner. Leipzig 1930 (se halla en curso una tr. esp. de G. Rodríguez de Echandía para este sello editorial).

[1922] Una buena prueba del clima de la época, y también de la inusitada expectación que suscitaban las lecciones sobre *Filosofía del Derecho*, aunque no impartidas por el propio Hegel, sino por Eduard Gans (en base obviamente al manual de *Rechtsphil.*, pero con comentarios propios) está en el creciente número de alumnos que las seguían, y en las consecuencias de ello derivadas. En el curso 1829/30 asistieron con regularidad 200 alumnos. Pero, según J. D'Hondt, el número crecería después hasta llegar a los ¡1.500! (*Hegel in seiner Zeit*

cisamente entonces se celebrase al Estado como *sustancia ética*, como «lo en y para sí *racional*» (*Rechtsphil.* § 258), «la efectiva realidad de la libertad concreta» (§ 260), y demás lindezas. Los críticos no podían entender (para muchos sigue siendo difícil «entenderlo») que Hegel rechazara por igual la mera descripción empírica, histórico–positiva, de un Estado concreto y la ensoñación moralista y «edificante» de lo que *el* Estado en general *debiera ser idealmente* (un ideal abstracto, y a nivel del entendimiento, desde el cual poder criticar la situación política efectiva), y que el «Estado» que él deducía «a partir del Concepto» no era sino la ordenación *lógica* de las nociones básicas del Derecho y la Ciencia Política entonces imperantes, y que ofrecían al Concepto algo así como el «material» de elaboración, todavía en forma de «representación». En fin, sea como fuere, esta obra sigue siendo desde entonces la más leída, comentada, criticada y debatida de Hegel, sin haber conocido épocas de «eclipse», como les ocurriera a las otras grandes publicaciones de Hegel.

La estructura general es la misma en *Enz.* y en *Rechtsphil.*, sólo que en el primer manual viene expuesta la temática de forma harto concisa, frente a los extensos desarrollos de 1820.[1923] Está dividida en tres partes: «El Derecho Abstracto», «La Moralidad» y «La Eticidad». En la primera, la voluntad singular de la *persona* refiere a sí toda la realidad, conquistada o asimilada primero como posesión, adscrita luego legalmente a un sujeto como *propiedad* suya y en fin, enajenable a través del contrato, para todo lo cual es preciso el Derecho, entendido como la existencia (*Dasein*) de la voluntad libre, y que puede ser vulnerado, suscitando así el correspondiente castigo, lo cual implica una concreción y particularización de la ley (hasta entonces, abstracta), así como una repercusión en el transgresor: el restablecimiento de la ley a través de la interiorización de la pena como «honra» del delicuente supone una *interiorización* de estas relaciones puramente abstractas, cuasi mecánicas, en el sujeto: la persona jurídica, que a través de ese «recuerdo» se alza a sujeto *moral* universal.[1924] En la Moralidad (momento central y, por

---

(*Berlin 1818–1831*). Berlín 1973, p. 53, n.). Tan entusiasta acogida intranquilizaba desde luego a las autoridades, temerosas –y con razón– de que las clases de Gans no fueran simples *repeticiones* de las *ipsissima verba* del maestro. El propio *Kronprinz* (el futuro Federico Guillermo IV que, diez años después de la muerte de Hegel, llamaría a Schelling a Berlín para «acabar con la semilla del dragón») se quejó ante Hegel, según cuenta Arnold Ruge: «Es un escándalo –le dijo– que el Profesor Gans convierta a todos nuestros estudiantes en republicanos. Sus lecciones sobre la Filosofía del Derecho de Vd., Señor Profesor, son seguidas siempre por muchos cientos de personas, y es bien conocido que él [Gans] riñe su exposición de un color completamente liberal, es más, republicano. ¿Por qué no imparte Vd. mismo esas lecciones?». (A. Ruge, *Aus früherer Zeit*. Berlín 1867; IV, 431s.; recogido en Fr. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Berlín 1971, p. 437, y también en la «Observación de la Redacción» a *W.* 7, 526). Hegel se disculpó diciendo que no sabía nada del asunto y prometió dar él mismo esas clases. Sin embargo, en el curso 1830/31 las cedió a K.L. Michelet (menos sospechoso ante las autoridades), y en el de 1831/32 avisó a Gans de que las lecciones serían impartidas por él en persona. El discípulo tuvo la bienintencionada idea de «recomendar» a los estudiantes de Derecho la asistencia a las clases ¡de su propio maestro!, y de fijar el anuncio correspondiente en el tablón de anuncios de la Universidad, sin decirle nada a Hegel. Hegel montó en cólera y envió a Gans un *Billet*, entre sarcástico y dolido, el 12 de noviembre de 1831, justo dos días antes de su muerte. El texto está reproducido en *W.* 7, 526s. Es lamentable que ésta sea su última manifestación escrita (el Prólogo a *SL*², escrito dos semanas antes, resulta más apropiado para servir de sabio final al final del sabio). De todas formas, parece que antes de morir había hablado Hegel con Gans y que ambos se habían reconciliado. El propio Gans (nacido en 1797) seguiría lamentablemente pronto a su maestro (en 1839), no sin haber seguido dando clases sobre Filosofía del Derecho. A las del curso 1837/38 asistiría un alumno llamado Karl Marx.

Si incluimos los *Zusätze* de *Rechtsphil.* (obviamente, la parte correspondiente de *Enz.* no tiene adiciones), esta obra de 360 §§ ocupa 512 páginas –según la ed. de *W.* 7–, frente a las 62 páginas del 2º apdo. de *Enz.–PhG* –según la ed. de *W.* 10– (§§ 483–552).

[1924] Como ha señalado Norberto Bobbio en sus *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*. Turín 1981, y recordado Valerio Verra en su *Introduzione a Hegel*. Laterza. Roma–Bari 1988 (p. 138), ya desde el subtítulo (*Compendio de Derecho Natural*, etc.) se suscita una grave dificultad estructural respecto al papel y alcance del

tanto, propio de la reflexión esencial), la voluntad que ha interiorizado la culpa concreta sus intenciones (al pronto dirigidas al bienestar particular, como antes a la felicidad) en el bien, que no es sino la libertad elevada a universalidad sustancial, pero todavía abstracta, refugiada en la «convicción moral» (*Gesinnung*) del individuo (*Rehtsphil.* § 141, A.; *W.* 7, 287). Por fin, la Eticidad contempla la realización de la idea del bien tanto en la voluntad como en el mundo exterior, a través de las instituciones familiares, sociales y políticas. De este modo la libertad (que antes tenía su mero «estar ahí» en el Derecho y había sido determinada como «fundamento» del obrar en la Moralidad) alcanza «realidad efectiva» y se convierte en una *segunda naturaleza*, más alta y compleja que la primera, la naturaleza física.

VI.7.3.1.– La estancia común de la libertad: el *Derecho*.

Vayan por delante algunas consideraciones sobre el Derecho Abstracto.[1925] Este trata de la realización de la voluntad libre (al pronto, una entidad «psicológica») en el mundo, entendido como un conjunto en principio infinito de bienes que pueden ser adscritos a las *personas* jurídicas como *propiedad* suya. Los momentos de esa realización son: 1.º «La propiedad»; 2.º «El contrato», y 3.º «El desafuero» (*Unrecht*), es decir: toda vulneración del derecho, que va del mero agravio al engaño y, por fin, al crimen. El «protagonista» es el espíritu libre (pero todavía solamente libre *de*, no libre *para*) que sabe de su singularidad como voluntad absoluta (pero, de nuevo, ab–soluta en el sentido puramente negativo de estar separada de todo), y que ha de formarse a través de la dura lección de la *coerción*. Al pronto, la «boca hambrienta», hobbesiana, de ese espíritu intenta colmar su vaciedad llenándola de cosas exteriores, de las que toma *posesión*. Sólo que con ello se realiza jusamente lo inverso de lo pretendido por el fatuo «yo» libre: cuando hago mía a la cosa, soy yo quien pongo en ella mi voluntad personal, yo quien queda *alienado* en ella (ella misma, en cuanto cosa, no puede reconocerme, como sabemos por los pasajes paralelos fenomenológicos del apetito o *Begierde*, como pródromo a la lucha por el reconocimiento). El «yo» expuesto en la cosa poseída deja de ser pues «yo», para convertirse en un impersonal *poseedor*, signado por sus propiedades. En cuanto tal, está en representación de ellas (o mejor: él *es* la representación universal, mostrenca e indiferentemente intercambiable, de ellas). Por eso es *persona* (en latín: «máscara»; de ahí el «personaje» que *representa* un papel). De manera que no es ni la cosa ni el «yo», sino la *relación de propiedad* la que asigna aquí los papeles. De ahí lo insensato que sería, según esta concepción, pretender abolir la propiedad. Ella es el «estar ahí» del «yo»; desde ella puede retornar éste a sí mismo. Sólo que la cosa es absolutamente «irresponsable». El retorno debe hacerse desde el reconocimiento ajeno (por parte de un *alter ego*) de que, en efecto, tal cosa aparentemente exterior ya no lo es, sino que es en verdad la *exposición* de mi persona y constituye por ello mis *bienes* (cf. *Enz*. § 490).

Derecho en la obra. Éste no puede quedar restringido a la primera parte (que, en términos tradicionales, trata del derecho privado y de algunos elementos del derecho penal –incluido el vidrioso problema de la pena de muerte–), ya que el examen crítico y filosófico del derecho de familia, el derecho civil –y partes del penal–, y el derecho internacional ocupan un lugar fundamental en la «Eticidad». Por lo demás –y como ocurría también en la esfera del espíritu subjetivo– la parte central, la Moralidad, parece que viene a romper (al menos desde el punto de vista jurídico, «representativo») la continuidad de la argumentación, al «entrometer» en ella consideraciones de carácter moral (en el sentido individualmente abstracto de la «conciencia» o *Gewissen*, propio de Kant y Fichte), que por lo demás Hegel critica. Es como si él no supiera muy bien dónde ubicar y qué hacer con las partes más «kantianizantes» de su filosofía: la Fenomenología y la Moralidad.

[1925] Me permito remitir a los interesados en el tema, y especialmente en las relaciones entre esta primera parte de *Rechtsphil.* y *WdL*, a mi ensayo: *El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica*. TAULA 17–18 (Palma de Mallorca 1992) 61–76.

A través de la elaboración del bien (desde la mera asimilación a su «formación» exterior o *Formierung* mediante el trabajo, y de allí a su pura *designación* como ocasión de trueque o intercambio), el reconocimiento interpersonal acaba por hacerse del todo patente cuando la cosa–bien es depuesta al rango de mero «signo» que forma parte de un *contrato* entre dos personas, aunadas en la estipulación con la que se oponen a lo «externo» (cada vez más empalidecido y hundido en el trasfondo). Lo importante del contrato es que lo allí intercambiado es en verdad la *palabra* (o las firmas), sobre una base antitética «natural» (de compra–venta). Y el contrato, a su vez, llega a ser verdaderamente efectivo cuando lo que sale a la luz es la prestación *específica* de la Cosa, cuantitativamente nivelada por su *valor de cambio*.[1926] Pero justamente esta nivelación muestra las limitaciones del contrato (y de paso, lo peligrosamente erróneo de la extensión del ámbito contractual a la familia –como hacía Kant– o al Estado –como en Locke y Rousseau–). Pues, en primer lugar, las voluntades están aunadas en el contrato sólo en virtud de su arbitrio (*Willkür*), o sea: como si la personalidad contrayente pudiera existir autónomamente aunque no hubiera contraído relación contractual alguna. Y en segundo lugar, esa relación se ha establecido en base a una Cosa considerada como *casual*: como un pretexto para reconocer de manera abstracta el carácter legal del contrato y, sólo subsidiariamente, el valor de ese objeto. En realidad, en el contrato sólo intervienen *partes* (las «partes» contratantes): el todo es una «suma», que no deja de ser *particular* (cf. *Rechtsphil.* §§ 81–82). Por eso, el contrato constituye sólo la aparición o «fenómeno» (*Erscheinung*) del Derecho, no éste mismo, que queda todavía al fondo, como la última instancia.

En esa relación de pura exterioridad (entre las distintas partes contractuales, y con respecto a la Cosa objeto del contrato) es obvio que cada parte tiene buenas razones para pensar que su reivindicación coincide con «lo conforme a derecho», entrando así en un *litigio*, que puede desembocar en la utilización con fines particulares de la *formalidad* abstracta y general del Derecho: el *engaño*, la primera conculcación intencionada de la ley. O más exactamente: la ley surge sola y primeramente ahora, al ponerse de relieve el Derecho en su concreción tras ser vulnerado y al *restablecerse* como tal, *efectivamente*, mediante el castigo de la transgresión: *es la posibilidad de punición* (que a su vez es consecuencia retroactiva de una transgresión) *lo que engendra la Ley*. Como es «lógico»: en Hegel, como sabemos, el resultado de un desarrollo dialéctico es en verdad el fundamento concreto de cada una de las premisas, abstractas si tomadas unilateral y autónomamente. En este caso, es obvio que la propiedad (no la mera posesión, que puede ser defendida por la fuerza) y el contrato *presuponen* el Derecho Penal, derivado sin embargo dialécticamente de esas premisas (las cuales son vistas a partir de ahora como «momentos» del Derecho). Con todo, el engaño en cuanto tal (o sea: la pretensión de hacer pasar una razón particular por la universalidad del derecho, en base a una analogía formal) no entra todavía dentro de la esfera del Derecho Penal, ya que el derecho es conculcado aquí sólo en apariencia (y, en cambio, resulta reforzado en su esencia, ya que quien engaña apela justamente a esa esencia general).

[1926] Adviértase que en esta concepción no tiene sentido hablar de «valor de uso» (como hacía en cambio la economía clásica iusnaturalista y hará después el marxismo). Lo que llamamos «valor» es la sustancialidad de la disposición (*Beschaffenheit*) específica de las prestaciones de la propiedad enajenada; por ende, la conversión de ésta en *objeto* de contrato, en algo *cuantitativo*: no es que la cosa sea de suyo igual a otras, y en base a esa cualidad se proceda al cambio, sino que ella ha sido *puesta como igual* (*Gleichsetzung*). La medida le viene impuesta «desde fuera»: desde la nivelación de las necesidades sociales a través de un medio neutro de intercambio: el dinero.

En cambio, en el *crimen* es la voluntad particular *activamente* transgresora: el derecho queda conculcado no sólo en apariencia (en su reconocimiento externo) sino en su esencia; el criminal queda así literalmente contradicho, ya que su acción singular ha pretendido elevarse a una universalidad puramente negativa (pues que no reconoce los derechos de los demás y sólo se refiere así –negativamente– al transgresor) que no puede ser anulada a su vez mediante acciones singulares en contra, a menos que se proceda al infinito malo de la *venganza* (como en la *vendetta* siciliana). El derecho sólo puede ser restaurado por una acción legal y desinteresada, emanación fenoménica de la legalidad *en sí*: la *pena*. Al respecto, Hegel rechaza toda justificación de ésta en base a la ejemplaridad o la prevención; en ese caso, la acción singular transgresora quedaría irredenta y el castigo habría servido de mero escarmiento para evitar *otras* transgresiones. Tampoco está justificada la teoría de la *intimidación* (el terror al «largo brazo de la Ley», como se dice), que quita toda libertad al hombre al intentar que no transgreda, no por la acción en sí, sino por el castigo que arbitrariamente se ha dispuesto de antemano para ella. Tan mecánica punición equivaldría a ejercer sobre el criminal una violencia singular que vendría a yuxtaponerse sin más (sólo que ahora por parte de las «autoridades») a la de su propia acción. De este modo, al criminal no se le reconocería como *persona*, sino que sería «tratado como un perro.» (*Rechtsphil*. § 99, Z.; *W*. 7, 190).

La justificación teórica de la pena es tan paradójica y hasta sarcástica en su aparente ingenuidad como coherente con la noción hegeliana de *persona*. La pena *honra* al criminal (o mejor, restaura su propia honra, para sí y ante los demás), al considerarlo como un sujeto libre y racional, consciente y responsable de sus actos. ¿Qué significa esto? Todo hombre, al obrar, *se* reconoce en su acción (singular: E) sólo porque en la ley (universal: A) bajo la cual está mediatamente subsumida esa acción encuentra a la vez el agente su propio derecho a obrar así en determinados casos (o sea: a obrar así *en particular*: B). Esto vale también, y sobre todo, en el caso del crimen, donde la transgresión de la Ley (universal) por una acción negativa (singular) separa violentamente al criminal de su derecho (particular). El silogismo jurídico queda así roto por la mitad (por su término medio), y sólo puede ser restaurado considerando el contenido particular *positivo* que ha sido conculcado. En una palabra: no es en la acción criminal donde el criminal encuentra su propio derecho, como es lógico, sino en la *pena*. Y por ello: «al venir considerada la pena como conteniendo *su* propio derecho (el derecho del criminal, F.D.), se sigue que en ella es *honrado* el criminal como un ser racional.» (§ 100).

Esta concepción permite librarnos de bastantes malentendidos, pero puede suscitar al pronto otros. Por un lado, gracias a ella cabe desechar toda la casuística falazmente psicológica o sociológica sobre las circunstancias del caso (atenuantes o agravantes). Siempre habrá razones (y razones efectivas, no meramente embustes) que expliquen pormenorizadamente hasta el infinito (malo) por qué un criminal se vio forzado (por nacimiento, educación y hasta conjunción astral) a delinquir. Sólo que la admisión de tal «forzosidad» equivale a considerar al criminal como una «cosa» que recibe estímulos y da mecánicamente la respuesta adecuada, en vez de ver en él una persona, un ser libre. El Derecho no es una condensación extrema de la *necesidad natural*, sino al contrario: el ámbito regulado del intercambio de promesas y vinculaciones en base a la dominación consciente y reflexiva de toda necesidad. Por otro lado, sin embargo, si admitimos el curso de fundamentación *retroactiva* seguido por Hegel en general, habrá que aceptar algo muy extraño, a saber: si sólo en la *aceptación* de la pena (pues la imposición por parte de la justicia no es sino el momento externo, de suyo insuficiente) resi-

de la *conciencia* de la propia dignidad y libertad, y si esa conciencia constituye la concreción *de por sí* (*für sich*) de la libertad misma –que de lo contrario sería algo meramente abstracto, «psicológico», como ya sabemos–, se sigue entonces que todo acto libre y racional ha tenido que ser en principio ¡un acto criminal![1927] Como si dijéramos: todo hombre es culpable mientras no se demuestre lo contrario. Y se «demuestra» pagando una pena «merecida» por todas y cada una de nuestras acciones realmente humanas. No vale el subterfugio de decir que bastaría con que nuestras acciones fueran «conformes a derecho» (aún no cabe hablar de «bien» o de «mal»), pues entonces obraríamos por miedo al castigo (como en la teoría, ya refutada, de la intimidación). En suma, para ser de verdad libre, ¿habrá que ser primero criminal convicto y confeso, luego purgar una pena y ser por fin *puesto en libertad*? Esto es bastante «kafkiano», ciertamente. Según ha sido explicitado en la nota anterior, esta tremebunda noción podría valer para ilustrar míticamente el origen violento de toda convivencia humana, pero no para los ciudadanos de un Estado ya constituido.

Una posible salida (no explícita en los textos, pero sí fácilmente deducible de los mismos) consistiría en admitir que la acción del sujeto singular[1928], tomada como tal acción (y no como producto de una serie de circunstancias y condiciones, cosa que también es, o mejor: que también es en cuanto «cosa»), no es *in actu exercito* ni libre ni necesaria, sino *susceptible de ser considerada de una u otra forma por la comunidad en la que el sujeto y sus acciones están insertos (y, por este medio, susceptible de ser igualmente así considerada por el agente)*. No hay pues libertad ni racionalidad inmediatas (ni tampoco «obnubilación» natural), sino *imputación de libertad*, o sea: *responsabilidad*. Son los «demás» (concretados en el juez, o mejor: en el jurado popular) los que deciden sobre el carácter de una acción y, en el caso de que sea valorada como acción libre, los que deciden si hay o no transgresión.

[1927] Y en el fondo (un fondo mítico) así es: la sociedad ha empezado siempre por un acto de *violencia*, por una transgresión que abre por vez primera la herida (y con la herida, la distinción entre lo libre y lo necesario, por un lado, y entre la acción y la Ley, por otro) y *al mismo tiempo* contiene ya la promesa de restauración, pero ahora sabida, consciente. El crimen está así al inicio de la Historia: sin él no habría Historia. Los grandes relatos cosmogónicos y teogónicos comienzan siempre por un asesinato primordial. También Kant se dio cuenta de esta «mancha» imprescindible: «La historia de la *naturaleza* –dice– comienza pues por el bien, pues ella es *obra de Dios*; la historia de la *libertad* por el mal, pues ella es *obra humana*.» (*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*; Ak. VIII, 115). Sólo que Hegel es más radical, más «spinozista»; en ese comienzo «mítico» señalado por Kant no es posible hablar todavía de «bien» y de «mal». Sólo con la erección y decreto públicos de una Ley (fijada por haber sido transgredida... ¡antes de existir, cuando todavía era una tradición consuetudinaria!) puede hablarse de «bien» (cualquier acción adecuada a esa norma general) o de «mal» (cuando se trata de una transgresión a lo ya fijado). En todo caso, la transgresión es una *felix culpa* (y por eso, aunque resulte escandaloso, Hegel tiene infinitamente en más al criminal más atroz que al más bello espectáculo *natural*: sea un paisaje o el cielo estrellado que encadilaba a Kant). Porque hay «pecado», por eso hay libertad (como en el Schelling de 1809, que ya hemos estudiado, a Hegel le interesa desde luego más la transgresión originaria que la aceptación de la norma, que es siempre una acción derivada). Ello no significa, claro está, que el crimen sea la esencia de la libertad: el crimen es el *fenómeno*, la aparición de la libertad. Ésta existe, «está ahí», por vez primera, aunque de forma negativa, en el crimen. Pero sin él, no se levantaría ésta –soberbiamente encarnada en la Ley punitiva– como la *esencia* del hombre – El ejemplo más espectacular de esta concepción está en la «alabanza» que Hegel hace del pecado original (una loa confiada a las clases y recogida en apuntes, no publicada por el prudente filósofo), sin el cual (dejando aparte problemas teológicos como el carácter entonces superfluo de la Encarnación y la Redención) el hombre no se habría sabido jamás separado de y superior a todo vínculo natural, siendo por tanto enteramente incapaz de «volver en sí»: de taladrar la superficie natural para reencontrar su *Ansich* racional, lógico. Sin la escisión y sin la consecuente separación no habría unidad (dialéctica), sino un mero magma indiferenciado, e indiferente. Cf. *Enz.* § 24, Z. 3; *W.* 8, 88–91.

[1928] El cual, por esa acción *suya*, deja de ser «persona» propietaria o «parte» de una relación contractual para constituirse por vez primera *reflexivamente* como «sujeto»: es decir, un ser libre y responsable, *sujeto a imputación*.

Ahora bien, es evidente que las acciones no precisan en su gran mayoría ser juzgadas públicamente. El agente ha *interiorizado* en sí esa «voz del pueblo» (a la que llama también «voz de la conciencia», y con razón: la conciencia moral viene constituida por esa reflexión que «crea» un interior), desde un horizonte global de sentido *comunitario* (más que común), y obra o deja de obrar en consecuencia.[1929] Tampoco hace falta pues realizar efectivamente un crimen y purgar la pena correspondiente[1930] para saberse libre y racional: basta con tenerse por un ser *responsable*, con la conciencia concomitante de que los demás (la comunidad) esperan de mí que me comporte como un *sujeto de imputación*. En Hegel, la manifestación fenoménica del hombre como ser responsable de acciones por interiorización de la (posible) pena constituye el inicio de la Moralidad.[1931] La persona pasa a ser *sujeto moral*. Pero ese juicio que tengo de mí ha de venir mediado (y esto no lo recoge explícitamente Hegel) por el juicio que la comunidad *puede* en todo momento hacer de mis acciones. Lo cual incide de nuevo en algo que venimos repitiendo insistentemente: lo que resulta del desarrollo dialéctico de una situación o posición es el *fundamento* de las premisas antitéticas y conflictivas de aquélla. Porque se es ya esencialmente sujeto moral, por eso exige uno ser tratado como una persona, capaz de

---

[1929] Así es como se denominaba comúnmente por entonces a la Moral: *Tun und Lassen* (como si dijéramos: «obrar y dejar de obrar», obrar por acción u omisión).

[1930] Aunque ello sí ocurriera *in illo tempore*; recuérdese sin ir más lejos el «caso Orestes», ante el Areópago ateniense, que estudiamos con Hegel al examinar el *Naturrechtsaufsatz*.

[1931] Dicho sea de paso, consecuencia inmediata de ello debiera ser la abolición de la pena de muerte. Hegel es ambiguo al respecto. En *Rechtsphil.* § 100, A. se opone a Beccaria (*Dei delitti e della pene*), notorio abolicionista; pero lo hace más bien porque éste se basa en un contrato social primigenio y pone muy liberalmente la existencia y el sentido del Estado en la protección de vidas y haciendas, mientras que para Hegel el Estado es más bien la única instancia *objetiva* que puede exigir legítimamente el sacrificio de ambas (la religión exige algo más alto: el sacrificio de la propia individualidad, y no sólo de la vida o de los bienes: «Si quieres ser perfecto, ven y sígueme.»). En el *Zusatz* (*W.* 7, 192), no obstante, y aun insistiendo en que es la propia voluntad del criminal –al aceptar y asumir la pena– la que suprime el crimen, reconoce que: «este esfuerzo de Beccaria por abolir la pena de muerte ha surtido efectos ventajosos.» En efecto, ha hecho que esa pena vaya cayendo en desuso, por la dificultad en calibrar qué crimen sea merecedor de ser «purgado» con la muerte. Y concluye: «Por eso, la pena de muerte se ha hecho cada vez más rara, como merece también este punto extremo de la pena.».– Hegel quiere huir así de todo *iusnaturalismo*, y hace bien; pero parece dejar el problema en manos del relativismo (del tipo: cuando ya no sea necesaria la pena de muerte, se extinguirá esa costumbre por sí misma). Sin embargo, de la doctrina aquí insinuada –y basada en Hegel, aunque éste no la defienda explícitamente– sobre la *responsabilidad* y la libertad recibida y reconocida mediatamente a través de la «voz del pueblo», sí cabría extraer una justificación teórica en pro de la abolición. La idea de Hegel es que el criminal sólo es «honrado» (por sí mismo, y por la comunidad) como ser racional y libre al aceptar voluntariamente la pena (una continuación laica, ésta, de la «viril» aceptación del sacrificio por parte del héroe trágico), transformándose de este modo la persona en *sujeto moral* y alcanzando por ende *para sí* una dignidad subjetiva infinita. Ahora bien, la pena de muerte interrumpe fácticamente toda reflexión: por ser pena, eleva ciertamente a la persona, al hacer que por su medio realice el reo ese «ascenso» a «sujeto moral»; pero por condenar a muerte, impide en el acto tal elevación por cortarle a tan «honrado» sujeto su base natural e impedir el ejercicio de esa subjetividad libre y «purificada» (*saberse libre*, y *morir*: algo tan cruel como estúpido; además, aquí no valdría el valor «ejemplar», *catártico* –como en la tragedia griega–, porque Hegel ya ha refutado como hemos visto este carácter de ejemplaridad, ni tampoco el empeño inquisitorial por salvar un alma a base de destruir –en tortura o en ejecución rápida– un cuerpo, porque Hegel no acepta que exista un «alma» como sustancia separada del cuerpo y «ajena» a éste).– Por lo demás, es notable que, avanzando por una vía insobornablemente propia, Fichte hubiera llegado casi al final de su vida a un argumento difícilmente refutable en favor de la abolición (y que ha influido decisivamente en nuestra argumentación «hegeliana»). Sólo es de lamentar que, al tratarse de algo impartido en clases inéditas hasta la edición de I.H. Fichte, ni Hegel ni la época tuvieran noticia de ello: «Hay que tratar sencillamente a cada uno –dice Fichte– como si él fuera libre y susceptible de recibir eticidad... *a fin de que* él obtenga esa libertad (que no la tiene, es cosa bien sabida por cualquier persona razonable). Pero para llegar a ser libre hay que estar vivo, pues cosa impensable es que yo haya de llevar a la muerte a alguien, que no tiene libertad, a fin de que él obtenga tal libertad. Por consiguiente, el derecho no se extiende a la pena de muerte.» (*Rechtslehre* 1812; *W.* 10, 623s).

entrar en relaciones contractuales con la comunidad. Y a su vez, la abstracción *in individuo* de la vida social es la moralidad.

El propio título: «Derecho *Abstracto*», debiera habernos puesto sobre aviso. El Derecho no «abstrae» de la Naturaleza; al contrario, es él quien considera a ésta –desde arriba, soberanamente– de una manera abstracta (como un *continuum* de «bienes» que puede ser resuelto en «cuantos» valorados en el mercado de cambio), mientras que él mismo es abstracción de la *sociedad* (la cual, coherentemente con el juego de «proyección – retroacción», sólo más tarde –en la Eticidad– hará su aparición, pero que está ya a la base del Derecho como presupuesto tácito de éste): «La sociedad es... más bien el solo estado (*Zustand*) en el que el derecho tiene su realidad efectiva.» (*Enz*. § 502, A.; W. 10, 311). Hegel rompe así con todo *iusnaturalismo* y con el corazón de éste: el pacto primitivo o «contrato social».[1932] Sólo dentro de una sociedad organizada hay derecho y, por ende, personas y propiedades, justicia e injusticia. Pero para llegar a la justificación teórica de esta «sociedad» ahora anticipada hay que recorrer todavía un largo camino.

VI.7.3.2 – El bien en general es el mal en general: la *Moralidad*.

La segunda parte de la Filosofía del espíritu objetivo (o lo que es lo mismo, de la Filosofía del Derecho) es mucho más breve que las partes extremas,[1933] y ha dado pie al reproche de que en Hegel no hay lugar para una ética (en el sentido habitual del término). La objeción no está seguramente falta de razón. Sólo que probablemente Hegel no consideraría eso como una objeción. Buena parte del magro espacio dedicado a la Moralidad está empleado en efecto en la crítica acerba del formalismo y del rigorismo moral kantiano (y fichteano), contra cuyas concepciones y sus consecuencias políticas había ya arremetido Hegel en una famosa nota de la Introducción a la *Filosofía del Derecho*.[1934] Y es que, al igual que el Derecho (formal) era la abstracción de las firmes convicciones morales del individuo, éstas últimas no son a su vez sino representaciones abs-

---

En la misma *Anmerkung* descalifica Hegel la noción de «Derecho Natural» (a pesar de que, por acomodarse a la docencia establecida, subtitulaba a su compendio: «Derecho Natural y Ciencia Política»), como si aquélla apuntara a no se sabe qué «naturaleza» humana perenne y presente (tan «natural» en su orden como lo podrían estar las piedras o los vegetales). Concede a lo sumo que pueda haber un atisbo de verdad en la denominación, si por «naturaleza» se entiende «la naturaleza de la cosa, e.d. el *Concepto*.» Pero para que quede claro que la esfera del Derecho *sensu lato* no hace sino desplegar todas las determinaciones de la libertad (primero, estando ahí presente como una «Cosa»: la palabra empeñada en el contrato; después, interiorizada como «conciencia»; por fin, existente como una «realidad efectiva» superior a la natural), añade Hegel: «De hecho, empero, el derecho y todas sus determinaciones se basan únicamente en la *personalidad libre*, una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de la *determinación natural*.» Y contra la tan traída hipótesis del *status naturae* (defendido por Rousseau como contraimagen de la degenerada sociedad moderna), continúa: «El derecho de la naturaleza es por eso la existencia de la fuerza y el hacerse valer de la violencia, siendo un estado de naturaleza un estado de actividad violenta y de injusticia (*Unrechts*), del cual no puede ser dicho cosa más verdadera que ésta: *que* hay *que salir de él*.» (W. 10, 311s). En la Tesis IX de Habilitación había sido Hegel más audaz y coherente (el estado de naturaleza no puede ser tildado de injusto, por estar más acá de la división entre lo justo y lo injusto): «Status naturae non est injustus et eam ob causam, ex illo exeundum.» (En Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 159). El biógrafo comenta certeramente: «La voluntad tiene que hacer dejación de su carácter natural; ha de determinarse a sí misma. Con ello *surge* por vez primera derecho (*Recht*) e injusticia (*Unrecht*): un concepto que Hegel ha repetido igualmente durante toda su vida, en especial contra el presupuesto de un estado primitivo de justicia.»

[1933] Treinta y siete parágrafos de *Rechtsphil*. (§§ 105–141) y diez de *Enz* (§§ 503–512) frente a los más de setenta (§§ 34–104) y a los diecisiete (§§ 488–504), respect., dedicados al Derecho, y sobre todo frente a los más de doscientos (§§ 142–360) y a los cuarenta (§§ 513–552), respect., de la Eticidad.

[1934] La nota va dirigida en su primera mitad contra Kant y su dualismo, también en el derecho (que por un lado se limitaría a establecer una concordancia puramente negativa –y contingente– entre seres que restringen mutuamente su arbitrio para poder convivir, y por otro propone la admisión –abstracta– de una ley universal

tractas de la vida ética de un pueblo histórico. Y de igual modo que era inútil y nociva la creencia en un Derecho atemporal y «natural», común a toda la especie humana, así lo es también defender la idea de una Moral normativa, válida para todo tiempo y lugar y majestuosamente cernida sobre las contingencias empíricas, «barriendo apenas con sus alas el barrizal del suelo», que diría Horacio. Lo cual no implica desde luego –no hace falta insistir demasiado en ello– que Hegel sostenga una suerte de «relativismo histórico» al respecto, expresado por ejemplo en la denuncia de Pascal, según la cual una virtud de un lado de los Pirineos era considerada como un crimen del otro, y viceversa. Pues de la propia situación histórica se desprende una «lógica» de los acontecimientos, cuya íntegra ordenación y clasificación es justamente la *Enciclopedia*. Retroductivamente vamos hallando la justificación teórica de lo que hacemos, sentimos y pensamos. Y desde ella nos está permitido –o al menos así lo cree Hegel– valorar *absolutamente* lo hecho, sentido y pensado por otros en otras épocas, ya que, por decirlo de nuevo, a verdad da cuenta de sí y de lo otro de sí, gracias a lo cual, al diferenciarse de ello, se reconoce a sí misma.

De acuerdo con esto, la crítica a la absolutización desmesurada de la libertad subjetiva no puede hacernos olvidar que Hegel se siente *absolutamente* moderno[1915], y que por ende reivindica como momento imprescindible e inalienable en el progreso de la *conciencia* de la libertad justamente la subjetiva, reflexiva y esencial «toma de conciencia» de que ella, la libertad, es no sólo patrimonio sino esencia de *todo* individuo: que se trata por ende de un principio universal que exige ser extendido ecuménicamente, aunque haya surgido (se ha manifestado fenoménicamente) por vez primera en los albores de la Modernidad, con el Cristianismo.[1916]

---

que permitiera tal concordancia, y que se reduce por lo demás al principio de contradicción y a una identidad formal). La segunda parte de la nota atiende a las consecuencias políticas de esta idea, a través de Rousseau (Fichte es mentado indirectamente, y desde luego se alude al Terror de la Revolución Francesa). Pues si la voluntad es cosa de individuos particulares, queda uno con su arbitrio, y lo racional (la *volonté générale*) no es más que un *pium desiderium*: «algo universal, externo y formal», la consecuencia es entonces catastrófica: «Ese punto de vista carece de todo pensamiento especulativo y ha sido rechazado por el concepto filosófico, de la misma manera que ha producido en las cabezas y en la realidad fenómenos cuyo horror sólo es comparable con la trivialidad de los pensamientos en que ellos estaban basados.» (*Rechtsphil.* § 29, A.; *W.* 7, 80s).

[1915] Y por ende, puede ser considerado como aquél que lleva a su cumplimentación los principios de la Modernidad y, a la vez, como quien, al darse cuenta –y dar cuenta– del límite de la vigencia y alcance de aquéllos, avizora una *terra incognita*: la que nosotros pisamos ahora. Recuérdese el celebérrimo penúltimo párrafo del Prólogo a *Rechtsphil.*: «Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris ha envejecido entonces una configuración de la vida, y con gris sobre gris no se deja ésta rejuvenecer, sino sólo conocer: la lechuza de Minerva comienza su vuelo sola y primeramente cuando rompe el crepúsculo (*Dämmerung*).» (*W.* 7, 28). Recuérdese, con todo, que *Dämmerung* significa en alemán tanto «crepúsculo» como «alba». Y no sólo en esa lengua. Todavía en su paródico lenguaje arcaizante utiliza Muñoz Seca el término en el sentido de «aurora», en *La venganza de Don Mendo* (1917).

[1916] Los términos «moderno» y «cristiano» tienden a ser sinónimos en Hegel, sobre todo si entendemos por «cristianismo» la reflexión e interiorización consciente de esas doctrinas en el sujeto; vaya, si «traducimos» «cristianismo» por «luteranismo».– De todas formas, es bien significativo que, incluso donde Hegel rinde abierto homenaje al principio «moderno» (si uno no estuviera convencido del valor de la propia vida, y más: del valor infinito e inalienable de la propia dignidad, ¿cómo iba luego a ofrendarlas al Estado o a la religión, con la seguridad de que allí iban a ser conservadas y peraltadas?, ¿qué valor tendrían de lo contrario el sacrificio y la abnegación?), es notable, digo, que precisamente allí comience su alabanza por una furibunda (y divertida) crítica a la noción de «deber» en Kant, a la cual dedicaba este filósofo –por lo común, tan sobrio– ditirambos y hasta «himnos», como en el apostrofe siguiente: «¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar sin embargo con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma... ¿cuál es el origen digno de ti?» (*KpV*, 1ª parte, libro 1º, cap. 3º; Ak. V, 86; tr. García Morente (1913). Espasa–Calpe. Madrid 1977, p. 126). A tan retórica pregunta contesta Kant, como es sabi-

En el Derecho, la libertad estaba ahí fuera, expuesta en una Cosa exterior (positivamente, en el contrato; negativamente, en la ley vulnerada). Este estadio –correspondiente lógicamente a la Doctrina del ser– viene superado en la Moralidad, ya que en ella la determinidad de la voluntad general (o de la voluntad, en general) *existe* como reflejada en el sujeto y constituye la propia determinidad de éste (cf. *Enz.* § 503; no hace falta insistir en el sabor rousseauniano de esta compenetración de la voluntad propia y la voluntad general). El sujeto quiere esas determinidades a él interiores como suyas, y *se* quiere en ellas. La realización de ese querer es la exposición, ya no de cosas–signo, de propiedades contractualmente enajenables, sino la exposición de sí mismo en la *acción* y, por ende, la *imputabilidad* y la *responsabilidad* por las propias acciones (lo cual era, como vimos, el fundamento del derecho, mientras que el crimen, la violencia, constituía sólo su aparición fenoménica). Esta capacidad para dar cuenta externa de lo puramente procedente del interior es la *libertad subjetiva* que, nos advierte Hegel, ha sido considerada en Europa como *la* libertad, sin más (cf. *Enz.* § 503, A.; *W.* 10, 312). El desarrollo dialéctico de la Moralidad pondrá en cambio de relieve el carácter unilateral y contradictorio de esa libertad subjetiva.

Para empezar, es cierto que el sujeto realiza en el mundo (ligándolo así a las leyes del mundo) lo que estima en su interior como propio. ¡Pero pretende realizar sólo una querencia determinada, sin contaminación con las demás circunstancias y condiciones que posibilitan u obstaculizan la acción! Tal es al menos su *propósito* (primer momento de la Moralidad). Sólo de aquello que él quería y sabía se declara responsable. Esta es una posición insensata. La acción humana está inescindiblemente ligada a sus condicionamientos naturales (más que eso: en cuanto «cosa» o «evento», está naturalmente determinada en su *totalidad*). De manera que cuando, necesariamente, la acción no resulta como el agente se proponía, éste *reflexiona* y declara que el resultado no concuerda con su *intención* (segundo momento). Entiende pues por «intención»[1937] lo sustancial, el sen-

---

do: «la *personalidad*» (V, 87; p. 127), entendiendo por tal la *libertas ex*, pero de contenido sólo negativo: la liberación de toda pulsión y mecanismo naturales, y la *libertas ad*, sin contenido alguno: la sumisión a leyes propias, autónomas pero puramente formales. Y ya es interesante que Kant utilice un solo término («persona») para designar a un agente que en Hegel viene cuidadosamente deslindado, según se trate de la esfera del Derecho («persona») o de la Moral («sujeto»).– Pues bien, Hegel comienza mofándose de tan emotivas expresiones para acabar reconociendo –y ello es lo importante– que tanta exageración no deja de remitir a un verdadero *principium grande*, irrenunciable e indiscutible: el de la subjetividad, propio de la Modernidad: «Cabe hablar –dice– muy elevadamente del deber, y este tipo de discurso (*Reden*) sitúa al hombre en una posición más alta y ensancha su corazón; pero si no se avanza hasta llegar a una determinación ulterior, al final resulta aburrido: el espíritu exige una particularidad, a la cual tiene derecho. Por el contrario (*Dagegen*: aquí empieza el giro hacia la alabanza, F.D.), la conciencia moral (*Gewissen*) es esta profundísima soledad interior consigo mismo donde todo lo exterior y toda restricción ha desaparecido, este omnímodo haberse retirado a sí mismo. En cuanto conciencia moral, el hombre no es ya prisionero de los fines de la particularidad, y éste es, por ello, un punto de vista superior, propio del mundo moderno, que es el primero en haber llegado a esta conciencia, a este hundimiento (*Untergange*; el término es calculadamente ambiguo, significa también: «ocaso», y es lo propio de «Occidente»; en realidad hablar del *ocaso de Occidente* es redundante; F.D.) dentro de sí. Las épocas precedentes, más volcadas a lo sensible, tienen algo externo y dado ante sí, sea la religión (como en Grecia, p.e.; F.D.) o el derecho (como en Roma, p.e.; F.D.), mientras que la conciencia moral se sabe a sí misma como siendo el pensar, y sabe que este pensar mío es para mí lo único vinculante (*Verpflichtende*: «que representa un deber», F.D.).» (*Rechtsphil.* § 136, Z.; *W.* 7, 254). En realidad, puede decirse que el examen hegeliano de la Moralidad no hará sino llevar al paroxismo la contradicción latente en la noción kantiana del hombre como *ciudadano de dos mundos*. Adviértase por demás que la «profundísima soledad interior» de la *Gewissen* no es sino otra vuelta de tuerca del «pozo de aguas sombrías» del «yo» del «recuerdo» (*Erinnerung*), en la Psicología.

Las intenciones de Hegel pueden no quedar del todo claras por la traducción del término *Absicht*, el cual significa literalmente: «visión desde»; es decir, el sujeto «retrocede» desde aquello que él se pro–ponía (aquello que él tenía ante los ojos como fin de una acción suya en el mundo) hasta el foco *esencial* del que sur-

tido de esa existencia inmediata que él «recortaba» como su propósito. Y tiene desde luego derecho a que se le juzgue según su pura *intención*, sin contaminación con lo efectivamente acaecido (ésta es, por así decir, la «ética de la convicción», de raigambre kantiana, donde lo único que vale es la *buena voluntad*). Pero por otra parte, la existencia de la libertad (pues, como señalamos antes, para que un hombre sea libre tiene que estar desde luego *vivo*) exige que el contenido de la acción convenga en su conjunto a las necesidades, intereses y fines particulares del agente, o sea: que en el límite se adecue por entero a su *bienestar*.[1918] Enseguida se aprecia la colisión entre la intención general y el bienestar particular. Cuando el agente *declara* sus intenciones, ha de decidirse por llevar a cabo una serie de cosas «buenas» y de obligaciones, dejando de hacer otras, e incluso entrando en conflicto con determinidades opuestas entre sí, pero vistas, si tomadas aisladamente y de por sí, como buenas. Y sin embargo, todas esas determinidades *deben* ser concordantes, porque el Bien es uno, y porque cada una de ellas es, a su manera, íntegramente el bien. Esto, por el lado de la acción. Por el del sujeto se presenta igualmente la contradicción de que él, por estar en el mundo como un ser particular, no puede por menos de poner como fin esencial y preceptivo su interés y su bienestar (sin la consecución del cual la libertad sería un mero ente de razón, no algo efectivamente existente). Pero en cambio, por mor del Bien a realizar (que no es nada particular, sino la universalidad de la voluntad), el individuo *debe* hacer generosa dejación de su interés, sin permitir que éste se inmiscuya en la acción. En ambos casos entran pues en conflicto el ser y el deber ser. Y sin embargo, *deben* armonizarse ambos respectos, ya que tanto la acción (en cada caso) como el agente son únicos y singulares. La humillación que en nombre del respeto hacia la ley moral pretende infligir Kant a lo patológico es vista desde luego por Hegel como algo a su vez «patológico». Como él había ya señalado en el ámbito de la Psicología: «Este momento de la *singularidad* tiene que obtener satisfacción aun en los fines más objetivos; yo, en cuanto este individuo, ni quiero ni debo perecer en la realización del fin. Tal es mi *interés*.» (*Enz*. § 475, Z.; *W*. 10, 298).[1919]

Vistas luego las cosas desde el lado exterior, desde el mundo, la contradicción no es menor: por un lado, el mundo es algo que tiene consistencia propia, y por ende le es enteramente indiferente concordar o no con los fines subjetivos de la moral (recuérdese el cuadro de Goya en el que, al pie de un esbelto árbol –de ramas armónicamente sobresalientes del azul celeste– dos sujetos riñen con ibérica ferocidad). E igual de indiferente le resulta que el sujeto encuentre en el mundo su bienestar o no (o más exactamente, le da igual que el bueno sea desgraciado o que al malo todo le vaya bien). Pero,

---

gía toda propuesta: la voluntad general, lo sustancial, la base de toda existencia querida. Por el contrario, el término correspondiente español: «intención», apunta a que es la «cosa» la que, desde sí misma, concentra y atrae toda nuestra *atención*, de modo que entremos en ella como la verdad. De este modo, el principio moderno de la *subjetividad* se pierde por entero: seguimos presos del «objetivismo» clásico (dando al respecto igual que lo *in–tendido* sea algo empírico o un valor «ideal»).

[1918] *Wohl* no es simplemente «felicidad», sino realización placentera del individuo en conformidad con lo que éste se representa como «justo».

[1919] Contra el rigorismo kantiano se había pronunciado ya donosamente Schiller:

Escrúpulo de conciencia

Con gusto estoy al servicio de los amigos, mas lo hago, ay, por inclinación.
Y así me roe a menudo por dentro, el que yo no sea virtuoso.

Decisum

Ahí no cabe más consejo: has de intentar despreciarlos,
Y hacer entonces con aversión lo que el deber te ordena.

(S.*W*. Berliner Ausgabe. Berlín 1980; 1, 341; cit. por H. Klenner como *Anm*. al § 124, A. de *Rechtsphil*., en su ed. cit., p. 453s).

por otro lado, el mundo *debe* permitir que en él se lleve a cabo lo esencial, que las buenas acciones sean llevadas a buen término, que el agente bueno se encuentre bien en el mundo y mal el malvado (cf. *Enz.* § 510). Y debe permitir todo eso, porque lo que llamamos «mundo» alcanza su sentido, como ya sabemos, a partir de una consideración teleológica, basada en última instancia en la moral. En efecto, el *«absoluto fin último del mundo»* (§ 507) es la *verdad* de todas esas particularidades relativas al bienestar y a la vez el contenido de la voluntad general, o sea: el *bien*, que debe ser considerado por el sujeto agente como su sola intención (literalmente: como el foco a partir del cual él mira) y que debe producir en el mundo mediante su actividad.

Según se aprecia, tanto por el lado subjetivo como por el objetivo tropieza la Moralidad con una misma contradicción, la del *deber*, ese extraño «ser absoluto que a la vez, sin embargo, no es.» (§ 511). En esa contradicción se hunde el espíritu subjetivo, cuando reflexiona sobre su propia objetividad. El no es solamente un individuo particular que ha de realizar lo *universal de la voluntad*, sino que tiene también la certeza abstracta de ser sí mismo (una mismidad constituida, como estamos viendo, por la mutua referecnia de determinaciones contradictorias entre sí). El sujeto está en efecto cierto de que la voluntad general (el bien), el derecho, las obligaciones, todo ello depende de su *decisión* y elección (el bien no existe de suyo; el bien lo hace –o lo debe hacer– el sujeto en el mundo). Todo se funde pues en la propia universalidad abstracta, que puede rechazar por consiguiente la universalidad del bien (no menos abstracta, y encima impotente) y rebajarla a pura apariencia, al servicio de su interés personal. Así, los extremos contrapuestos de la intención y el bienestar resultan quiasmáticamente compenetrados en el último «par ordenado» de la Moraidad (no olvidemos que estamos en aguas de la Doctrina de la esencia: de ahí el carácter dual de estas categorías), a saber: la *conciencia moral*[1940] y *el mal*.

Hegel no ahorra elogios a la conciencia, «esta unidad del saber subjetivo y de aquello que es en y para sí, un santuario cuya violación sería un *sacrilegio*.» (*Rechtsphil.* § 137, A.). Pero esa unidad es todavía puramente subjetiva, y por ende puede «dar un vuelco» e invertirse como «maldad».[1941] De un lado, en efecto, la conciencia no es separable del contenido que ella debe realizar (aquí, los criterios formales son a todas luces insuficientes). Pero de otro, ese contenido cuya universalidad es el bien se deja a la decisión del sujeto particular (realizar ese contenido es, en efecto, el *deber* de éste). El sujeto sabe de sí mismo como aquél que, en última instancia, decide. Pero decide hacer, ¿qué? El peligro es obvio: como buen particular, decide hacer aquello que constituye su interés particular, revistiéndolo de la *formalidad* abstracta del bien. Ese hipócrita revestimiento es el mal. O más exactamente: es la conciencia moral la que es malvada cuando se erige en criterio último del bien. La argumentación de Hegel se torna ahora en algo tan difícilmente refutable como escandaloso (y de hecho, Hegel suscitó por esto contra sí las iras de los biempensantes). Seguimos el razonamiento de *Enz.* § 512: el punto extremo del *fenómeno* de la voluntad (*Phanomens*, casi en sentido óptico: la voluntad general, objetiva, reflejada en la subjetividad, que ignora ser reflejo y se tiene por la sola verdad) consiste en la presunción de no estar «mancillado» por nada objetivo, de estar cierto

[1940] Traducimos *Gewissen* (lit.: recolección del saber, su interiorización y centralización) como «conciencia moral», o simplemente como «conciencia», cuando el contexto no permita equívocos con el homónimo «conciencia» (en sentido fenomenológico: *Bewusstsem*; lit.: estar apuntando a algo sabido).

[1941] Maldad, en todo caso, del espíritu, como ocurre con el bien; el «luterano» Hegel sabe que el bien y el mal dependen del espíritu del sujeto, y más: que son su *exposición*, su manifestación; pero el «spinozista» Hegel sabe igualmente que la condición de posibilidad del bien y del mal es objetiva y procede de la vida ética, no del arbitrio del individuo.

absolutamente de sí «en la nulidad de lo universal». Es evidente que esa presunción es *mala*, pues convierte lo objetivo y universal en una pura *apariencia*, en una ocasión de lucimiento de la subjetividad. Ahora bien, basta un punto de reflexión para caer en la cuenta de que esa «malicia» es exactamente la misma cosa que «la *buena convicción* (*Gesinnung*) del bien *abstracto*», enderezada sólo a una universalidad formal que torna en nulo todo bien concreto, determinado. *Summum ius summa iniuria*. La «buena voluntad» kantiana, tomada absolutamente, es la «furia de la destrucción» (*Rechtsphil*. § 5, A.; *W*. 7, 50): purísima maldad. El bien era la negación determinada (y por ende, la verdad) de las determinidades particulares. Negadas abstractamente éstas, el bien se torna inmediatamente en la vaciedad del sujeto, que nada ve en el mundo que sea digno de la vacía universalidad que alienta en su pecho. Y Kant se torna en Robespierre. El resultado de esta dialéctica es doble. Por un lado pone límites a esta «locura de la infatuación», por la cual el sujeto intenta realizar en el mundo y contra el mundo un «bien» absolutamente indeterminado; al contrario, lo que de este modo se muestra es la «nulidad» (*Nichtigkeit*) tanto de un querer que sólo quiere para sí como del bien en abstracto. Pero por otro lado, el positivo (una vez elevado el desarrollo al nivel conceptual), se ve que ese «aparecer» (*Scheinen*) del bien abstracto no era solamente apariencia, sino también un «brillar» por parte de la voluntad universal; o por seguir con el símil conocido: una *voz de la conciencia*, que estimula a la subjetividad a configurar y desarrollar el bien en el mundo como lo que le es propio al «mundo» mismo. El bien ya no está situado en un «más allá», en la contradictoriedad del «deber ser» que no puede ser; al contrario, se realiza cotidiana, efectivamente a través de una subjetividad expuesta *objetivamente*. Cae así (va cayendo, a través de la vida comunitaria y el trabajo del hombre) la oposición entre la subjetividad de un lado, y el bien, del otro lado; del ser, por una parte, del deber ser, por otra. El bien deja así de ser visto como una exangüe entidad abstracta[1942] para tornarse en la sustancia ética; es la vida de la comunidad en sus usos, costumbres, leyes e instituciones la que ahora resulta, pasando así a ser fundamento del sujeto moral. Es el tercer y último momento del espíritu objetivo: la *eticidad*.[1943]

VI.7.3.3 – La carne viva de la «segunda naturaleza»: la *Eticidad*.

La vida ética es la categoría omniabarcante de todas las relaciones interpersonales, ya se deban al vínculo del amor (familia), al interés y ganancia económicos (sociedad) o a la libre obediencia a los poderes fácticos (Estado). Su correlato lógico es la «realidad efectiva», de la Doctrina de la esencia. Y Hegel alude a ello casi explícitamente, al definir a la eticidad como: «la libertad o la voluntad que es en y para sí como lo *objetivo*, el *círculo de la necesidad*, cuyos momentos son las *potencias éticas* que rigen la vida de los individuos y que tienen en éstos, entendidos como accidentes suyos, su representa-

---

[1942] Los escolásticos decían aquello tan irrefutable de: *Bonum est faciendum et malum est vitandum*. Todo el mundo estaría de acuerdo en que esto es tan verdadero como inocuo, mientras no se especifique qué hay que hacer, y qué hay que dejar de hacer. Sin embargo, con toda su vaciedad dice la fórmula algo importante (e inquietante, para una consideración demasiado pía del asunto), a saber: que el bien y el mal no existen, sino que los *hace* el sujeto. Por ende, no se dan ni natural ni sobrenaturalmente. Son literalmente *artificiales* (incluso los «bienes» jurídicos: las propiedades, eran el resultado de un pacto contractual, y no algo presente de inmediato). Dios, según esto, no sería bueno ni sería el bien, a menos que los estuviera (que se estuviera) haciendo constantemente (a través nuestro, diría Hegel).

[1943] Recuérdese siempre que *Sittlichkeit* es el sustantivo abstracto de *Sitte*, «costumbre» (en el sentido objetivo de tradición o ley no escrita; no en el subjetivo de «hábito»). Si recordamos la vieja etimología de ἦθος como «casa» o «morada», quizá no esté mal entonces la traducción de aquel término por «eticidad»: la vida comunitaria por la que se hace del mundo (la naturaleza técnicamente trabajada) la morada del hombre, enraizando a éste en una segunda naturaleza, más alta y compleja que la física.

ción, su figura *que aparece* y su *realidad efectiva.*» (*Rechtsphil.* § 145; subr. mío, salvo «potencias éticas»). La clave de la intelección de la «ciencia política» hegeliana estriba en su realista afirmación de que la conducta ética de los individuos no se debe a la representación de un deber tan ideal como abstracto, sino a «las leyes e instituciones en y para sí existentes» (§ 144). O dicho abruptamente: el obrar moral tiene a la base un interés de conservación y promoción del todo social, aunque es innegable que Hegel se da ya perfecta cuenta de que es la burguesía industrial y el capitalismo la clase emergente, destinada a subyugar o integrar a las otras.[1944] E incluso podría entenderse la erección de la última instancia, exquisitamente *política*: el Estado, como un medio de control y conciliación de las contradicciones engrendradas por la sociedad civil.[1945]

VI.7.3.3.1.– La familia, reino animal del espíritu objetivo.

Las esferas de la eticidad son: a) la familia; b) la sociedad civil, y c) el Estado. La familia representa por así decir la *animalidad* del espíritu objetivo. Siendo su base la mutua atracción sexual, queda ésta purificada de su inmediatez a través de la institución del *matrimonio*. Debiendo igualmente la familia su origen a la satisfacción de necesidades en un medio hostil, ella utiliza también un medio rudimentario pero poderoso para elevarse cualitativamente del azar y las contingencias materiales: el *patrimonio* familiar. Y por fin, la línea de la reproducción de la especie y la de la acumulación primitiva del capital coinciden en la *educación* de los hijos y la *herencia* de la fortuna paterna (cf. § 178). De este modo se garantiza el carácter *cíclico* de la estirpe (no en vano denominada *Geschlecht*, como el sexo por abajo o la especie por arriba). Sin embargo, esa base «natural», inmediata, es *centrífuga*. Constantemente arroja fuera de sí a vástagos que, si por una parte se enlazan con los de otras familias, perpetuando así el entramado comunitario, por otra precisan establecer para ello todo un sistema de intereses e intercambios (simbólicos, y también económicos), de manera que el resultado de la disolución de la familia acaba por revelarse –paradójica pero consecuentemente– como el sustentáculo *reticular* de ésta: de modo que si la sociedad tiene su fondo y raíces en la familia, ésta se halla a la vez *espiritualmente* fundamentada en la sociedad. También cambiará en consecuencia la figura individual rectora: la *pietas* femenina, garante del derecho nocturno de la sangre, guardiana de las tradiciones familiares (recuérdese a las Erinnias), será sustituida por la actividad viril, ya prefigurada en el *pater familias*.

VI.7.3.3.2.– El hombre, el burgués y la máquina: la sociedad civil.

Baste recordar los tormentos (a veces, tragicómicos) del pobre Hegel, arrastrando trabajosamente sus hinchados pies por los Alpes berneses, para darse cuenta de que él poseía un espíritu profundamente *urbano*: ciudad, civilización y civismo son términos estrechamente emparentados que Hegel habría hecho suyos. Máquina, Ley y Libertad

---

[1944] Salvo quizá por lo que respecta al estamento *militar*, dada la incapacidad radical del burgués para empuñar las armas y matar o morir en defensa de sus propios intereses. Prefiere que lo hagan otros: la clase de la «valentía», porque, habiendo él cifrado su vida en el aumento del capital y en el goce de bienes de consumo para él y para su familia, no tendía sentido ofrendar su vida o exponer la de los suyos en algo que impediría *a radice* esa transformación cuantitativa y ese disfrute. Considerado desde el punto de vista enciclopédico, pues, el «burgués» constituirá un tipo humano fomentado y alentado desde el Estado (es la base material de éste), pero tendente sin cesar hacia «abajo»: hacia la esfera familiar y jurídica.

[1945] Orig.: *bürgerliche Gesellschaft*. Sería sobrecargar el término entenderlo como «sociedad burguesa»; por lo demás, como veremos, y aunque Hegel concede una función predominante a la nueva clase «maquinista» y empresarial, hay que advertir de que en la sociedad civil están integrados el campesinado como estamento «natural» (*Rechtsphil.* § 203) y el estamento «universal» (funcionariado), que es el reflejo y la proyección del Estado sobre la sociedad (§ 205).



Unter den Linden. Grabado hacia 1810.



Neue Münze. Berlín. (1798-1800). Grabado de H. Gentz hacia 1805.

también marchan de consuno (aunque con fricciones de las que Hegel se dará cuenta): «El individuo en el estamento de la industria (*Gewerbes*) apela a sí mismo, y este sentimiento de sí está conectado del modo más estrecho con la exigencia de una situación jurídicamente establecida. A ello se debe que el sentir en pro de la libertad y el orden haya brotado fundamentalmente en las ciudades.» (§ 204, Z.; *W.* 7, 357). Ahora bien, esa apelación desliga al hombre de todo vínculo inmediato, dado. En la sociedad civil «desaparecen la fe, las costumbres sencillas, lo religioso.» (Adición de la ed. Klenner a § 182; p. 474). Aquí está el hombre a solas consigo mismo, como sujeto espiritual de necesidades (primero, físicas; después, e *in crescendo*, culturales y espirituales). No es un átomo intercambiable como la paradójicamente impersonal *persona* jurídica, ni tampoco *parte* en un contrato, ni sujeto de una ley universal, ni tampoco *miembro* de una familia. Aquí está remitido solamente a sí: a su conservación y a su medro. Y por ello, con un espectacular golpe de mano que borra siglos de beatería antropoteocéntrica, afirma Hegel que sólo en este nivel (y más exactamente, en su momento inicial: el «sistema de las necesidades») es el ser humano un *hombre* en el sentido más estricto del término[1946]: «aquí, en el punto de vista de las necesidades, se da el *concretum de la representación* denominada *hombre*; así pues, sola y primeramente aquí y también sólo propiamente aquí cabe hablar de *hombre* en este sentido.»(§ 190, A.; *W.* 7, 348).[1947]

La relación propiamente humana del «hombre» con la naturaleza consiste en considerar a los productos de ésta (especialmente, formados y elaborados por el trabajo) como medios para la preservación y auge de las fuerzas del individuo. La categoría resultante es pues la *utilidad*. Ahora bien, ésta sólo puede medrar si mediada socialmente.[1948] Y es aquí donde al individuo se le aparece por vez primera lo universal del pensar: aquí, en el violento inicio (un inicio siempre renovado) de la sociedad civil como «sistema de las necesidades»: ese conflictivo lugar (que el entendimiento confunde con el Estado y es el objeto de la «economía política») en el que se consolidan y agravan radicales diferencias entre individuos según la posesión de los *medios* de producción de mercancías (ya no de propiedades agrarias o de bienes de consumo) mientras que se fomenta a la vez la formación (*Bildung*) integral del individuo como tal.[1949] Aquí es donde cada individuo se considera (contra el espíritu del famoso *dictum* kantiano) como fin sólo en y para sí mismo,

---

[1946] Lo cual implica que el «hombre» es la base material para actitudes y formas de vida espiritual que, teniendo en él su existencia y realidad efectiva, son sin embargo superiores, como el «ciudadano», el «artista», el «religioso» y, desde luego, el «filósofo». Todos ellos son, estrictamente hablando, aparición de lo suprahumano en el hombre. Son, si se quiere, *ultrahombres* (lo curioso es que el «burgués» también lo sería; ver nota siguiente).

[1947] Adviértase que, en la enumeración inmediatamente antecedente, Hegel ha dicho que «en la sociedad civil en general [es] el *burgués* (en cuanto *bourgeois*).» Parece pues que el «hombre» aparece después del «burgués». El punto se presta a confusión, dado que el «sistema de las necesidades» es el momento inicial de la «sociedad civil», y por tanto la secuencia correcta es: 1º) «hombre» (en cuanto diferente del animal, por su capacidad para romper todo nicho ecológico y convertirse en un «nómada», un ser «ecuménico» inventor de nuevas necesidades y aun de lujos, como luego señalaría también Ortega); 2º) «burgués», en cuanto hombre que comienza a regular sus conflictos con otros seres humanos a través de la «administración de justicia»: 2º momento de la sociedad civil, y de la «policía (administración municipal y local, *sensu lato*) y la «corporación»: 3er. momento.

[1948] Si comparamos estas doctrinas con los pasajes paralelos del cap. VI de *Phä.*, podremos apreciar que, según Hegel, el «hombre» propiamente dicho surge por vez primera en la época ilustrada, con la Reforma, el librepensamiento y la tecnociencia moderna y, por fin, con tendencias expansionistas, en la Revolución Francesa (cuyo documento más espectacular es la *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*). En este sentido, la célebre afirmación de Foucault –que *el Hombre es una invención reciente*– no es sino continuación extremada de una idea ya *in nuce* en Hegel.

[1949] Sobre el tema, me permito remitir a mi ensayo: *Indigencia de la necesidad. Sobre el sistema de las necesidades en Hegel*. (En: C. La Rocca *et al.*, *Eticidad y estado en el idealismo alemán*. Natán. Valencia 1987, págs. 127–151). En el texto que sigue se han tomado, modificadas y adaptadas, algunas partes del ensayo.

sin que la suerte de los demás le importe en nada. Hemos dejado atrás los vínculos, demasiado «animales», de la familia, sin acceder todavía a la libre vinculación reflexiva del burgués y luego del ciudadano: en el sistema de las necesidades, cada uno es para sí, y todos están contra la «madre» común: la naturaleza, esquilmada y torturada por las máquinas. Y sin embargo, cada uno alcanza su fin sólo en la respectividad, en la referencia a otros. El desarrollo de tan primordial contradicción en este protoestado, en el *Notstaat* o «Estado de penuria» (casi diríamos, jugando también con el primer término: un «Estado de emergencia»), conducirá a una primera regulación consciente (ya no emotiva –como en la familia– ni aparentemente impuesta por la Ley –como en el Derecho): la «administración de justicia» (*Rechtspflege*; casi literalmente: el uso y promoción del derecho).

El sistema de las necesidades es una exacerbación –sarcásticamente, en el nivel propiamente *civil*– del *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Su regulación es todavía (hablando en términos lógicos) propia del mecanismo y el quimismo, y se configura como un silogismo de reflexión (segunda figura): B (los fines particulares, para satisfacer las necesidades) – E (los individuos, sujetos por un lado a la necesidad natural; por otro, elevados ya a sujetos idealmente identificados con la universalidad de la voluntad; esa dualidad es la que hace que el «hombre» sirva de *terminus medius* del silogismo) – A (sistema de dependencia omnilateral: base reglada de la convivencia social). Sin embargo, el silogismo no es perfecto (como tampoco lo es, ni mucho menos, el sistema) y tiende a romperse por donde suele: por el *medio*, dando lugar efectivamente a dos tipos de hombres que Hegel empieza ya a reconocer, y que están divididos *cuantitativamente*, no por su relación cualitativa con la naturaleza (como los estamentos, que Hegel se empeña en seguir propugnando –un tanto a la desesperada, ciertamente–). Esa división es de *Klasse* (Hegel utiliza ya el término), no de *Stand*: y pasa por la posesión de los medios de reproducción y transformación de productos y artefactos cada vez más complejos. Véamoslo más de cerca: los hombres transforman mediante el *trabajo* lo particular del punto de partida (las necesidades) en una propiedad universal (intercambio de mercancías valiosas según el mercado) que va haciendo crecer la equivalencia en el cambio (el dinero), mientras se difumina la necesidad propiamente natural. Los bienes lo son ahora sólo si están *homologados* por el *capital*. El trabajo fomenta la acumulación de aquél, así como los medios para satisfacer necesidades y la conversión gradual –y ulterior nivelación– de medios en fines. Las necesidades conocen así una multiplicación y complejificación puramente *artificial*, «cultural», que no revierte en modo alguno en los individuos, sino que establece un hiato cada vez mayor entre los poseedores de riquezas (*Vermögen*: el mismo término empleado para designar a las «facultades» de la vieja alma preburguesa), de aquéllos que han «formado» su cuerpo y su mente en función del trabajo, y que enajenan así su propia actividad, y aun de aquéllos que, literalmente incultos, no «formados» en la actividad propia de la Ciudad, se hacinan en ésta, sin capacidad alguna de exteriorización (se trata de la «plebe»).

Ésta es la desagradable faz del mundo moderno: el mundo de la *economía política*. Cuando la personalidad *jurídica* del sujeto *moral* aprende los rudimentos sentimentales de la convivencia haciéndose *miembro* de la familia, y después de todos esos avatares sale por fin al mundo como «hombre»: libre pero sociable, autónomo pero sujeto a necesidades, se dispara entonces la infinita contradicción. Se tiende a la igualdad y a la nivelación mediante patrones universales de medida: el pensar calculador, el dinero y la maquinaria; pero ello se hace para satisfacer necesidades particulares, esto es: para poder *distinguirse* de la base «natural» y a la vez para conservarla como distinta de otros sustratos (la familia y los clanes, como el lado natural, «animal» del espíritu). De manera que la necesidad social pone o tiende a una homogeneidad surgida por *convención* sobre la

base (sobre el presupuesto) de una heterogeneidad radical imborrable. Lo único así conseguido es una conexión externa, contingente y frágil, entre la satisfacción natural de las necesidades (cuyo conjunto indeterminado y en constante transformación configura una universalidad abstracta por el lado objetivo) y el libre arbitrio individual que se sabe idéntico a la voluntad universal (igualmente abstracta, por el lado subjetivo). La única concreción se va depositando, en cada caso, en el seno familiar (transformado por las relaciones laborales hasta configurarse como *clubs* o grupos de intereses) y en las habilidades técnicas. El resultado está bien lejos tanto del optimismo de la «mano invisible», propio de los economistas liberales del estilo de Smith y Ferguson, como del estatalismo platónico (un Estado coercitivo que excluye la particularidad a la que tienden naturalmente los individuos, y por la cual –al menos en principio– trabajan y se agrupan). Lo que surge del sistema de las necesidades, según Hegel, tiene más bien la forma de un gigantesco *juicio infinito*, en el que el término medio (el «hombre», ese desdichado ciudadano de dos mundos) se desgarra sin remedio: de un lado, en efecto, la proliferación de lo que hoy llamaríamos «razón instrumental» genera discordia y miseria; pero del otro, esa misma razón engendra en su seno riqueza y cultura. Ambos lados van creciendo imparablemente y separándose cada vez más entre sí (ver la adición de Klenner al § 195; p. 481, n. 5).

Por otro lado, sería insensato (e imposible) intentar destruir violentamente (digamos: por una revolución) el sistema. Ello conllevaría la destrucción de la subjetividad infinita que alboreara ya en el Cristianismo y se consolidó en la Ilustración: la destrucción del *libre arbitrio* de los individuos.[1950] Hegel no cree pues en una futura *sociedad sin clases* (ni siquiera se plantea el problema; prefiere aferrarse, un tanto anacrónicamente, a los estamentos). Y sin embargo, es lícito irritarse ante la desigualdad social y el aumento de la pobreza y la miseria. Sólo que esto puede hacerse de dos maneras: o bien «bajando», a través de la voz *abstracta* (pero en cambio universal, capaz de apuntarse a cualquier causa) del sujeto moral, identificado *ad limitem* con la Humanidad; o bien «subiendo», a través de los momentos superiores de la sociedad civil, enormemente más eficaces, pero también más *particularistas*, aferrados a la subsistencia de los pertenecientes al grupo y caídos en desgracia. Esos mecanismos son la administración de justicia,[1951] la administración pública (muy descentralizada, operativa en los niveles municipal y regional)[1952] y la corporación. Los dos momentos, el universal abstracto y el particular concreto, se unirán en el Estado.

[1950] Al respecto, es profundamente coherente que Lenin, inteligente y obstinado lector de Hegel, contestara burlón a la famosa pregunta por la relación entre libertad y revolución: «Libertad, ¿para qué?».

La llamada *Rechtspflege* supone la «vuelta» reflexiva de la universalidad del derecho en el interior de la sociedad civil (no en vano forma el momento central de ésta). Gracias a ella se corrigen (o al menos palían) los particularismos producidos por la pertenencia a un estamento (o, más brutalmente, por la adscripción a una clase en base a la posesión o no de los medios de producción). Siempre es un placer citar textos como el siguiente, escrito en 1820 (o sea, anterior en más de un siglo a las virulentas explosiones del racismo, por no hablar de las actuales «depuraciones étnicas»): «Es propio de la cultura, del *pensar* como conciencia del singular en forma de universalidad, que Yo sea considerado como persona *en general*: en ella, *todos* somos idénticos. El *hombre vale por ser hombre*, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, convalidada por el *pensamiento*, es de una importancia infinita; se torna defectuosa solamente cuando se fija, digamos, como *cosmopolitismo*, enfrentándose a la vida estatal concreta.» (*Rechtsphil*. § 209, A.; *W*. 7, 360s).– Ya en *La flauta mágica* de Schikaneder/Mozart replica Sarastro a los sacerdotes que dudan de si Tamino podrá soportar las pruebas de la iniciación a los Misterios, a pesar de ser un príncipe: *Noch mehr, er ist Mensch!* («¡Él es más que eso. Es hombre!»).

Como ya advertimos, el término *Polizei* no debe llamar a engaño. Está por lo demás más cercano al origen «político»: *Polizei* designa en general cuanto tiene que ver con la *πολις*, con la Ciudad. Todavía en época de Hegel era este sentido el preponderante. Pero muy pronto el agravamiento de la «cuestión social» haría que surgiera la «policía», en el sentido actual del término (ya Fouché, el polimorfo superviviente de todos los regímenes, había iniciado los primeros pasos; y Scharnhorst le seguiría en Prusia).

Sin embargo, debemos recordar en todo caso que Hegel está hablando de un *sistema* de las necesidades. La creciente desigualdad social no puede hacer olvidar que este complejo mecanismo funciona. Sólo a una reflexión exterior y bien intencionada le parece que existe aquí una guerra desenfrenada. Pero de hecho, la multiplicación de las necesidades es un freno del deseo (algo que ya había empezado a despuntar a nivel individual como resultado de la dialéctica del amo y el esclavo). Y al contrario, la penuria generalizada (con la desigualdad cebándose en los miembros de la misma familia o estirpe a la que pertenecen otros afortunados) impulsa a la colaboración social. La unión de ambas tendencias conlleva una transformación radical de la satisfacción: ésta no se siente ya primariamente al cumplir con una necesidad natural (y el ideal «calvinista» sería que se redujera al mínimo), ni tampoco en la posesión inmediata, sino en el *trabajo* mismo, que es: *«la relación de verdad racional»* (Adición de Klenner a § 196; p. 482). Sólo que, seguramente, Hegel ha puesto demasiadas esperanzas en el valor «redentor» del trabajo. Este ha de hacer del hombre (como verdad de la «teleología», de la Doctrina de la Objetividad) el factor de formación técnica (*Formierung*) de lo natural (y por ende, el factor de desvelamiento del *en sí* de la naturaleza: la Idea lógica) y a la vez de formación cultural (*Bildung*) de lo subjetivo. Hegel parece creer en ese equilibrio porque (tal como se muestra a las claras en el estudio lógico del «mecanismo»), cree en la igualdad de la acción y de la reacción, o en términos económicos: de la producción y el consumo. Y a Hegel, que tan certeramente ha criticado el «deber ser» del formalismo ético, se le escapa al respecto un claro *deseo* de lo que debiera ser: «el trabajador –dice– es un medio de la producción... es decir, cada uno *debe* consumir casi tanto como produce.» (*loc. cit.*; p. 483). Sin embargo, él mismo se da cuenta de la existencia de los capitalistas, a los que fustiga un tanto ingenuamente, llamándolos «zánganos de la sociedad» (*ibid.*), pues que consumen sin producir. Pero no es capaz de explicar de dónde provienen, ni cuál es su función en la sociedad (sarcásticamente, esa función acabará por adueñarse del término que define a la filosofía hegeliana: la *especulación*), y acaba cargando el fenómeno a la cuenta (de anchas espaldas) de la contingencia y la «impotencia de la naturaleza» frente al Concepto (cuando aquí es el Concepto el que claramente no da la talla). En una palabra, dada la ecuación hegeliana entre trabajo y valor, se pasa por alto el problema de la *plusvalía* y de la tasa decreciente de beneficio. Como diría Machado, para Hegel está aquí: «oscura la historia y clara la pena».

Así se va perfilando una contradicción que la dialéctica hegeliana no sabrá resolver. Gracias al sistema de las necesidades, por una parte: «El hombre en cuanto hombre, o sea en cuanto individuo particular, tiene que arribar a la existencia, hacerse realmente efectivo; tal cosa es inherente al derecho de la libertad subjetiva, a una libertad que nosotros, especialmente en la época más reciente, valoramos sobremanera; aquí es donde cada uno puede hacerse aquello para lo que se siente llamado.» (Adición de Klenner a § 200; p. 486s). No es extraño que tan estupendo ser sea llamado por Hegel: el «hombre». Pero por otra parte (una parte especular, que se da al mismo tiempo y en el mismo respecto: de ahí la contradicción insalvable), esa llamada queda obstaculizada (y para todos, no sólo para el trabajador) porque la tendencia a la división del trabajo, de medios y de bienes produce uniformización, acelerada por la introducción del maquinismo, que *mecaniza* al trabajador, el cual difícilmente puede considerarse «hombre» cuando es en verdad engranaje intercambiable de una maquinaria, la cual, en definitiva: «hace superfluo al hombre».[1953] ¡El naci-

[1953] Adición a § 198; p. 485; y en el *corpus* del propio parágrafo; *W.* 7, 352 s. y Klenner, p. 233: «La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más *mecánico* y, por ende, lo hace susceptible de eliminar (*wegtreten*) al final al hombre, para que en su lugar pueda hacerse entrar (*eintreten*) a la *máquina*.»

miento y el ocaso del «hombre» están de tal manera conectados –a través del binomio necesidades / máquina– que aquello en cuya virtud surgió tan extraño ser *contra natura* es lo mismo que lo anula! La dialéctica parece haberse convertido aquí más bien en un círculo infernal. Tenemos consumidores que no producen (o sea, que no son «hombres», sino miembros impersonales de una sociedad justamente llamada «sociedad anónima») y productores que consumen (o son obligados a consumir) solamente lo necesario para la reproducción y aceleración del proceso productivo (y que por tanto no satisfacen las necesidades *culturales* que ellos mismos están generando). Además, esa aceleración del proceso y esa proliferación de necesidades (lo cual obliga a la adquisición incesante de nuevas habilidades) generan unos «desechos» ya no asimilables: la *plebe*, con la cual el buen Hegel no sabe muy bien qué hacer (cf. § 244), salvo señalar para ella el «auxilio social» (§ 241), el camino de las colonias (§ 248) y en fin, a falta de otra solución, la «solución escocesa»: abandonar a los miserables a su suerte y a la mendicidad pública (§ 245, A.), aunque Hegel reconozca que la limosna es deshonrosa (§ 242, A.).

Por lo demás, la articulación propuesta por Hegel en el ámbito general de la sociedad civil (dejando el espinoso pero apasionante tema del sistema de las necesidades) es inoperante, a mi ver: se trata de la «resurrección» de los viejos *gremios* o *Gilde*, los llamados «estamentos»(*Stände*). La propia articulación es artificiosa.[1954] Hegel divide estos estamentos en la labrantía, la industria y el llamado «estamento universal»: el *funcionariado* –del que formaba parte, orgulloso, nuestro Catedrático–; sus miembros proceden por lo común de los otros dos estamentos (hasta que los funcionarios se configuren temiblemente en una *nomenklatura* autosuficiente y autorreproductora), pero no están al servicio de las necesidades de aquéllos, sino al contrario: controlan y regulan las interacciones entre los dos estamentos, siguiendo las directrices del Estado, de quien dependen en existencia y dignidad. El centro de los tres estamentos está constituido por el punto medio de la industria: el *Fabrikantenstand* (junto con los comerciantes: el *Handelsstand*). Y Hegel reconoce que éste es: «el estamento capital de la sociedad civil.» (Adición de Klenner a § 204; p. 487). Mas reconoce también, con el sobrio «realismo» que ya conocemos en él, que las características de tal estamento son la insaciabilidad, la desmesura y la falta de límites por lo que hace a la acumulación de riqueza. De manera que, al final, la máxima sensación de independencia (allí donde el «hombre» se prolonga casi sin solución de continuidad en el «burgués») está inescindiblemente enlazada con la máxima inseguridad y mudanza (allí donde el «burgués», unido a la máquina, anula al «hombre»). Hegel es incapaz de señalar un mecanismo de control que sea *inmanente* a este estamento.[1955] La coerción que sobre esa lucha pueda ejercer el estamento universal, el funcionariado, suscita serias dudas; además, en todo caso, esa «violencia legítima» no sólo *parece* externa. *Pace* Hegel, *es* externa. Aquí se estrella el proceso del espíritu que va en busca del Espíritu. La extrema honradez y lucidez de Hegel le impiden –y eso le honra– buscar un fácil subterfugio. Él asistió al nacimiento de un problema cuyos avatares y expansión planetaria sigue arrojando a millones de personas a las cloacas de la historia: «La importante pre-

[1954] Sin embargo, Hegel concede gran importancia a esta división en estamentos (quizá como medio –casi desesperado– de evitar la escisión de la sociedad en clases antagónicas, que Hegel veía ya venir). El estamento es la segunda base del Estado, después de la familia: «Un hombre sin estamento es una mera persona privada, le falta universalidad efectiva.» (*Rechtsphil.* § 297, Z.; *W.* 7, 360).

[1955] Que además se configura como *Klasse* (pues que ya no depende para nada de la «tierra», que era lo característico del *Stand*), arrojando a los asalariados a otra *Klasse*; nosotros sí conocemos esos mecanismos, por precarios que sean: la lucha entre la patronal y los sindicatos.

gunta de cómo haya que remediar la pobreza es una cuestión que mueve y atormenta especialmente a las sociedades modernas.» (§ 244, Z.; W. 7, 390). Y así hasta hoy, cuando quizá sea demasiado tarde para plantear de nuevo la «cuestión social» en los términos incipientes de Hegel, e incluso en los más maduros y rigurosos de Marx.

VI.7.3.3.3.– La sustancia ética *in individuo:* el Estado.

Todavía corre por ahí, a pesar de todas las evidencias en contra, la leyenda de un Hegel reaccionario que habría glorificado y aun «divinizado» al Estado en general, y al prusiano de su época en particular. La leyenda se afianzó a partir de 1857, con el muy influyente *Hegel und seine Zeit*, de Rudolf Haym, y alcanzó proporciones insospechadas (y absolutamente desmesuradas) tras la más o menos interesada confusión entre la Prusia de la época de Hegel y la Alemania del segundo y el tercer *Reich*, con los consiguientes desastres de la guerra.[1956] Lo primero que hay que decir en cambio al respecto es que la *Filosofía del Derecho* no expone –como podría hacerlo, p.e., Platón con la *República*– un Estado ideal que sirviera como modelo de construcción y a la vez criterio externo para medir el valor y sentido de los Estados realmente existentes, ni tampoco se limita a describir un Estado particular (no hace falta saber mucha historia para apreciar la distancia entre la Prusia de 1820 –cabeza de la reacción tras los *Karlsbader Beschlüsse*, con un

---

[1956] Este falaz prejuicio llega a infiltrarse incluso irreflexivamente en las traducciones de los textos hegelianos, como señala S. Avineri al inicio del cap. 9 de su obra. Así, en el *Zusatz* al § 258 compilado por E. Gans, cabe leer: «es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.» (*W.* 7, 403). Las versiones inglesas aducidas por Avineri giran en torno a esta (mala) idea: *que el Estado es el curso de Dios en el mundo* (lo cual, dicho sea de paso, no sólo corresponde a una mala traducción, sino a una ignorancia crasa de Hegel; basta una ojeada superficial a la *Filosofía de la Historia* para constatar que «el curso de Dios» no es el Estado, sino la Historia Universal). Lo que el texto dice en realidad es que: «El curso de Dios en el mundo es [consiste en, conlleva] que haya Estado.» E.d., el Estado no es una construcción arbitraria de los hombres, que un día podría ser abolida por éstos (como pensaba Engels al final de *El origen de la familia*...), sino que forma parte del plan de (auto–)realización de la razón como Espíritu. No es el hombre el que hace al Estado, sino al contrario: la sociedad civil hace al hombre –como hemos visto–, y éste se eleva reflexivamente a ciudadano, dentro del Estado (teniendo en cuenta la operación *retroductiva* de Hegel: porque hay Estado, por eso hay sociedad civil; si ésta es la base material del Estado, él por su parte es el fundamento racional de la sociedad; para Hegel, sería impensable una verdadera sociedad civil –no una horda compuesta por familias en lucha constante– sin Estado, aunque sólo fuere porque el «estamento universal» que corona a la sociedad está al servicio del Estado, y porque la administración pública y de justicia sería inviable sin la protección y la coerción estatal).– Sin embargo, esta concepción en el fondo *tautológica* (no puede haber «hombres» fuera de la sociedad civil ni «ciudadanos» fuera del Estado) está bien lejos de ser totalitaria. Hegel dice en muchas ocasiones que el Estado es la «sustancia ética», de donde se sigue que los ciudadanos son «accidentes» de esa sustancia. Pero basta con repasar la noción de *sustancialidad* en *WL* para darse cuenta de que eso que la metafísica llamaba «accidentes» constituye la *existencia* de la sustancia, su modulación y distinción, en lugar de ser algo externo y contingente, sin el cual podría seguir «existiendo» (¡¡) una sustancia. Así, como veremos, la *existencia* del Estado *es* el ciudadano. De la misma manera que el alma no tiene un cuerpo, sino que ella es la inmaterialidad centralizada de éste y que, a la inversa: el cuerpo es la *existencia*, la exteriorización activa y expresiva del alma, así también el ciudadano es el *modo* de ser realmente efectivo del Estado. Según esto, no es correcto decir que el Estado tiene o consta de ciudadanos (como si se tratara de «propiedades muebles» en el primer caso o de la relación esencial mecánica «todo / partes» en el segundo). Al revés: la sustancia, esencia, finalidad objetiva de los ciudadanos está en el Estado; y la existencia, realidad efectiva y cumplimentación del fin del Estado está en los ciudadanos. Hegel ilustra muy bien este punto en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* (cit.: *PhGesch.*): «Los pueblos son lo que sus gestas. Todo inglés dirá: Nosotros somos los que hemos llenado de navíos el océano y quienes controlamos el comercio mundial, a nosotros nos pertenecen las Indias Orientales y sus riquezas, somos nosotros los que tenemos un parlamento y jurados populares, etc.– El comportamiento del individuo al respecto consiste en que él se apropie de ese ser sustancial, que éste llegue a ser su modo de sentir y le dé la aptitud de ser algo en él. Pues el individuo encuentra ante sí el *ser* del pueblo como un mundo ya acabado y consolidado, al que él tiene que incorporarse.» (*W.* 12, 99; subr. mío). Es importante la mención del pueblo como «ser»: las instituciones, sociedades, grupos e individuos constituirán las determinaciones en las que ese «ser» reflexiona, se desarrolla y toma conciencia de sí.

monarca que se negaba al establecimiento de una Constitución, etc.– y el «Estado» hegeliano). Además, sabemos de sobra que Hegel critica por igual el formalismo abstracto del entendimiento (que, aliado con la ensoñación romántica y la infatuación del corazón, se dedica a inventar Estados teóricamente «perfectos»)[1957] y el romo positivismo histórico, dedicado a la santificación del *status quo*.[1958] ¿Qué puede ser, entonces, el

---

[1957] De todas formas, la crítica al individualismo y contractualismo (o sea: a Fichte y a Rousseau) que estaban a la base de los movimientos revolucionarios franceses no alcanza nunca en Hegel los extremos de sorna y aun desprecio con que ataca a los restauracionistas. No en vano, como se sabe, celebró todos los 14 de Julio con brindis a la Revolución (esa «aurora de la razón sobre la tierra»). La crítica capital a los revolucionarios y a su (imposible) Estado tiene como base lógica la objeción de confusión entre *Allgemeinheit* (universalidad encarnada individualmente con caracteres específicos particulares) y *Allheit* (suma total de individuos, iguales solamente por abstracción y negación de diferencias). Así, el intento de construir un orden político sobre la variopinta voluntad de un «montón» de individuos singulares no pudo sino llevar, mediante un «vuelco» súbito, al caos y al terror producidos por erigir como baremo una inefable e indeterminada universalidad abstracta, frente a la cual toda particularidad se siente «en falta». De todas formas, en el denso § 258 reconoce Hegel que los revolucionarios pretendieron –derribando todo lo existente, todo lo dado y por tanto externamente impuesto– establecer una Constitución desde el principio, empezando por el pensamiento puro y poniendo a su base lo «racional». Ahora bien, como eso supuestamente racional no era sino el amorfo e indiferente resultado de hacer abstracción de las diferencias, el intento condujo al terror de una igualdad mucho más «pura» que la contenida en la divisa revolucionaria: la igualdad de la muerte. En la *Filosofía de la Historia*, Hegel aludirá al caso desgraciado de Polonia, donde de nuevo se buscaba establecer una constitución sobre la base del consenso entre individuos (cf. W. 12, 61).– Contra el contractualismo, la crítica de Hegel será igualmente rotunda y va dirigida contra la idea (compartida y propalada por el joven Fichte) de que los individuos que no estén a gusto con un estado que surgió de un pacto contraído libremente por todos ellos (o que al menos podrían haber contraído) tienen plena libertad para romper ese pacto mediante la *revolución* y volver a la situación de origen (de ahí la idea curiosamente «retrógrada», astronómica, contenida en la metáfora de la «revolución»), para firmar otro pacto (si quieren, se supone; si no, parece que podrían seguir existiendo cada uno por su lado). Pero todo esto es, piensa Hegel, una vacua fábula con poco sentido. Ya incluso en el ámbito aparentemente más íntimo y subjetivo, un individuo lo es sólo si está «marcado» por un carácter, determinado por un destino, arrebatado por una pasión: «Pues el individuo es un ser tal que *está* ahí; no un hombre en general, que no existe, sino un hombre determinado.» (*PhGesch.* W. 12, 38). A mayor abundamiento, uno *nace* ya como ciudadano (en los registros antiguos, una casilla rezaba: «Natural de...», siendo preciso contestar con la ciudad o región de origen; la eticidad es una *segunda naturaleza*, no se olvide). Es posible cambiar de nacionalidad (para pertenecer a una *Wahlheimat*, o «patria adoptiva»). Pero, para Hegel, es impensable ser cosmopolita y ridículo querer ser apatrida: «La determinación racional del hombre es vivir en el Estado.» (*Rechtsphil.* § 258).– Por último, también se enfrenta Hegel al incipiente *populismo* (si es lícito llamarlo así) romántico (p.e., de un Johannes von Müller), que pretendía hacer del Estado un mero medio o instrumento al servicio del Pueblo, lo cual equivaldría, para Hegel, a poner lo racional y verdadero al servicio de lo emotivo, confuso y turbio. Por contra, léase la siguiente declaración sin ambages, que hace de nuevo inasimilable el pensamiento hegeliano a la exaltación *volkisch* que envenenaría después a Alemania (puede ser muy ilustrativo comparar el pasaje siguiente con el *Discurso del Rectorado* de Heidegger, en 1933):–«Además, que *únicamente* el pueblo tenga razón y penetración, y que sepa lo que es justo, es una presuposición peligrosa y falsa; pues cualquier facción del pueblo puede alzarse como [si ella fuera todo el] pueblo; y aquello que constituye al Estado es cosa de conocimiento cultivado, no del pueblo.» (*PhGesch.* W. 12, 61).

[1958] En este caso, los enemigos a batir eran más poderosos y estaban mucho mejor asentados que los vencidos y dispersos «progresistas» (filorrevolucionarios y luego filonapoleónicos). Eran los fundadores de la Escuela Histórica del Derecho (el positivismo que sucedería «científicamente» al iusnaturalismo, a pesar de todos los esfuerzos de Hegel): Gustav Hugo, jurista e historiador (cf. p.e., *Lehrbuch der Geschichte des Romischen Rechts*. Berlín 18155), que escribiría una recensión despectiva y pedante de *Rechtsphil.*, Fr. Carl von Savigny (*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg 1814), y sobre todo C.L. von Haller, nieto de aquel piadoso coplero y científico Albrecht von Haller, del cual se mofara ya Hegel en *WdL*. El nuevo von Haller, después de ocupar altos cargos políticos (Consejero aulico del *Kronprinz* prusiano) fue depuesto de ellos por haberse convertido al catolicismo en 1820 (repárese en que es la fecha de redacción de *Rechtsphil.*, así que en el odio recíproco de Hegel y Haller entraba algo más que la pugna sobre la idea del Derecho y del Estado), pasando luego –en 1825– al servicio del Ministerio de Asuntos Exteriores francés; la gran obra de Haller (al menos, por lo voluminoso) presenta explícitamente su ideología desde el título mismo, enfrentando belicosamente un supuesto estado «natural–social» del hombre con la quimera de un estado «artificial–ciudadano» (más que: «burgués»): *Restauration der Staats–Wissenschaft oder Theorie des natürlich–geselligen Zustands*,

«Estado» hegeliano? La respuesta es perfectamente *lógica*. Aquí no hacemos al pronto sino recordar lo ya sabido: así como la síntesis de los esfuerzos del Yo teórico y del Yo práctico (dentro de la Idea del Conocer) era la Idea absoluta (en la *Ciencia de la Lógica*), así también la unión dialéctica del espíritu teórico y del práctico (en la Filosofía enciclopédica del espíritu subjetivo) desemboca en el espíritu objetivo, cuyo último avatar concreto (antes de exponerse al viento destructor de la Historia) es el Estado.

Pues bien, por ser la culminación y concreción del *espíritu* objetivo, el «Estado» ha de corresponder a la *Idea* lógica. Él no es pues ni un Estado concreto, existente, ni un Estado ideal, sino... *la Idea del Estado*: «Por lo que hace a la idea del Estado –dice Hegel– no hay que tener a la vista estados particulares ni instituciones particulares, sino considerar más bien a la Idea, este Dios efectivo, de por sí. ... El estado no es una obra artificial (*Kunstwerk*: contra el «Leviatán» de Hobbes, F.D.), sino algo que está en el mundo, y por ende en la esfera de la arbitrariedad, del acaso y del error; su mala conducta lo puede desfigurar en muchos respectos. Pero el más feo de los hombres, el criminal, un

---

der Chimare des künstlich–bürgerlichen entegegengesetzt. Winterthur 1816–1824 (6 vols.). Todo ello, en nombre de una concepción *teocrática* del Poder, en donde Dios es el Señor absoluto, pero otorga graciosamente su poder a los Príncipes Soberanos, «padres» de sus súbditos y dueños de sus haciendas. Las «teorías» de Haller eran bien sencillas: obediencia absoluta de los súbditos (que no «ciudadanos») al soberano del país en el que hubieran tenido la «fortuna» de nacer (para eso era su Señor natural), defensa de la Inquisición, y exterminio de los «liberales ateos», nacidos de la «hidra de la revolución». Tan reaccionarias propuestas desatarán las iras de Hegel, que se despacha a gusto contra la 2ª ed. del vol. I y contra el vol. III de la *Restauration*, alcanzando límites de violencia desusados aun en el tosco suabo. Están en una extensa nota a § 258, A.; *W.* 7, 402–406 (en la ed. de C. Díaz, págs. 683–686). El lindo principio fundamental de Haller, según lo cita Hegel, es: «así como en el reino de lo *inanimado* el más grande oprime al más pequeño, el poderoso al débil, etc., así también entre los *animales*, y luego entre los seres humanos, *la misma* ley se repite bajo formas más nobles», y que: «el *eterno orden inmutable de Dios* consistiría en que el poderoso domine, deba dominar y siempre llegue a dominar.» (*W.* 7, 402s.; Díaz, 683s). Naturalmente, si «poder» significara aquí, hegelianamente: «el poder de lo justo y lo ético», decir que el poderoso es aquél que ha de dominar no sería sino una vacua tautología. Pero es evidente que von Haller entiende «poder» como «la fuerza natural contingente», admitiendo además un extraño y peligroso *evolucionismo*, a saber: que «el sentimiento de *alguna superioridad* ennoblece... el carácter y favorece la evolución... de aquellas virtudes que resultan más necesarias para los subordinados.» Palabra de Haller. Por su parte, la palabra de Hegel había introducido todas estas sencillas propuestas de esta suerte: «El odio a la *ley*, al *derecho legalmente* determinado, es el schiboleth en el que se ponen de manifiesto y se dan a conocer infaliblemente el fanatismo, la imbecilidad y la hipocresía de las buenas intenciones, así se revistan luego del ropaje que quieran.».– Es curioso que aquello contra lo que se rebela ahora Hegel sea lo achacado a su doctrina, y aun a él mismo, por Nietzsche en un famoso texto de la Segunda Intempestiva que ya comentamos al inicio del examen del suabo. A saber: que, como afirma von Haller, todo cuanto ha acontecido, por el mero hecho de haberse impuesto en el tiempo, ha de ser utilizado como legitimación de lo sucedido después, de manera que aun el más primitivo de los acontecimientos sirve como justificación «teórica» de la situación actual. Que Hegel, contra el tópico, no cree en esto ni por asomo (es al revés: es la razón y la ley quienes deben juzgar de si algo existente es, además, real y verdaderamente efectivo), lo sabemos por la actual crítica a von Haller, por las consideraciones despectivas sobre la «mentira» del *Reich* alemán (un mero espectro sin vida), y por un importante pero no muy citado parangón de *PhGesch*. entre Alejandro y César (cuyas vidas, al menos por las consecuencias políticas de sus gestas, serían más antitéticas que paralelas). Así, mientras que «César, al conquistar las Galias», abrió –se sobreentiende: para el derecho y la convivencia racional– el «corazón de Europa» (no en vano la sede actual del Espíritu del Mundo, según Hegel), la conquista de Oriente por parte de Alejandro habría sido una «gesta de adolescente»: algo que, por lo que respecta al contenido, «es para la imaginación lo más grande y hermoso», o sea: un ideal *estético* al que dedicar sonoras poesías; pero: «por sus consecuencias, y como corresponde a un ideal, enseguida se vuelve a desvanecer.» (*W.* 12, 133).– Por lo que hace a la violencia y la dominación –tan apreciadas por von Haller–, ya sabemos que Hegel no es tan ingenuo como para no reconocer (basta recordar la lucha por el reconocimiento) que el origen de toda sociedad humana está en la violencia, y más: en el crimen, y que una y otra vez puede reaparecer aquélla, sea rompiendo internamente el tejido social (p.e., como guerra civil o como revolución), sea exponiendo externamente al Estado a su ocaso o, al contrario, a su expansión y fortalecimiento (en las guerras internacionales). Pero una cosa es la aparición fenoménica de algo, y otra muy distinta su fundamento racional (al igual que ocurría con el surgimiento de la filosofía a partir de la experiencia y de la física empírica). Cf. *Rechtsphil.* § 219.

hombre enfermo y lisiado sigue siendo un hombre vivo; lo afirmativo, la vida, se mantiene a pesar de las faltas; y aquí se trata de eso afirmativo.» (*Rechtsphil.* § 258, Z.; *W.* 7, 403s). Es pues inexacto sostener incluso que el Estado sea racional (aunque su Idea desde luego lo sea), y menos que sea la Razón. El Estado es más bien, en expresión precisa de Hegel: «un jeroglífico de la razón» (§ 279, Z.; *W.* 7, 449). Es decir, sólo su núcleo –una vez descifrado– es racional, no su aparición fenoménica; y a ese sentido tantas veces oculto debe atenerse la consideración filosófica (utilizando como código la Ciencia de la Lógica), excluyendo en cambio la supuesta utilidad social del Estado[1959], su carácter exterior y por ende contingente, etc. Pero, como tal «jeroglífico», lo racional del Estado es por lo pronto *para nosotros*, que debemos saber interpretar los signos exteriores, todavía demasiado cargados de *iconicidad*, o sea de semejanza y contaminación con lo natural.[1960]

El Estado es la primera manifestación de la racionalidad en el mundo. La primera, ciertamente; pero no la más alta. En la esfera de la familia, la racionalidad quedaba necesariamente en el trasfondo, oculta tras los sentimientos y pasiones de los miembros de la familia que, como el burgués gentilhombre, producen racionalidad sin saberlo (y sin quererlo). En la sociedad civil, la racionalidad quedaba degradada en el estadio del entendimiento calculador y fijista, atento sólo a los intereses privados, y sólo lograba a duras penas mantenerse en virtud de la «transfusión de sangre» racional que le aportaba el estamento universal (el funcionariado) desde la esfera superior a la que éste se abría. Ahora, en el Estado, la razón sabe de sí a través del pensamiento y acciones de los hombres; y se sabe en y para sí racional, pero en lo *otro* de sí: en las estructuras de parentesco, necesidades naturales y culturales, deseos y pasiones, etc., todo ello *realizado* y realzado en y como *instituciones* socio–políticas, transidas ya de racionalidad; como si el «cuerpo» del Estado fuese un edificio cuyas paredes estuviesen escritas mediante jeroglíficos.[1961] Dicho todo esto, es preciso insistir sin embargo, en que, en cuanto tal exteriorización en jeroglífico de la Idea, el «Estado» hegeliano no estaba situado en ningún trasmundo ni Hegel se limitaba con su exposición a señalar lo que falta y, por ende, *lo que debe ser*. Él creía firmemente, de acuerdo con el testimonio de su mejor biógrafo, Rosenkranz (de cuya probidad es difícil dudar), que el estado prusiano, el de las reformas de Hardenberg, von Stein y Altenstein, era ya una aparición, por tosca que fuere, de esa racionalidad que Hegel estimaba se traslucía en la nueva estructura: «Hegel

---

[1959] Cosa que convendría decir en todo caso de la sociedad civil; no es función del Estado serle «útil» al «hombre» –sería entonces un medio al servicio de éste, como si se tratara de una posesión con la que hacer lo que uno quiera–, sino que el Estado es el *fin final* del «hombre»–*burgués*, entendido exactamente como «sujeto de necesidades» y como «ser viviente social», en el estadio de la sociedad civil; muchos malentendidos desaparecerían en filosofía (y en política) si el lector o intérprete hiciera el esfuerzo de atender a las definiciones y significados propuestos por el autor, en lugar de dejarse llevar por el «demonio de la analogía». Pues, ¿quién no sabe lo que es el «hombre»? Y así, entremezclando concepciones abstractas y poco aristadas de «sentido común», leyendo anacrónicamente y de manera «cargada» los textos, etc., se va creando una correosa capa de malentendidos muy difícil de disolver.

[1960] Recuérdense las consideraciones anteriores sobre el lenguaje, *supra*: VI.7.2.3.1. y nota 1808.

[1961] Según esto, la Idea hegeliana del Estado no es desde luego utópica (ni tampoco *revolucionaria*); Hegel «descifra» un significado lógico–espiritual en los mismos «signos» (las instituciones, los tres poderes, el Monarca) en que otros ven un mero *positum* histórico (como quien se dice: ahora toca sistema representativo, igual que antes había dictadura; así es la vida); o también: Hegel interpreta «desde arriba», desde el contenido absoluto del Espíritu y su progresiva compenetración con la forma absoluta (la filosófica), esos «signos» que sus propios seguidores: los *Junghegelianer*, llevados por el carácter *icónico* del jeroglífico, interpretarán de modo reduccionista y «a la baja», llegando a hacer de las instituciones políticas una mera expresión, y encima falaz (cubierta engañosamente con la ley y el derecho), de la lucha de clases: de los intereses de los poseedores contra los desposeídos.

estaba entonces, bajo *Hardenberg*, convencido de que todos esos conceptos[1962], en los cuales reconocía él la eterna razón del Estado en general, constituían también el alma del estado prusiano.»[1963]

Pero además, por tratarse del espíritu *objetivo*, esta Idea del Estado está determinada, restringida *esencialmente*; lógicamente hablando, se trata de la manifestación de la Idea *en* la *sustancia* (como es obvio: aunque el Estado sea el Espíritu que sabe de sí, tal saber se da en y a través de la autoconciencia libre y responsable de los ciudadanos, y no directamente: no es todavía un saber *autorreferencial*; por ende, el Estado, como buena «sustancia», se «hunde» de una parte hacia dentro, en cuanto Constitución –el fundamento de los ciudadanos–, y aparece de otra hacia fuera, como sustancia en interacción causal con otras, según el Derecho Internacional). Desde este respecto, el Estado es *realidad efectiva*. Y lo que se lleva a efecto en esa suprema realidad terrestre es la libertad. Pero aquí ya no se trata del solo concepto de la libertad, como al final de la Psicología, sino de la libertad *concreta*, o sea la absoluta compenetración de todos los intereses y fines particulares del espíritu subjetivo (mirando, por así decir, enciclopédicamente «hacia abajo») y de la universalidad de la voluntad, orientada a la absoluta transparencia del Espíritu consigo (si miramos «hacia arriba»). El Estado hegeliano es esa «encrucijada» (la más alta... dentro de la limitación unilateral de lo «objetivo»): «El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la singularidad personal y sus intereses particulares tienen de por sí su pleno *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), de la misma manera que ellos [individuos e intereses], por sí mismos, en parte *pasan* al interés de lo universal, en parte lo reconocen con su saber y su voluntad, y además como su propio *espíritu sustancial* y *actúan* en pro del mismo, considerándolo su *fin final*.»

[1962] Rosenkranz enumera la autonomía ética por parte del individuo, la capacidad del pueblo para ser –a través del sistema representativo– su propio legislador, el carácter público de los procesos judiciales, la autonomía administrativa de comunidades y corporaciones, la representación del pueblo en el parlamento mediante un sistema bicameral y la libertad de prensa.

[1963] K. Rosenkranz, *op.cit.*, p. 332. El propio biógrafo se encarga de recordarnos los acontecimientos que siguieron, y que deberían haber puesto a dura prueba la confianza depositada por Hegel en Prusia en particular y en Alemania en general: «Todavía no había organizado el Congreso de Verona la reacción de los gobiernos contra los esfuerzos de los pueblos por el *selfgovernment*; todavía no había nadie en Prusia que dudara de que tarde o temprano habría de llegarse en toda Alemania a alcanzar una representación popular; y Hegel, después de haber vivido tanto tiempo en estados más pequeños, se encontraba completamente embargado por la mayor amplitud de miras de Prusia » (*ibid.*).– De todas formas, y como veremos en el apartado siguiente, dedicado a la Historia, Hegel no defiende (como hará en cambio el viejo Schelling; véase el final de este tratado) que el Espíritu del Mundo esté exclusivamente encarnado en Alemania, y menos que vaya a inmorar para siempre en ésta: Hegel es el primero en saber muy bien que todavía no existe políticamente «Alemania» y en celebrar que se haya hundido el exangüe espectro del viejo *Reich* («La mentira de [la existencia de] un *Reich* ha desaparecido por entero»; *PhGesch*. *W.* 12, 539); y es altamente dudoso que aceptara la «solución» bismarckiana, consistente en engullir a los estados más pequeños y crear un Segundo *Reich*. Además, cuando Hegel habla de los «pueblos germánicos» (¡pueblos, no Estados!) se refiere a eso que vagamente seguimos llamando «Occidente»: ante todo Europa, y luego Norteamérica como una promesa en agraz. Y dentro de Europa, destaca en *pie de igualdad* su «corazón»: «En este punto medio de Europa son Francia, Alemania e Inglaterra los países principales.» (*W.* 12, 133). Hegel deja fuera por ahora a la Europa del Este, demasiado afectada por la cercanía con Asia, y le agradece los servicios prestados a la cuenca mediterránea: España (indirectamente) e Italia y Grecia (directamente) son consideradas como las tierras en las que «hace largo tiempo ha estado el teatro de la Historia Universal.» (*ibid.*). En cambio, se da cuenta de que «América es... el país del futuro.» (*W.* 12, 114). En resumen, para Hegel el Espíritu del Mundo ha estado en el Mediterráneo, ahora (en su tiempo) está en Francia, Alemania e Inglaterra, tendido en la *entente cordiale* entre estas fuerzas, y en el futuro estará posiblemente en Norteamérica (o quizá en Rusia, aunque ello desmentiría la analogía entre el curso del Sol y el de la Historia). No parece un programa adecuado para entusiasmar a chovinistas y nacionalistas teutones.

(*Rechtsphil.* § 260).[1964] En todo caso, lo esencial es recordar que: «El Estado es un *abstractum* que tiene su realidad –para sí mismo, sólo universal– en los ciudadanos.» (*PhGesch. W.* 12, 62).

De este modo, bien podríamos decir que si la Filosofía es *saber lo que se dice* (con toda la ambigüedad de ese pronombre «se», a la vez reflexivo e impersonal), el Estado es *saber lo que se quiere y lo que se hace.* Al respecto, nada más erróneo que confundir un determinado Gobierno (especialmente si no ha surgido como poder legítimo, junto al legislativo y el judicial, como veremos) con el Estado, *tout court.* Para Hegel, sería una ofensa contra los hombres estimar que éstos (si han llegado efectivamente en un determinado pueblo al estadio lógico–histórico de reflexión de la Humanidad en cada individuo) se dejan avasallar, sea por cobardía o por ignorancia: «No es de recibo decir que los hombres se dejan regir en contra de sus intereses, fines e intenciones; tan tontos no son los hombres: es [la satisfacción de] sus necesidades, es la potencia interna de la Idea la que los fuerza a ellos mismos contra su aparente conciencia y los mantiene en esta relación.» (§ 281, Z.; *W.* 7, 454). Hegel se refiere aquí a la relación (o comportamiento) de obediencia con respecto a los monarcas, que por lo común no se distinguen de los demás «ni por fuerza corporal ni por espíritu», y rigen sin embargo a millones de personas. No hay aquí magia de ningún tipo (Hegel no cree desde luego en el «derecho divino» de los reyes), ni tampoco se obtiene esa obediencia por la fuerza bruta (que sólo contra seres a su vez «brutos» podría ser efectiva, tras el primer estallido de violencia), sino por el deseo y la necesidad de convivencia, que lleva a grupos humanos a soportar a veces relativas injusticias con tal de evitar el mayor de los males, a los ojos de Hegel: la disolución del Estado y, con ella, el riesgo inminente de perder la dignidad, la hacienda y aun la vida. Hegel haría suyo, en este sentido, el *dictum* famoso (y algo cínico, ciertamente) de Goethe: «Prefiero la injusticia al desorden.» Así piensa también nuestro funcionario estatal: «La gente inculta se enreda en raciocinios y en censurar, porque encontrar tachas es fácil, y difícil en cambio tener noticia del bien y de su interna necesidad. ... La convicción política, tal como aparece, ha de ser pues distinguida de lo que los hombres quieren de veras, pues lo que en su interior quieren es propiamente la Cosa, pero se atienen a singularidades y caen en la vanidad del enterado (*Besserverstehenwollens*: «del que pretende entender mejor»). Los hombres abrigan la confianza de que el Estado ha de existir y de que sólo en él puede llevarse a cabo el interés particular, pero la costumbre hace que pase desapercibido aquello sobre lo cual descansa toda nuestra existencia. ... A menudo se opina que el Estado obtiene su cohesión por la violencia; pero lo que lo mantiene es únicamente el *sentimiento básico de orden que todos tenemos.*»(§ 268, Z.; *W.* 7, 414; subr. mío).

[1964] De ahí la premeditada ambigüedad del título de este apartado: que el Estado sea la sustancia ética *in individuo* significa de un lado que, en cuanto Espíritu, el Estado existirá hacia fuera como un Individuo (un Individuo colectivo, cuya cabeza es el Monarca; el único capacitado para decir «Yo» con entera razón en el nivel estatal). Pero de otro lado, y en cuanto que el Estado es sustancia, él existe (en el sentido fuerte, *esencial*, del término) solamente en los individuos, e.d., en los ciudadanos: podemos ser muy exactos aquí, utilizando nuestra lengua, y decir que el «hombre» *está* (*ist...da*) en la sociedad civil, pero solamente *existe* (*existiert*) en el Estado. Éste no es una entidad «total» (no pertenece a la esfera del Espíritu absoluto) ni una fascistoide «unidad de destino en lo universal» en la que los individuos tendrían que integrarse y ante la cual habrían de doblegarse, sino el único lugar en el que es posible y factible la cumplimentación de las necesidades y deseos individuales (desde el más natural –ocupar un lugar en el espacio y tener una fecha de nacimiento y de defunción, moverse libremente, comer, etc.– hasta el más «civilizado» y espiritual), a la vez que esa misma cumplimentación produce una *retícula* de cohesión y convivencia *general* (de ahí lo bien traído de la denominación «Generalidad»: de Cataluña, p.e.), la cual, siendo «hacia abajo» el fundamento racional, objetivo de los hombres en comunidad (*Gemeinschaft*), constituirá «hacia arriba» la base material o «fondo» de la comunidad religiosa (*Gemeinde*) y, *ad limitem*, de *σχολη* filosófica con la que a veces soñara Hegel.

Dos son pues los pilares *subjetivos* del Estado en la concepción hegeliana: la íntima conciencia de que lo ordenado por el Estado tiene su fuente última de legitimación en la voluntad colectiva (de lo contrario, no nos irritaríamos en los casos que consideramos contrarios a esa norma, sino que ello nos parecería muy natural) y el sentimiento (seguramente más hondo aún) de que, como siguen repitiendo hoy con delectación los alemanes: *Ordnung muss sein!*, «¡Tiene que haber orden!». En esa doble exigencia se avista el carácter fundamental del Estado hegeliano: ser la unidad de la conciencia subjetiva y del orden objetivo, de modo que la *ley* sea vista como expresión de la voluntad del individuo (recuérdese la *autonomía* kantiana), y a la vez dé testimonio el individuo –en la promulgación y en la observancia de la ley– de que es en ella, y no en sus intereses particulares, donde él, el individuo, tiene su propia esencia. La confianza en la ley no es sino la confianza en la *autoproducción* del Espíritu como espíritu en el mundo (cf. § 147). Y cuando la libertad del particular, con la consecuente proyección de fines propios, no coincide en general con la ley de la razón, intrínseca a las leyes establecidas en el Estado, entonces hay peligro de que se desplome, no sólo el Estado, sino también y concomitantemente el equilibrio espiritual del individuo.[1965]

¿Cómo clasificar entonces al Estado hegeliano? Ello es cosa difícil, ya que parece escaparse de los tipos al uso, a la vez que pretende superar el carácter unilateral de éstos. Es innegable que Hegel acoge los derechos inalienables de los individuos, así como el «sistema representativo», de modo que es difícil negar buena parte de los rasgos propios del *liberalismo* al modelo propugnado por Hegel.[1966] Sólo que, en lugar de aceptar (como hace todavía Kant) que mi libertad termine allí donde empieza la de los demás (como si se tratase de entidades físicas, cuasi espaciales), en Hegel depende la libertad de cada uno de la de los demás: si un individuo no es libre, tampoco lo son los demás. Libertad, conciencia de la libertad, y realización efectiva de la libertad en el mundo a través de instituciones sólidas van aproximando así su sentido hasta fundirse en el límite, allí donde el Estado es: «libertad universal y objetiva» (§ 33), en vez de potestad del héroe, que siente en su pecho (por el famoso *páthos*) la concordancia de sus deseos propios con los de su pueblo (§ 150). De modo que en este caso sí debiera hablarse de totalitarismo (no es casual la nostalgia fascista por el *Imperium* o la preferencia que un Hitler sentía por *Lohengrin* o por *Los maestros cantores de Nuremberg*: «En los estados antiguos, el fin subjetivo era absolutamente el mismo que la voluntad del Estado; en los tiempos modernos, por el contrario, nosotros reivindicamos un punto de vista propio y exigimos tener voluntad y conciencia propias.» (§ 261, Z.; W. 7, 410).

La alusión de Hegel al Estado «de los tiempos modernos» muestra de nuevo la difícil coincidencia buscada por Hegel entre el desarrollo lógico y el curso histórico. La Idea

---

• Tendente entonces a refugiarse en el círculo familiar o de grupo, a endurecer catastróficamente a éste contra los ataques exteriores, y aun a volverlo agresivamente contra el exterior, como en el nepotismo de las dictaduras, en las camarillas o *lobbies* de los partidos, o en las mafias que, incapaces de adueñarse del poder central, lo corroen en sus flecos y se aprovechan de sus debilidades.

Y desplaza además astutamente al campo general de la Historia y sus luchas a los «espíritus de los pueblos» (bastante «afeitados» y «urbanizados», convertidos en una suerte de ámbito *cultural* dominante o de *Weltanschauung*), evitando así la contaminación entre Pueblo, Nación y Estado (ya exaltada en el Wartburg por Fries, en donde se quemó el primer vol. de la *Restauration* de von Haller, el cual venía a decir lo mismo al respecto, pero por el otro extremo). Retrospectivamente, la desconfianza de Hegel (por muy orteguianamente aristocrática que nos parezca) hacia la noción de Pueblo y su confusión con la de Estado, así como la prevención que sintió durante toda su vida contra el nacionalismo (por entonces, propalado por Arndt, Fries y las *Burschenschaften*, tan progresistas en apariencia), pueden ser consideradas como una lección de *prudencia política*. Me permito remitir al respecto a mi: *Elogio de la frialdad. Sobre el Estado de la modernidad postrevolucionaria*. ISEGORIA 10 (1994) 167–178.

del Estado expuesta por Hegel presenta caracteres que se quieren intemporales, conformes a verdad. Y sin embargo, esa Idea ha tomado carne a través de una larga evolución histórica de las formas de convivencia, hasta llegar al Estado moderno (cuyo origen remoto ha de ser buscado en la fusión del Cristianismo y el Derecho Romano a través de los pueblos germánicos, y cuyo surgimiento se debe a dos factores: interior (la Reforma) y exterior (la Revolución Francesa). Cf. *PhGesch*. *W*. 12, 491–540). En una palabra, el «Estado» de Hegel es el Estado moderno (sin los rasgos tardorrománticos del Estado–Nación, empero; Hegel, repitámoslo, nunca fue nacionalista), cuyas estructuras, devenidas históricamente, son examinadas a la luz del curso lógico, y cuya dialéctica, por lo demás, sólo un funcionario estatal podía estar en condiciones –subjetivas y objetivas– de exponer y revelar a un auditorio culto, a una élite destinada a nutrir después las filas de la «clase universal», y no al *público en general*, y menos al «pueblo» o, peor, a las «masas».

He aquí un ejemplo casi perfecto de simbiosis entre la concatenación lógica *triádica* (cuyos términos subrayamos) y la unión «espiritual» *diádica* de lo subjetivo («libertad») y lo objetivo («prosperidad»): «La *esencia* del nuevo Estado consiste en que lo *universal* esté ligado a la plena libertad de la *particularidad* y a la prosperidad de los *individuos*.» (§ 260, Z.; *W*. 7, 407). El sólido «vínculo» aquí reclamado puede decirse con una palabra: *institucionalización*. Las instituciones políticas no son en efecto ni «cosas» ni «actividades» humanas, sino la flexible encarnación objetiva siempre renovada, siempre transformable, de la actividad subjetiva –piénsese por ejemplo en una Constitución (*Konstitution*), que es expresión y a la vez transformación retrospectiva de un entramado de leyes, normas, costumbres y tradiciones, que es lo que forma la constitución (*Verfassung*) de un pueblo–. Por eso puede decirse sin metáfora alguna que es en el Estado hegeliano donde *toma cuerpo la autoconciencia* humana. Y ello sí constituiría un criterio inmanente para juzgar de la adecuación de un estado existente al Estado hegeliano: si éste es en efecto la forma suprema de expresión e interconexión de toda relación interpersonal (y, a su través, con los fenómenos y fuerzas naturales), entonces –por decirlo con términos modernos– su nivel de *civilización* ha de corresponder a su nivel de *cultura*. O dicho de otro modo: en el Estado –la *estructura* política– debieran coincidir sin resto la *infraestructura* familiar y socioeconómica y la *supraestructura* artística, religiosa y filosófica. Si tal coincidencia se da, entonces el Estado es verdaderamente *fin último* de todo saber y hacer *finitos*, limitados, y tiene derecho supremo sobre los individuos, cuyo «*deber supremo* es ser miembros del Estado.» (§ 258). Por el contrario, si la obediencia a la ley se hace por miedo o por costumbre, falta el momento subjetivo: la *conciencia* de estar obrando de una manera «políticamente correcta» (dicho sea sin ironía). Y en lugar de la realización del ciudadano en las instituciones, lo único que resta entonces en ese armazón es un ritual vacío y externo (cf. § 150, Z.; *W*. 7, 300s). Esto, por el lado subjetivo, consciente. Por el lado objetivo, de un estado concretamente existente, es preciso recordar la distinción entre «realidad efectiva» (que constitue el momento más alto de la lógica de la esencia) y el mero «estar ahí» (que constituye la primera determinación del ser). Según esto, habría formaciones socio–políticas más o menos estables autodenominadas «Estado», en las cuales no se realiza empero la unidad entre los fines e intereses particulares y las leyes universales (y resulta irónico que sea precisamente en esas formaciones en las que falta la impronta de la razón donde más se hable de la «razón de estado»). En ese caso, dice Hegel, se trata de un «mal» Estado que, como un cuerpo enfermo, «simplemente existe». Para que el Estado tenga una realidad efectiva (y ya hemos visto que sólo puede tenerla en los ciudadanos) es preciso que el interés del conjunto se realice en y a través de los fines particulares (cf. § 270, Z.; *W*. 7, 428).

Un texto de la *Filosofía de la Historia* podría resumir muy bien todas las consideraciones anteriores, destinadas a la ubicación lógica, política y «espiritual» del Estado hegeliano. Este es la exteriorización (y por ende, la limitación, lo cual dará origen a la inestabilidad bélica de la Historia) de la voluntad absoluta, en cuanto perfectamente compenetrada con el interés privado de los ciudadanos, a través de los cuales transparece esa voluntad absoluta (obvio trasunto de la *volonté générale* de Rousseau). Esa voluntad absoluta será pues el fundamento racional y el fin del Estado. Así que la definición de la voluntad determinará *a fortiori* el sentido del Estado: «La voluntad absoluta es esto, querer ser libre. La voluntad que se quiere a sí misma es el fundamento de todo derecho y de toda vinculación, y por ende de todas las leyes jurídicas, mandatos y ordenanzas. ... ella [la libertad de la voluntad] es incluso aquello por lo que el hombre llega a ser hombre, o sea: el principio fundamental del espíritu.» (*PhGesch*. *W*. 12, 524).

De acuerdo con esto, si nos viéramos forzados a tener que proponer una denominación para el Estado hegeliano propondríamos dubitativamente la muy antitética de: *liberalismo orgánico*. Pues hemos visto por activa y por pasiva hasta qué punto pone Hegel el fin propio del Estado en la dicha de los individuos, y en el ejercicio de sus libertades (en principio, subjetivas; justamente por su ejercicio se corrigen a sí mismas, se «curvan» y convierten en *libertas ad*, objetiva). Ahora bien, el individuo, en cuanto «accidente» (y a la vez «realidad efectiva») de la sustancia (y esencia) «Estado» deja *eo ipso* de ser un «átomo» –contra lo que reza etimológicamente su propio nombre– para establecer y establecerse en una retícula de relaciones *internas*, en las que él (la voluntad particular) y el Estado (la voluntad general) se constituyen y corroboran recíprocamente. En este punto, Hegel estará siempre enfrentado al liberalismo. Ni siquiera en la familia y en la sociedad civil existen tales átomos (válidos sólo en la ficción jurídica de la «persona»), ya que el singular sale allí a escena como miembro de algo universal (sea la familia, un estamento o, dentro de éste, una corporación). Pero este desvanecimiento de la individualidad (un tema que obsesiona a Hegel de antiguo: recordemos el final del Prólogo a la *Fenomenología*), en el que se eleva *ipso facto* el ciudadano *singular* como concreción de la *universalidad* de la voluntad libre, llega al extremo en la cúspide de la eticidad: «Pero el Estado –dice, en parangón con las otras esferas éticas– es esencialmente una organización de miembros tales, que ellos son *de por sí círculos*, y en él no debe mostrarse ningún momento como una multitud (*Menge*) inorgánica.» (*Rechtsphil.* § 303, A.; *W.* 7, 473).[1967]

[1967] El texto continúa ofreciendo una importante descripción (más que definición; algunos verán en ella un cúmulo de medrosos prejuicios burgueses) del «pueblo», tan temido por Hegel: «Es verdad que *los muchos*, tomados aisladamente (*als Einzelne*: «como singulares»), que es lo que suele entenderse por pueblo, son un *conjunto* (*Zusammen*), pero sólo como *multitud*: una masa informe, cuyo movimiento y cuyo obrar serían por ende algo solamente elemental (*elementarisch*, en el sentido de los elementos físicos; «telúrico», diríamos; F.D.), falto de razón, salvaje y terrible. De modo que, cuando con respecto a la constitución se oye hablar todavía del *pueblo*, de esta totalidad inorgánica, cabe ya saber de antemano que de ahí no saldrán más que generalidades y declamaciones fallidas.» (*W.* 7, 473s).– Es curiosa la inversión actual del término «masa» (más o menos, el «pueblo» en Hegel). A la masa se le reprocha (o más bien se le reprochaba; la noción parece estar cayendo en desuso, quizá por la triunfal expansión planetaria de su referente) la pérdida de individualidad y la adquisición de una «psicología» propia (cf. Ortega, Wilhelm Reich y Elias Canetti). Lo pavoroso es pues esta disolución en un «fluido» altamente inestable y potencialmente explosivo. En cambio, Hegel ve en la masa la negativa a disolverse en la racionalidad (política, en este caso; pero hay otros), negándose así de manera egoísta a abrirse a la confianza (de raigambre rousseauniana y, en el fondo, evangélica: el «ciento por uno») de que la razón nos devolverá, acrecentada y transfigurada, nuestra personalidad, mas ya no como «individualidad», sino como *singularidad* (en el sentido lógico del término). Sin embargo, en un sentido más profundo vuelven a coincidir el sentido actual de «masa» (o «pueblo») y el hegeliano, a saber: para Hegel no hay de verdad *individuos*. Quieras o no, estás *habitado* (así como dos jinetes bien distintos podían montar en el pobre caballo humano,

De modo que Hegel, tras tanta y tan sincera alabanza al principio moderno de la subjetividad y a su plasmación en el Estado (epítome de modernidad donde los haya), vuelve a ser «platónico» (o «griego», en general), piensa a su Estado como un *animal*, como un ser vivo (el viviente máximo: allí donde la finitud está a pique de saltar las bardas y hacerse infinita) que se despliega en tres órdenes circulares coexistentes y coextensivos (pero muy desproporcionados en longitud): A. El *Derecho político interior*, con una suerte de Introducción sobre la libertad del individuo en el Estado –que acabamos de analizar–, y que está dividido en dos grandes temas: I.) la *Constitución*, con una muy interesante modificación, según la «teoría especulativa del concepto», de la teoría liberal (Montesquieu) de la separación de poderes (cf. §§ 272–273), y con un examen cuidadoso de los mismos: a) el poder del *Príncipe*; b) el poder del *Gobierno* (con un importante estudio de la «clase universal»: el *funcionariado*; §§ 291–297); y c) el poder *legislativo* (han de resaltarse aquí la defensa del sistema bicameral: §§ 304–311, y el apartado sobre la *opinión pública*: §§ 316–320[1968]). Y II.) la *soberanía exterior* (recoge la teoría de Hegel sobre la guerra, y la función de la clase militar, el «estamento de la valentía»: §§ 321–329). Los otros dos órdenes (B. El *Derecho político exterior*; y C. La *Historia Universal*) están sólo muy esquemáticamente esbozados,[1969] pero la *Vereinsausgabe* se cuidaría luego de recopilar las lecciones correspondientes en un volumen separado, que enseguida estudiaremos: el de la ya citada *Filosofía de la Historia Universal.*

A.– Por lo que respecta a la Constitución, y tras examinar las distintas formas de constitución: *monarquía*, *aristocracia* y *democracia*,[1970] Hegel se plantea la famosa (y retórica) pregunta sobre «*quién deba hacer la constitución.*» (§ 273, A.; *W.* 7, 439). La pregunta no tiene sentido, para Hegel: confunde primero *Konstitution* (que es la promulgación escrita de la constitución) y *Verfassung* (que es la verdadera «constitución», o sea la «manera de ser» de un pueblo organizado, y que por ende no puede ser «hecha» por nadie); y en segundo lugar, presupone que debió de existir un tiempo en el que no había

---

según Lutero). Puedes estarlo por las fuerzas oscuras, demoníacas y dementes de la naturaleza (tal es la furia desatada, piensa Hegel, en la guerra civil o en la revolución), un puñado de pulsiones recubiertas estúpidamente por la creencia de que «mi palabra es la ley» y de que yo «sigo siendo el rey», o puedes abrirte abnegadamente a lo racional, fundamento de toda convivencia y libertad (también, y sobre todo, subjetiva; y luego, garantizada jurídicamente: las llamadas «libertades formales»).

[1968] La opinión que tiene Hegel de la «opinión pública» es ambigua, como corresponde a tan gran dialéctico. En todo caso, es muy coherente con su teoría sobre los «grandes hombres» históricos, que veremos en el apartado siguiente: «En la opinión pública –dice– todo es falso y todo es verdadero, pero encontrar en ella lo verdadero es cosa del gran hombre. El que dice y cumplimenta lo que su propio tiempo quiere y enuncia es el gran hombre de su tiempo. Él pone en obra lo interno, la esencia de la época, y lleva a ésta a su realización; y quien no sepa despreciar a la opinión pública, tal como él la oye aquí y allá, nunca llegará a nada grande.» (§ 318, Z.; *W.* 7, 486).

[1969] Y todavía están más comprimidos en *Enz.*, en donde, con un esfuerzo increíble de concisión, presenta Hegel el «Derecho político exterior» ¡en un parágrafo: § 547!, y la Historia Universal en cinco: §§ 548–552.

[1970] Adviértase que Hegel toma esta conocida tripartición del mundo griego, de modo que para él «democracia» (ya hemos visto por demás el temor que le inspira el «pueblo», por no hablar de la «plebe») significa más bien lo que los griegos llamaban también *ochlocracia*, o «poder de la masa», es decir de individuos «sueltos», cada uno con sus pasiones, y unido sólo por relaciones cuantitativas externas: el número de votos otorgado a cada facción. Es bien sabido que Hegel aceptará las tres, pero integrando las dos últimas como momentos de la primera, convertida en *monarquía constitucional*, de acuerdo a un esquema silogístico que conocemos muy bien (pero de valor en este caso invertido): E–B–A significa por lo común que el singular encuentra su verdad y concreción –su *conclusión*– en la universalidad concreta, por mediación del particular; pero aquí el poder del Príncipe ha de ser el poder indiscutible y soberano, de modo que también el Estado (representado por el Monarca–«Yo») aparezca *ad extra* como un Individuo. El silogismo es bien sencillo: «el monarca es *uno*; con el poder gubernativo entran *algunos*; y con el legislativo la *pluralidad* (o muchedumbre: *Vielheit*).» (*Rechtsphil.* § 273, A.; *W.* 7, 436). Según se aprecia, no hay que confundir estas formas de «constitución» del Estado con las formas de gobierno.

constitución, sino «un mero *montón* atomístico de individuos» (*ibid.*) que se pusieron a considerar cuál de aquellas formas les convenía mejor. Una nueva ridiculización del tan denostado «pacto social». En verdad, un pueblo está ya siempre de un modo u otro «constituido», como es obvio. Y no es posible «exportar» la constitución válida para un momento del desarrollo de un determinado Estado como «ser viviente», a otro.[1971] Menos aún es dable retroceder del Estado a la Naturaleza, de la Cultura a la Naturaleza. No porque ese paso se haya dado hace muchísimo tiempo, en la prehistoria, sino seguramente porque *jamás se dio*. El momento natural es «interno» al Estado y constitutivo de éste, de la misma manera que la Cultura implica control, dominación y transformación de la Naturaleza. Siempre es demasiado «tarde» para mirar «más acá» del Estado. La Naturaleza está ya –ya, *de siempre*– conectada con él, sea como su «interior» dominado: el territorio, la fuente de recursos naturales, o como su «exterior»: el mundo tenebroso y salvaje, cada vez más estrecho e impotente ante la expansión colonial. Lo que hay es en cambio una evolución histórica paralela a la comprensión racional del Estado, culminante en la *monarquía constitucional*, con sus tres Poderes (principesco, gubernativo y legislativo), reunidos y concentrados todos ellos (cf. § 275) por el lado de la *voluntad* en el Monarca (que, para mayor paradoja, debe su altísima posición al albur «natural» del parto –Hegel acepta sólo la monarquía hereditaria, no la electiva–, como «revuelta» de lo natural en el momento más alto del espíritu objetivo, y como premonición del desatarse de las fuerzas naturales en la guerra entre Individuos–Estados). Hegel reconoce al monarca el momento de la «*decisión* última en cuanto *autodeterminación*» (*ibid.*): el Soberano es en efecto el «Yo» del Estado, lo que convierte a éste en un Individuo, enfrentado soberanamente a otros Individuos (lo cual dará inevitablemente paso a la guerra, ya que cada Individuo se arroga la totalidad: «revuelta» también del momento hobbesiano al *final*, y no al principio de la evolución del derecho político).[1972]

[1971] Adición de Klenner al § 274 (del *Nachschrift* Griesheim); ed.cit., p. 527: «Cada pueblo tiene su propia constitución, la inglesa es la de los ingleses, y si se quisiese dar ésta a los prusianos, ello sería justamente tan absurdo como si la constitución prusiana se debiera dar a los turcos.» Por cierto, los prusianos no tuvieron por entonces –a pesar de las promesas de Federico Guillermo III– una *Konstitution*, de manera que alguien –malévolamente– podría pensar que Hegel quiere contentar a sus conciudadanos con algo que se tiene y se siente interiormente, sin que sean fijados por escrito y promulgados los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos y las instituciones. Si ello fuera así, iría con todo contra toda la filosofía de Hegel, basada en la famosa afirmación con la que se abre la Lógica de la esencia: *Das Wesen muss erscheinen*, «La esencia tiene que aparecer».– En § 274, Z. (*W.* 7, 440) compila Gans un texto relevante para los españoles. España había tomado parte en las guerras contrarrevolucionarias, y perdido. Napoleón, ulteriormente, invadió España y puso de rey a su hermano José, reuniendo al efecto una Junta para que redactara una Constitución, sancionada el 7 de julio de 1808: dos meses después, ay, de que comenzara la llamada «Guerra de la Independencia» (de título discutible: había sido Napoleón el que restituyera la soberanía de España en las fronteras anteriores a la guerra, el que aboliera la Inquisición y el que otorgara en fin al pueblo español una Constitución; pero ése fue justamente su defecto, según Hegel: que *otorgara* externamente a un país ya formado –aunque se tratara de una malformación– una *Konstitution*): «En su constitución –dice Hegel– el Estado tiene que penetrar en todas las relaciones. Napoleón, p.e. ha pretendido otorgar a priori una constitución a los españoles, cosa que salió bastante mal. Pues una constitución no es un mero producto (*Gemachtes*): es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional, en la medida en que se halla involucrado en un pueblo. Ninguna constitución viene pues a estar hecha por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que ellos tenían antes, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era ajeno, pues no estaban formados como para llegar a ese nivel. El pueblo ha de tener, por lo que hace a su constitución, el sentimiento de su propio derecho y de las circunstancias en que se encuentra, pues de lo contrario bien puede estar aquélla exteriormente presente, que no tendrá el menor significado ni el menor valor.» (§ 274, Z.; *W.* 7, 440).

[1972] De todas formas, bien se puede decir que el Monarca hegeliano *reina pero no gobierna*. Sólo tiene derecho al veto, y no a la modificación positiva de las leyes. De manera que en última instancia se reduce a poner el punto sobre la «i». Más que de acomodación a las circunstancias, se podría hablar de un profundo componente *trágico* en Hegel, presente en esta concepción, y en todos los «finales» de órdenes o esferas, donde reapa-

B Con respecto a la *soberanía* y al *Derecho político exterior*, hay que decir que justamente en el momento de máximo poderío y autosuficiencia por parte del Estado, ese «Leviatán» ahora astutamente virado por Hegel hacia el exterior y que no reconoce poder superior alguno sobre la tierra,[1973] ha de experimentar la dura prueba de la guerra. La «justificación» ética de la guerra por parte de Hegel ha suscitado y sigue suscitando escándalo, a pesar de que aquí, como en los demás lugares, el sobrio filósofo se mantiene equidistante del sentimentalismo retórico que derrama generoso una lágrima por los desastres bélicos, de un lado, y de la exaltación de la guerra por otro, igual de retórica pero más peligrosa,[1974] propia de un nacionalismo exacerbado.[1975] Y sin embargo, como ha puesto de relieve C. Cesa (ver nota 1974), la teoría hegeliana de la guerra ha gozado del extraño «privilegio» de ser acogida por quienes –salvo en este punto– rechazaban las concepciones de este filósofo, y de ser rechazada con vehemencia por los partidarios del mismo. Mientras un Victor Cousin elevaba a la guerra poco menos que a motor de la Historia,[1976] incluso el fiel Rosenkranz se apartaba del maestro en 1837; lo seguirían Arnold Ruge y Bertrando Spaventa.[1977]

---

rece con inusitada violencia la «naturaleza», que creíamos haber dejado atrás. El Monarca, su carácter hereditario, su imposibilidad casi «oriental» de convivir con los demás, su consideración como *voluntad* casi bruta, ya que la inteligencia teórica la tiene el Parlamento (el «legislativo») y la práctica el Gobierno (el «ejecutivo»); y en fin su función casi única, y antitética: decir «No» hacia dentro, y «Sí» (en los tratados internacionales y en la declaración de guerra), todos estos extraños rasgos prestan a la figura del Príncipe hegeliano un matiz inquietante (como si se tratara de un degenerado y degradado «Empédocles», según la profunda concepción de Hölderlin sobre el Príncipe, fundador de la Ciudad, pero expulsado o voluntariamente apartado de ella, como un Monstruo).

[1973] *Rechtsphil.* § 331: «El pueblo, en cuanto Estado, es el espíritu en su racionalidad sustancial y efectiva realidad inmediata; por consiguiente, la potencia absoluta sobre la *tierra*; un Estado está pues frente a los otros en una posición de soberana autonomía.»

[1974] Véase si no lo que dice el Jefe del Estado Mayor del Segundo Reich, el famoso Conde Helmuth von Moltke, en 1880: «La paz perpetua es un sueño, sin ser siquiera un sueño hermoso, mientras que la guerra es un miembro en la cadena del orden del mundo instituido por Dios. En ella se despliegan las más nobles virtudes del hombre: coraje y renuncia, lealtad hacia el deber y disposición al sacrificio, con entrega de la propia vida. Sin la guerra, el mundo se sumiría en el materialismo.» *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*. Berlín 1892; 5, 194; cit. en mi: *Natura daedala rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra*. En R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldan (eds.), *La paz y el ideal cosmpolita de la Ilustración*. Tecnos 1996, p. 195s; todas las contribuciones, escritas: *A propósito de Hacia la paz perpetua, de Kant*, como reza el subtítulo, son importantes para contextualizar el problema de la guerra en Hegel, aunque curiosamente ningún ensayo afronta directamente la temática en este autor. Véase, pues, además: S. Avineri, *op.cit.*, cap. 10; C. Cesa, *Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra*, en los *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, ya cit., a cargo de G. Amengual, págs. 319–347.

[1975] Seguramente la limitación más clamorosa de Hegel en su *Filosofía del Derecho* sea el menosprecio del nacionalismo como fenómeno emergente y, ligado a él, la exaltación bélica. Hegel sigue pensando en cierto modo en términos ilustrados, como si las guerras fueran un asunto de conveniencia para los gobiernos (y sus pueblos), hasta el punto de que las afirmaciones sobre el Estado como «potencia absoluta», soberanía intangible, etc., quedan a veces bastante aguadas frente a una consideración pragmática y casi cínica sobre las ventajas o desventajas del desmembramiento de estados grandes o del aglutinamiento de muchos pequeños en una gran nación. En el Curso de 1824/25, recopilado por Ilting (*Vorlesungen*...; ed.cit.; IV, 732), dice Hegel: «El más alto honor para un pueblo es constituirse como Estado y ser así independiente. Sólo que esta independencia, de por sí, es a su vez bastante relativa. Estados pequeños pueden ser unificados en uno mayor y, si éste se halla bien organizado, han ganado mucho con ello, sin perder nada; lo único que se pierde es esa independencia y autonomía que correspondía a ámbitos más grandes.»

[1976] En la sexta de sus Lecciones parisinas de 1828 (publicadas parcialmente como *Necesidad de la filosofía*. Espasa–Calpe. Buenos Aires 1947), dice Cousin: «Lo que en la reflexión individual era sucesión y división es en la historia la lucha y la guerra. La guerra es el gran carácter que presenta la historia, un espectáculo a primera vista lleno de tristeza.» (p. 138).

[1977] Spaventa representa por así decir el lado «progresista» de los defensores del nacionalismo, que piensan –justamente al contrario que Hegel– que la verdadera razón de las guerras está en la existencia de pueblos irredentos, a los cuales se ha privado violentamente de sus aspiraciones legítimas a convertirse en Estado, pero

Al examinar el *Naturrechtsaufsatz* y *La Constitución de Alemania* habíamos considerado ya la posición del joven Hegel ante la guerra. Pero no es lo mismo creer que se está asistiendo al *orto* de un nuevo mundo, tras las guerras revolucionarias y el ascenso irresistible de la estrella de Napoleón, que vivir en plena Restauración, estar sometido a la Santa Alianza, y observar cómo colegas y amigos van siendo alejados de sus puestos o encarcelados. Ciertamente, la guerra entre las potencias «santamente» aliadas parecía impensable, y con ello podía empezar a cumplirse el proyecto kantiano de una libre Liga de Naciones (de una manera inesperada y bien distinta a las propuestas «republicanas» de Kant, ciertamente).[1978] Y aunque Hegel repita uno de sus más agresivos símiles en favor de la guerra,[1979] es claro que el tono fundamental ha cambiado. Ciertamente, sigue siendo válido el argumento –central en Hegel– de que lo finito ha de sufrir en sí y por sí su propia finitud y «asumirse» en un plano superior (tal es la famosa *Aufhebung*). La guerra es al respecto el «banco de prueba» del carácter ético de los individuos, ya que aquí ese sacrificio en favor de la preservación y fomento del conjunto (o sea, del Estado) se hace consciente y voluntariamente. De todas formas, y con mayor realismo que en los escritos de principios de siglo, Hegel introduce una «clase» especial: *das Militar* –a la que no corresponde un «estamento» natural, propio de la sociedad civil, sino que es una creación del Estado para defenderse o expandirse en el exterior– encargada de morir y matar (es el «estamento de la *valentía*», dependiente directamente del poder principesco; cf. §§3 25–328), ya que Hegel sabe muy bien que la pujante *bourgeoisie* está dispuesta a pagar para que se defiendan sus derechos de clase –y su ansia incesante de medro y expansión– incluso infligiendo la muerte, pero no lo está a morir por defender sus pri-

---

que, cuando logren tan magnífico sueño, se incorporarán pacíficamente a la gran familia de las Naciones, siendo cada una de ellas independiente de las demás, estando sin embargo todas ellas recíproca y hermosamente hermanadas. Por eso: «cuando los pueblos sean libres, independientes y dueños de sí mismos, la guerra no sólo no es justa, sino que no es ya necesaria ni posible.» (*Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, ed. G. Vacca. Bari 1969, p. 54; cit. en Cesa, dentro de la compil. cit. de Amengual, p. 322). El muy realista Hegel pensaba, por el contrario, que cuando un Estado es robusto y ha alcanzado la paz interior, suele dirigir agresivamente sus energías hacia fuera. Esta misma idea era compartida por C.G. Svarez, el gran teórico del derecho y promotor del Código civil prusiano, cuando en sus lecciones al *Kronprinz* advertía que la «experiencia de todos los tiempos» ha corroborado esta «triste verdad»: una vez que una nación ha conseguido «cierto grado de potencia y fuerza en el interior» se siente inclinada a probar su superioridad sometiendo a otros pueblos. (*Vortrage über Recht und Staat*, ed. H. Conrad y G. Kleinheye, Colonia / Opladen 1960, p. 83s.; cit. en Cesa, ed. Amengual, p. 325

1978 Hegel mete con cierta malévola ironía en el mismo saco el proyecto kantiano de *Volkerbund* para lograr la *paz perpetua* y la existencia de la Santa Alianza. Pero, lejos de solucionar las cosas, esa Liga constituye ahora un nuevo Individuo (al menos, hacia fuera), mucho más fuerte y, por ende, más agresivo. La consecuencia extraída por Hegel vale para su tiempo, y para el nuestro (piénsese en la función actual de la OTAN): «Sólo que el Estado es un Individuo, y en la individualidad está esencialmente contenida la negación. Así que, también cuando un número de estados se constituyen en una sola familia, esta Liga, en cuanto individualidad, ha de crearse una oposición y generar un enemigo.» (*Rechtsphil.* § 324, Z.; W. 7, 494). Sobre esta relación «amigo / enemigo», ver la célebre tesis de Carl Schmitt, *Der Begriff des Pliuschen*. Munich 1932, p. 45s.

1979 *Rechtsphil.* § 324, A.; W. 7, 492s: «La guerra, al ser la situación en la que ya no cabe jugar con la vanidad de los bienes temporales y las cosas –una vanidad que, de lo contario, suele dar pábulo a discursos edificantes– es por ende el momento en el que la idealidad de lo *particular conquista su derecho* y se toma en efectiva realidad; la guerra tiene el significado, más alto, de que ella, como ya dije en otro lugar (en el *Naturrechtsaufsatz*; ver G.W. 4: 450, F.D.): «en su indiferencia (*Indifferenz*) de cara a las determinidades, y para evitar acostumbrarse a ellas y consolidarlas, conserva la salud ética de los pueblos, así como el movimiento de los vientos preserva a los lagos de la putrefacción a la que serían llevados si hubiera una calma duradera, como les ocurriría a los pueblos con una paz duradera o incluso perpetua.».– Sin embargo, el propio Hegel matiza inmediatamente después tan belicosa afirmación de juventud (presente también, aunque con un viraje estético, en el Kant de la tercera *Crítica*, § 28; cf. *supra* 4.2.2.), diciendo de ella que expresa «*solamente* una idea filosófica», o bien, en lenguaje representativo, una «justificación de la *Providencia*» (esto es, literalmente: un argumento de *teodicea*), mientras que «las guerras realmente efectivas precisan aún de otra justificación.» (W. 7, 493).

vilegios. Pero es obvio que la actitud y el aislamiento de tan artificial «clase» (que no forma efectivamente parte de la sociedad civil) ponen en entredicho la doctrina general sobre la justificación de la guerra: a saber, que el buen burgués trascienda los valores materiales y aprenda a disolver esa su mezquina «naturalidad» como un nuevo Ave Fénix.[1980] Al contrario, parece como si la clase militar estuviera al servicio del *Fabrikantenstand* y de su expansión exterior, sobre todo en el fenómeno avasallador del colonialismo y de las guerras resultantes.

En todo caso, los juveniles acentos «románticos» de exaltación de la guerra se han mitigado considerablemente dentro del «viejo corazón» del filósofo en Berlín (cf. *PhGesch.* *W.* 12, 534). Para empezar, Hegel alaba en 1820 la introducción de las armas de fuego (una alabanza coherente con la concepción general: el progreso en la conciencia de la libertad, visto como un incesante desgajamiento de todo lo «natural»); estas armas que matan a distancia y están estrechamente conectadas con el dominio técnico del mundo, en efecto, han «transformado la figura meramente personal de la valentía en otra más abstracta.» (*Rechtsphil.* § 328, A.; *W.* 7, 496).[1981] Y después afirma (con una ingenuidad y falta de clarividencia insólitas en tan avispado pensador) que, ahora que los Estados se reconocen aun en la guerra (habría que decir más bien –recordando la lucha *ab origine* por el reconocimiento– que es en ella donde se reconocen), se ha establecido entre ellos un «*vínculo*» tal, que «en la guerra misma está destinada la guerra a ser algo pasajero.» (§ 338). Y Gans coloca un texto *ad loc*, como *Zusatz*, que no puede leerse hoy sin amarga sonrisa: «Por eso las guerras modernas son llevadas de una manera humana, y la persona no se enfrenta con odio a la persona. A lo sumo caben actitudes hostiles personales en los puestos avanzados, pero en el ejército, en cuanto tal, la hostilidad es algo cada vez menos preciso y que retrocede frente al deber de que cada uno respete al otro.» (*W.* 7, 502).[1982] De la misma manera, Hegel adelanta de un lado la realista advertencia (de raigambre spinozista) sobre el carácter individual de los Estados, y por ende el poco valor de los *contratos de paz* que, al contrario de los civiles, pueden ser rotos tran-

---

[1980] Hegel rechaza, como ya indicamos, la concepción *liberal* del Estado gendarme, destinado a proteger los bienes de los burgueses (*Bürger*) y a no inmiscuirse en las legítimas luchas de éstos por acrecentrar sus ganancias. Al contrario, el ciudadano (*Bürger*, también) ha de estar dispuesto en todo momento a dar su vida por la Patria (o sea: por el Estado). Aquí es donde, según Hegel: «se halla el *momento* ético *de la guerra*, que no ha de ser considerada como un mal absoluto y como una contingencia meramente exterior... Es *necesario* que lo finito, la propiedad y la vida, sea *puesto* como algo contingente, pues eso es el concepto de lo finito. Esta necesidad tiene de un lado la figura de violencia natural, y todo lo finito es mortal y perecedero. Pero en la esencia ética, en el Estado, se le quita a la naturaleza esa violencia y la necesidad viene elevada a obra de la libertad, a algo ético.» *Rechtsphil.* § 324, A.; *W.* 7, 492.– De todas formas, ya al inicio de esta nota hemos jugado con la ambigüedad (que desaparece en español) entre «burgués» y «ciudadano». Y como el buen Hegel siente que cada vez van quedando menos «ciudadanos» del viejo estilo (cuando las guerras revolucionarias permitían soñar por un momento con el restablecimiento –pero ahora a nivel general– de la *civitas* y su *dignum et decorum est pro patria mori*), hace falta introducir una «casta» especial: los militares, que cumplan «profesionalmente» con algo que debiera ser un deber sagrado de todos (en Alemania, la casta estaba ejemplificada por los *Junker*: pequeños hidalgos terratenientes, sobre todo de la Prusia Oriental, afectados por la abolición de la servidumbre de la gleba, y que pasaron a engrosar las filas del ejército como oficiales, mientras que muchos campesinos, faltos de conocimientos e incapaces de competir con la introducción de maquinaria agrícola, pasaron a las ciudades, constituyendo la base del proletariado; tal fue el efecto, sin duda indeseado, de reformas humanitarias y, por otro lado, absolutamente necesarias).

Ésta es una consideración –dicho sea de paso– diametralmente opuesta a la que en este sangriento siglo ha sido defendida por Jünger, que añoraba la lucha cuerpo a cuerpo frente a la impersonal *guerra de materiales* (cuyo último y más espectacular ejemplo ha sido sin duda la llamada Guerra del Golfo).

[1982] Un último eco de esta noble actitud del militar ante el «caballero» enemigo se encuentra en la figura de Erich von Stroheim, el oficial prusiano de *La grande illusion*, de Jean Renoir, rodada pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial, y después prohibida –naturalmente– tanto en Francia como en Alemania.

quilamente cuando así lo desee una de las partes, ya que: «No hay ningún pretor, sino a lo sumo un juez de paz y un mediador entre estados, y aun éstos sólo de manera contingente, o sea según una voluntad particular» (§ 333, A.). Por esta parte, pues, la amenaza de guerra es constante; y la paz perpetua se coloca en las nubes del *pium desiderium*. Y sin embargo, el buen Hegel avista por otro lado un «pretor» más alto, un juez indiscutible: el Espíritu del Mundo, posado en el «corazón de Europa»: un corazón que, en cuanto tal, expande benéficas oleadas de paz y de civilización,[1983] y que otorga la gran seguridad de que hoy: «Las naciones europeas forman una sola familia según el principio general de su legislación, sus costumbres, su cultura, con lo que se modifican en consecuencia las conductas respecto al derecho internacional en situaciones donde lo que dominaba anteriormente era el inferirse recíprocamente males. La relación de unos estados con otros es vacilante: no hay ningún pretor que pueda intervenir; el pretor más alto es únicamente el espíritu universal, que es en y para sí, el Espíritu del Mundo.» (*W.* 7, 502s).

C.– Las consideraciones de Hegel sobre la Historia Universal en la *Filosofía del Derecho* son muy parcas (y más lo son aún en la *Enciclopedia*), pero debemos atender a ellas brevemente, dado que constituyen el colofón del espíritu objetivo: la Historia es el lugar móvil en el que, siguiendo la cruel lógica hegeliana, se sacrifican los Individuos colectivos (los estados) a través de catástrofes naturales, guerras y revoluciones, con el fin de que se mantenga y acreciente a través de esos cambios el único y verdadero «Dios terrestre», un ser extraño y jánico, finito «hacia abajo», e infinito y absoluto «hacia arriba»: el Espíritu del Mundo. Y de la misma menra que los individuos, a través de las instituciones sociopolíticas, terminaban por arracimarse muy spinozistamente en y como un Individuo único, el Estado (el cual «existía» en todos y cada uno de los ciudadanos pero se reconocía a sí mismo sólo en el único «Yo»: el del Monarca), así también el Espíritu del Mundo está constituido por lo que, en términos algo más actuales, podríamos llamar la *cultura* o *Weltanschauung* de grandes formaciones humanas (las cuales no tienen por qué coincidir con los límites de un determinado Estado).[1984] Hegel llama (Montesquieu y Voltaire en el trasfondo, aunque término y noción vienen de Herder) *Volksgeist* («Espíritu del pueblo») a este nuevo y último avatar del espíritu objetivo. Casi podría decirse que el Espíritu del pueblo funciona como «mecanismo de compensación» de los desastres de la guerra y que va dejando de identificarse paulatinamente con el devenir histórico de un pueblo concreto para llegar a abarcar, por ejemplo, toda la Europa industrializada y gobernada por monarcas constitucionales (hoy hablaríamos de un mismo «espíritu» para toda la Comunidad Europea).[1985]

[1983] Y así, la Santa Alianza envía por un lado tropas para ayudar a Grecia (ya se sabe, la cuna de la civilización y la cultura, etc.) a liberarse de Turquía y, de paso, para introducir un factor de debilidad y perturbación en el flanco sureste europeo, controlado por la Sublime Puerta; por otro, en cambio, manda a España los «Cien mil hijos de San Luis», a fin de sofocar cualquier intento progresista y de servir de escarmiento al resto de pueblos que se niegan a someterse a tan generoso «corazón».

[1984] Así, habría distintos *Volksgeister* en un Estado único, como la República Helvética (y no sólo por las diferencias de lenguaje: basta pasearse por la imaginaria raya cultural fronteriza de Fribourg para que salte a la vista la separación radical entre «espíritus»), y en cambio un solo *Volksgeist* para los muchos Estados de América del Sur (incluyendo a Brasil, o sea: a despecho de las diferencias de lenguaje). Un hegeliano de hoy diría que el *Weltgeist* tiende a identificarse paulatinamente con un *Volksgeist* planetario, todavía sin contornos precisos, pero anunciado por muchas señales. Sería alicorto confundir ese omnipresente *Weltgeist* con el tan traído y llevado *american way of life*.

[1985] Una noción hoy muy extendida y de (triste) actualidad: la de *etnia*, podría ser asemejada al «Espíritu» hegeliano de un Pueblo. Sólo que los grupos étnicos suelen estar cohesionados justamente por aquello de lo que huye Hegel: la raza (aunque ello no sea el factor determinante), las estructuras de parentesco, los *folkways*, mitos, costumbres y prejuicios. Todo, justamente, salvo la reflexión sobre leyes e instituciones racionales, que es lo que le interesa resaltar a Hegel.

Según esto, el Espíritu del Mundo sería algo análogo a eso que Herder llamaba *Humanitat*: no el conjunto de seres pertenecientes a una misma especie animal, sino una suerte de *cultura general*, de conciencia colectiva que sólo el filósofo historiador es capaz de apreciar en su constitución a lo largo de la historia. Sería la concreción –libre y autoconsciente, al menos en algunos pueblos señalados y especialmente en algunos miembros de esos pueblos– de la *Humanidad*, librando pues de formalismo abstracto a esta noción ilustrada, y escapando a la vez de la utopía *cosmopolita*. Es verdad que todos los hombres pertenecen, *en sí*, a la Humanidad. Eso lo sabemos «nosotros» (o sea, Hegel y los que con él van). Pero que en y para sí sea el Espíritu del Mundo (eso que también Goethe llamaba: *das Humane*, «lo humano») la Idea concreta que da sentido y dignidad al individuo, es algo que sólo el europeo culto sabe (y, a través de ese su saber, el Espíritu sabe de sí). Ya tenemos pues ante nosotros a los diversos y sucesivos protagonistas de la Historia.[1986]

Hegel no olvida en ningún caso que nos encontramos todavía dentro del espíritu objetivo y, por tanto, de lo finito (aunque se aviste ya la infinitud *en* lo otro de sí, por la paulatina coincidencia –a través del colonialismo y del «sucursalismo» americano– del devenir histórico del Espíritu del Mundo, a la sazón encarnado en la Europa expansionista, y su extensión geográfica, ecuménica). Por eso, los Espíritus de los pueblos son en todo caso limitados. Surgen a partir de –aunque no se deben a– determinidades geográficas y climáticas, y necesariamente chocan entre sí. Son conflictos, diríamos hoy, de «aculturación», en los que, a pesar de primar al inicio consideraciones materiales o incluso de violencia y dominio, acaban por engendrarse grandes formaciones culturales, relativamente independientes de lazos de sangre y de sus primitivas determinidades naturales. A su través corre la Historia Universal (*Weltgeschichte*).[1987] Y en ella y por ella se está celebrando constantemente, como «dialéctica de los particulares espíritus de los pueblos, el Juicio Universal» (*Weltgericht*). (*Enz*. § 548; ya en *A*: § 448).[1988]

Hegel presta especial atención –como es natural, dado su prejuicio *eurocéntrico* y su afán por mostrar que el cénit del Sol de la Historia estaba por entonces sobre la Europa central– al carácrer sucesivo de los Espíritus populares. Pero se sobreentiende que éstos seguirán existiendo, aunque como *subculturas* subordinadas a la cultura dominante, y en ocasiones en claro riesgo de extinción (piénsese en el «Espíritu» maya de México y Guatemala, estados cuyos pueblos fueron colonizados por una cultura primero azteca, luego española y ahora norteamericana; ahora, los portadores de ese antiguo y altivo «Espíritu» se dejan fotografiar por los turistas con sus cachivaches, para poder sobrevivir... ellos, y su espíritu).

[1987] Literalmente, habría que verter: «Historia del Mundo». De todas formas, nuestro «mundo» (del lat. *mundus*: «limpio, arreglado»; el mismo significado tiene el gr. *κοσμος*, de donde p.e. «cosmética») tiene un sentido demasiado «espacial», como si el mundo fuera un conjunto armónico y *estático* de elementos. Las lenguas germánicas (al.: *Welt*, ingl.: *world*) remiten en cambio a una *vida*, a la edad y al tiempo. Literalmente, «mundo» es el tiempo de vida (*–alt*; ingl.: *old*) del hombre (o mejor, del varón: *wer*, como todavía en ingl.: *werwolf*, «hombre lobo»; cf. lat.: *vir*). De modo que *Weltgeschichte* es literalmente el conjunto de acontecimientos (*geschehen*: «suceder, acontecer») del tiempo de vida de los hombres. De este modo se realiza una tajante distinción entre *mundo* y *naturaleza* (hablando propiamente, ésta no tiene, como ya sabemos, historia), mientras que en español ambos términos se usan en ocasiones casi como sinónimos – No es extraño que, a partir de Hegel y de la Escuela Histórica, se bifurquen –especialmente en Alemania– las «ciencias del espíritu», capitaneadas por la Historia, cuya tarea consiste en *comprender* los hechos de los hombres, y las «ciencias de la naturaleza», capitaneadas por la Física, cuya tarea consiste en *explicar* los fenómenos naturales.

[1988] La equiparación famosa entre *Weltgeschichte* y *Weltgericht* remite a Schiller. De todas formas, es importante no confundir *Weltgericht* (literalmente: el juicio o proceso del mundo) con el «Juicio Final» (al cual aluden intencionadamente Schiller y Hegel; pero para alterar su significado, especialmente por parte de Hegel). Obviamente, el Juicio Final es escatológico: forma parte de las *postrimerías* (muerte, juicio, infierno y cielo); y por ende está fuera de la historia (es el juicio sobre ésta, en su globalidad). Lo que en cambio quiere decir Hegel es que la historia se está juzgando *inmanentemente* a sí misma en todo momento como Historia, y que cada momento puede ser considerado como *absoluto*, si se mira «hacia atrás» (a la Historia no le está permiti-

En esa dialéctica tiene lugar, por fin, la conciliación de los dos respectos que han venido acompañando (enroscándose en espiral) todos los estratos y avatares del espíritu objetivo[1989]: *de un lado*, la penetración (idealmente, perfecta y sin dejar más restos que el de la natural «impotencia ante el concepto»: recuérdese la dialéctica de los «poros» en la Doctrina de la esencia) de lo natural, de la existencia exterior, por parte de un espíritu encarnado y emprendedor que no es sino la «revuelta» de lo Lógico en el seno mismo de la dispersión de éste: la Naturaleza. Hemos encontrado esa existencia –que al pronto parecía indomeñable– y asistido a su «domesticación» en la «posesión» y la «propiedad» (con la sutil conversión de la «cosa» compacta en signo de reconocimiento); en la natural exigencia de «bienestar» por parte del sujeto moral, con el conflicto consiguiente respecto a la realización de su «deber»; en los lazos sanguíneos de la familia (ejemplificados en el peligroso seno acuático del «demonio» de la madre, que resurge desde las profundidades del alma en estado fetal); en la concurrencia desenfrenada e inmisericorde de la sociedad civil (especialmente en el estamento fabril); en lo arbitrario del parto del Monarca (el único hombre que no puede cambiar libremente de estamento por su esfuerzo y trabajo, sino que está indeleblemente marcado por la naturaleza); en la guerra internacional; y ahora, por fin, en los condicionamientos geográficos y climáticos a los que tanta atención dedicara Montesquieu en su *Esprit des Nations* y que llevarán al buen Hegel a rozar por una vez el ridículo.[1990] Como se aprecia, en todos estos casos se dibuja una «evolución» (lógicamente paralela a la del sujeto «penetrante») que va de lo puntualmente disperso, amorfo y atomístico (cualquier cosa puede ser tomada por un bien de consumo o un valor de cambio por parte del «átomo–persona») a lo ecuménicamente distribuido, determinadamente negado y sociotécnicamente transfigurado como base de una segunda naturaleza (Hegel podría poner como ejemplos incipientes en su tiempo el ferrocarril y el telégrafo; nosotros, la red viaria y las «autopistas» de la información).

Del otro lado tenemos al agente de esta transformación: el espíritu subjetivo, que ya no se las ha consigo mismo sino que se ha exteriorizado (y también alienado –baste pen-

---

do mirar «hacia adelante»). Y ello, sobre todo si el presente vivido –según estima Hegel– corresponde al envejecimiento de toda una forma de vida (de toda una civilización, tras la caída de Napoleón y el establecimiento del nuevo mapa de Europa tras Versalles), según el famoso final del Prólogo a *Rechtsphil.* Ahora, el filósofo historiador está en condiciones de «juzgar» a la historia... desde una perspectiva que, sin embargo, es la última *solamente por ahora*. Ya hablaremos del pseudoproblema del «final de la historia». Por lo demás, adviértase que escribiré «Historia» con mayúscula para referirme al *studium rerum gestarum*, a la escritura y al estudio de los acontecimientos (*Historie* o *Geschichtsschreibung*) y en cambio «historia» para hablar de las *res gestae*, de los sucesos mismos.

[1989] Lo que sigue es un análisis de Enz. § 552, de modo que sería conveniente tener el texto a la vista (p.e., en la excelente trad. de Valls Plana, p. 571).

[1990] Una página dudosamente célebre de *PhGesch.* está destinada a «probar» el diferente destino de la América del Norte y la del Sur en función de su configuración geográfica. A Hegel ya le parece significativo que ambos subcontinentes estén separados por una «lengua de tierra» (*Landenge*) que no habría servido para el contacto entre pueblos y el comercio (no hay que ir muy lejos para buscar ejemplos en contrario, puestos por él mismo: las abruptas costas de Grecia echaron literalmente a este pueblo a los mares, y el aislamiento insular de Inglaterra llevó a ésta a extender sus colonias y su área de influencia por toda la tierra, por no hablar de la árida Castilla y de Extremadura, volcadas en América). Señala además las ventajas de una costa bien regada, como aquélla en que establecieron sus colonias los primeros estados de la Unión, frente a la angostura de las costas de Chile y Perú (olvidando citar en cambio las de Brasil y Argentina, así como la inmensa Pampa). Además, se le «olvida» que México es también –geográficamente hablando– Norteamérica, que desiertos y estepas los hay en EEUU (y mayores que en otros lugares de América) y que en fin, Canadá no presenta precisamente un territorio «templado», apto para el desarrollo de la civilización y la cultura. Toda la argumentación está traída un poco por los cabellos, a fin de que no sólo la Historia, sino también la Geografía sirvan para santificar el *status quo* de dos partes del Nuevo Mundo bien diferentes en su desarrollo económico, político y cultural (y en su confesión *religiosa*, cosa que en Hegel está lejos de ser baladí). Cf. *W.* 12, 110.

sar en la sociedad civil o burguesa–) narcisístamente en un mundo que es su propia hechura. El propio Hegel condensa (con demasiada concisión, ciertamente) los avatares de este «espíritu en el mundo» al hablar del «lado subjetivo» del Espíritu del pueblo (que ya es «en su interior la sustancia ética infinita», sólo que aún no sabida como tal) en cuanto «afectado de contingencia», «costumbre carente de conciencia (*bewusstlose*)»[1991], y «conciencia de su contenido (el contenido de esa sustancia infinita que es el Espíritu del pueblo) como de algo temporalmente presente, y estando en relación frente a una naturaleza y a un mundo exteriores.» (§ 552).

Ahora bien, poder señalar y distinguir esos dos lados implica que al menos «nosotros» hemos superado ya esa doble unilateralidad; que «nosotros» somos la autoconciencia (no meramente: «tenemos conciencia») del Espíritu del Mundo; que «nosotros», en definitiva (y luego, se supone, las élites que abarrotaban las lecciones de Hegel y de Gans para proclamar –desde una posición dominante, claro– la buena nueva a la Europa pacificada por la *entente cordiale*), somos la concreción de este flamante «Espíritu *pensante*» que ha florecido en el suelo nutricio de la «eticidad», y que, a través de la consideración especulativa de la Historia, del arte, de la religión y, sobre todo, de la exposición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, «ha asumido (*aufhebt*) en su interior la finitud que él, en cuanto Espíritu del pueblo, tiene en su Estado y en sus intereses temporales, en el sistema legal y consuetudinario, y se ha elevado (*erhebt*)[1992] a saber de sí (¡no todavía a «saberse a sí mismo»!, F.D.) en su esencialidad; un saber que, sin embargo, tiene él mismo, inmanentemente, el carácter restringido del Espíritu del pueblo (al que pertenece, F.D.).» (§ 552). Pero de esta posición literal y exquisitamente *liminar*, que corresponde al espíritu del filósofo historiador (que es suabo, escribe en un enrevesado alemán, vive mal que bien en plena Restauración, y demás *particularidades*) que sabe del Espíritu del Mundo, habrá que ascender hasta depurar la forma de conocer un contenido que ya sabe él (y «nosotros») como infinito, *absoluto*, hasta que, con él y con «nosotros», «se eleve a *saber del Espíritu absoluto*, el de la verdad eternamente efectiva, en la cual la razón sapiente es libre de por sí y la necesidad (de las ciencias y de todo saber–hacer objetivo, F.D.), la naturaleza y la historia se limitan a servir a su revelación (*Offenbarung*; el término traduce el gr.: *Apokálypsis*) y a ser vasos de su gloria (*Gefasse seiner Ehre*).» (*ibid*.). Con este «apocalíptico» texto de regusto paulino culmina Hegel su densa y larga presentación enci-

---

1991 En el sentido pues de «irreflexiva», como en el caso de las *mores* y tradiciones (¿sabía acaso Antígona la razón de que un puñado de polvo esparcido sobre el cadáver de su hermano bastase para librarle de una inquieta «existencia» fantasmal *post mortem*?), precariamente fijadas a lo sumo en el derecho consuetudinario. Adviértase que en modo alguno se trata de una costumbre «inconsciente» (tendría que ser entonces: *unbewusst*), lo cual tendría que ver más con las neurosis freudianas que con Hegel.

1992 Adviértase la diferencia entre *aufheben* (que significa entre otras cosas: «estar recogido» en y «aupado» a un nivel superior pero de un modo «pasivo», no por sus solas fuerzas –como cuando se habla de la «Asunción» de la Virgen al cielo–) y *erheben* (que significa «ascender» y, en forma reflexiva, «elevarse» –como cuando se habla de la «Ascensión» del Señor–). Como sabemos hasta la saciedad, la *Aufhebung* es la operación fundamental de *WdL*. En cambio, es menos conocido que *erheben* (y *Erhebung*, términos muy emparentados con *das Erhabene*: «lo sublime») es la noción justa utilizada por Hegel para hablar de la *metánoia* del sujeto pensante cuando considera (o mejor: cuando se inmiscuye y literalmente se «compromete» en) las *pruebas de la existencia de Dios*. Como si dijéramos: las determinaciones lógicas, los fenómenos naturales y las instituciones y obras humanas son «asumidas» por el Espíritu en y a través del pensar y el obrar humano; pero el hombre, una vez pasado el umbral del saber *de* lo Absoluto –ahora encarnado en y como espíritu objetivo, cosa no demasiado resaltada en *Pha*.; pero precisamente por ello todavía no Saber absoluto–, es ya él mismo espíritu, y asume en y de por sí su finitud (la finitud de su forma de consideración, intuitiva o representativa) al *elevarse* él mismo al Espíritu absoluto, que en él, en este hombre «convertido» y transfigurado, celebra las nupcias de la reconciliación consigo mismo.

clopédica del espíritu objetivo.[1993] Ahora podría decir el filósofo, con Virgilio: *Opus majus moveo.*

[1993] No obstante, Hegel hace acompañar *Enz.* § 552 de una larga nota (*W.* 10, 354–365: la más extensa del compendio, junto con la de § 573, también dedicada a la religión), que constituye de suyo un pequeño tratadito sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Lo más granado de la cerrada argumentación allí expuesta consiste en la refutación de las teorías que defendían (y defienden) la separación entre ambas instituciones (cf. *W.* 10, 356). Una refutación sibilina, ya que se tiene la impresión por momentos de que Hegel está integrando a la religión en el cuerpo estatal (tiñéndolo, en consecuencia, de una «religiosidad» a pesar de todo *fría* y *à la Biedermeier*, como veremos enseguida); o más exactamente: que está haciendo pasar su estructura jerárquica a la del funcionariado; o bien, con mayor precisión aún, que está entregando el contenido divino de la religión, antes confiado a la Iglesia, a los profesores de Filosofía (hegeliana, claro); ya le dijo a Niethammer –recuérdese– que «entre nosotros, los luteranos, los sacerdotes son los profesores». De todas formas, por esa época (como se vio en el caso del propio Niethammer en Baviera), el Ministerio que hoy llamaríamos de «Educación» era también un *Kultusministerium*. Otro punto importante en la misma dirección es el de que la «verdadera (*wahrhafte*) religión y la verdadera religiosidad brotan de la eticidad, siendo [esa misma religión] la eticidad pensante, que se ha hecho consciente de la libre universalidad de su esencia concreta» (*W.* 10, 354s); de todas formas, y para evitar lecturas apresuradamente «estatalistas» o incluso «materialistas» (pues el segundo paso interpretativo suele ser el de reducir lo estatal a la esfera de la sociedad civil, ésta a la del sistema de las necesidades, y este último al fin a una «materia» de base), debemos recordar –por analogía con el surgimiento de la filosofía a partir de la experiencia– que si la religión brota de la vida estatal, social y familiar, ella es en cambio el *fundamento racional* en sí (y sólo para nosotros, pues el *homo religiosus* tiñe esa racionalidad implícita de sentimentalismo y emotividad) de esa vida y es previa en rango *ontológico* a ella (tomar conciencia de la eticidad no es un mero añadido que deje a ésta tal cual, sino que transforma de consuno a la subjetividad pensante y a la «cosa» pensada –eso lo sabemos ya como *Grundoperation* del pensamiento hegeliano–). Todavía mencionaremos un último y bien explícito punto, dirigido contra la religión «antigua» (o dicho más francamente: conta el catolicismo y los «votos» de sus órdenes religiosas), y que nos revela hasta qué punto es Hegel el portavoz consciente de los valores de la nueva clase emergente y de los intentos de ésta por «santificar» su *status* económico, político y cultural. Se trata de un pasaje sonado. Dice en efecto que cuando el «genuino contenido» (*Gehalt*) de la eticidad es considerado de forma no libre e impropia (o lo que es lo mismo, cuando es visto de una manera *deforme*), es tenido entonces por algo que se cierne por fuera y por encima de la realidad efectiva, e incluso que es *negativo* y está en contra de esa realidad: «En esa no verdad, el contenido genuino ético es denominado un [ser] *sagrado*.» (*W.* 10, 358). En cambio, al haberse introducido el «espíritu divino en la realidad efectiva» (algo que muchos –y últimamente, como es notorio, Gianni Vattimo– llamarían *secularización*), ha sido la propia realidad la que ha quedado liberada, expedita para ser «asumida», recogida y superada en él (al fin, la Naturaleza era la Idea decaída en sus derechos; y el Espíritu es la reflexión de esa Idea en la Naturaleza, asumiéndola mediante el trabajo, la técnica y el saber hasta reconducirla a su propio origen). Y para explicar esa «misión» del Espíritu en el mundo (que los adversarios considerarían en cambio una «intromisión»), Hegel utiliza llamativamente un verbo que remite a la noción seguramente más famosa de Freud (*Verdrangnis*, «represión»). El resultado de esa «intro–ducción» revolucionaria –pues que vuelve al origen– que es la *Grundoperation* de la Modernidad consiste en un desplazamiento, en una represión: «aquello que en el mundo debía ser *sacralidad* (*Heiligkeit*) viene reprimido (*verdrangt*: «desplazado violentamente», F.D.) por la *eticidad*.» (*W.* 10, 358). Aunque entendamos aquí por «eticidad» la eticidad consciente (la «religión», según Hegel) y aun la eticidad autoconsciente y que se asume a sí misma como *Filosofía*, el texto sigue siendo clarísimo. Hegel no puede admitir (algo de ello diremos al tratar de su *Filosofía de la Religión*) que, una vez llegados los tiempos de la *Offenbarung der Tiefe*, de la Revelación (o Apocalipsis) de la profundidad, quede todavía siquiera el más mínimo resto de *secreto*, de *misterio*, de *inefabilidad* y, en suma, de algo que no sea penetrable por la Razón (que es el tuétano autorreferencial del Todo). Y sin embargo, la alusión a la «represión» es inquietante, tanto si leemos «ingenuamente» y por derecho que la *sacralidad* ha quedado violentamente *desplazada* (de lo cual se sigue que no ha quedado *aniquilada* ni borrada, de modo que habrá que preguntarse entonces en dónde está ahora, y desde dónde obra, a escondidas y con disimulo) como si interpretamos esa *Verdrangnis der Heiligkeit anacrónicamente* y según la *Wirkungsgeschichte* de un movimiento: el psicoanálisis, desde el cual –al menos en parte– podemos volver, enriquecidos, a Hegel (no sólo es lícito leer con prejuicios, sino indispensable; pero hay que saber hacerlos operativos y fecundos). Sea como sea, este desprecio hacia lo «sagrado» separa como por un abismo las concepciones maduras de los antiguos amigos, Hegel y Schelling (ver sobre todo el último capítulo de este tratado). Pero pasemos ahora, por fin, a ver las consecuencias que esta concepción tiene para el catolicismo y sus «votos». Estos eran, recuerda Hegel: castidad, pobreza y obediencia (al superior, que en el caso de los jesuitas había de ser *perinde ac cadaver*). Pues bien, esta nueva «religión» represora de lo sagrado opone: 1) a la castidad, el «*matrimonio*» y la «*familia*» (en este respecto ético, «lo más alto» para el hombre, dice Hegel); 2) a la pobreza, «la *actividad* industriosa mediante entendimiento y diligencia»,

VI.7.4.– La Razón en la Historia.

Fue Eduard Gans el encargado por la *Verein* de compilar las lecciones hegelianas sobre *Filosofía del Derecho*, a partir de manuscritos del maestro[1994] y de *Nachschriften* de oyentes. El resultado sigue siendo admirable.[1995] Es curioso que, junto con la *Estética*, la «obra» más bella y legible de Hegel sea un producto más o menos «frankensteiniano» de compilaciones, de mutilaciones y quizá también de manipulaciones, a partir de textos muy diversos y de distintas fechas. En todo caso, la fascinación que siguen ejerciendo

---

así como la «*probidad conforme a derecho*» (*Rechtsschaffenheit*), o sea: «la eticidad en la sociedad civil»; y por último, 3) en vez de obediencia a un hombre que representaría a su vez a un ser sagrado y trascendente: «*obediencia* a la ley y a las instituciones estatales legítimas, una obediencia que es la verdadera libertad, porque el Estado es la propia razón que se realiza a sí misma (*sich verwirklichende*); la *eticidad* en el *Estado*.» (*W.* 10, 358s). No se puede ser más coherente: Hegel ha condensado en un perfecto bucle los tres niveles de la eticidad, a la vez que los utiliza como eficaces dardos contra su adversario: el religioso «a la antigua». Desde luego, el lector tiene todo el derecho del mundo a preguntarse si, de este modo, al desechar la religión «antigua» (el catolicismo), no ha pretendido desembarazarse Hegel de toda religión y de toda religiosidad. Habrá que esperar al examen de la *Filosofía de la Religión*, si no para responder a esta pregunta, sí para matizarla, ya que aquí la defensa de lo que hoy llamaríamos sin más el *espíritu burgués* es tan franca como descarnada. De todas formas, en el propio Hegel no encontraremos una contestación rotunda a la cuestión del sentido y función de la religión en el mundo moderno (como veremos, en 1821 –¡casi la misma fecha de *Rechtsphil.*!– llegó incluso a pensar que la religiosidad había desaparecido de las gentes, y que el divino contenido de la religión debía buscar un refugio en el Concepto); y esa falta explica los vaivenes ulteriores de su Escuela y la escisión de ésta en dos e incluso más bandos irreconciliables. Sólo añadiré que Hegel tenía seguramente perfecta conciencia de esta falta de contestación «clara y distinta» a una pregunta vital (él siguió considerándose hasta el fin de su vida un *buen luterano*); pero ello no tendría que ser visto como un gesto de prudencia –o incluso de hipócrita acomodación– ante circunstancias políticamente desfavorables. No es lícito hacer de Hegel (ni de ningún pensador) el abanderado de una ideología, por correcta que ésta sea para conducirnos en sociedad. Más bien debiera pensarse que, como todo *buen filósofo*, Hegel no tenía por fortuna las cosas perfectamente claras; pero eso es algo que sólo un espíritu cientificista (no un científico) podría ver como un defecto. La filosofía no está para contestar preguntas, como si fuera un «tranquilizante» espiritual (¿existe el alma, o no, eh?; ¿hay vida después de la muerte, o no?, y así por el estilo), sino para plantearse cuestiones –y bien embarazosas– allí donde todo el mundo pasa de largo (y desde un punto de vista «lógico»: para cuestionar la forma misma de hacer preguntas, como cuando se usan irreflexiva e imprecisamente términos tales como «existencia», «vida», «muerte», «después de», y sobre todo cuando se pone a la base una lógica *binaria* y disyuntiva –o *sí* o *no*–, típica del entendimiento fijista); sólo los entendidos (o sea, literalmente: los que se quedan al ras del *entendimiento*) se dedican a plantear problemas de tal modo que sea posible darles una respuesta relativamente plausible (lo cual suele querer decir: que sea adecuada a lo que la opinión pública, la empresa o la administración esperaba oír). Eso es la ciencia (y hasta la teología pretende conducirse «científicamente»). Pero no la filosofía.

[1994] Ya hemos señalado que el de la Introducción al Curso de 1830/31 está recogido por fin en la edición académica: G.W. 19.

[1995] Apareció en 1837 como vol. IX de las *Werke. Vollständige Ausgabe* (*Vereinsausgabe*), y ya en 1840 y 1843 (a cargo de Karl Hegel) aparecieron la 2ª y la 3ª eds. (un éxito del que no gozó desde luego *WdL*). Ulteriormente Georg Lasson quiso editar una nueva compilación de las Lecciones. Aportó más materiales, hasta llenar 4 vols., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig 1917–1920. Sin embargo, su proceder editorial fue más bien chapucero. La mezcla de manuscritos del propio Hegel y de apuntes obstaculiza la lectura, en lugar de facilitarla (el «constructo», a pesar de pertenecer a la por él llamada *Kritische Gesamtausgabe*, no es ni lo uno ni lo otro). Sólo ha «sobrevivido» a tamaña edición el tomo I (una mezcla de la «Introducción» manuscrita de 1830/31, que ahora conocemos tal cual, sin retoques, con la de 1827/28, y otros textos). El título dado por Lasson: *Die Vernunft in der Geschichte*, ha hecho fortuna (todavía en 1955 publicaría J. Hoffmeister, una 5ª ed. –revisada y muy modificada, a su vez– de esta «obra», por llamarla así, siempre en Meiner, aunque ya obviamente en Hamburgo, 1955; hay tr. esp. de C.A. Gómez, *La razón en la historia*. Seminarios y Ediciones. Madrid 1972). Para mayor confusión, la excelente tr. de José Gaos (1928), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente. Madrid 19744 (hay reimpr. en Alianza), sigue la ed. Lasson, mientras que el texto original más asequible (por el que citamos) es el de *W.* (vol. 12); con buen acuerdo, los eds. Moldenhauer y Michel decidieron reimprimir la compilación original de E. Gans, dejándose de aditamentos e interpolaciones acríticas. Así que ahora tenemos dos traducciones de ediciones originales no recomendables, y una edición original fiable (la de toda la vida, por así decir), pero no traducida. De todas formas, con algún esfuerzo se puede «reconstruir» la tr. Gaos en base a la ed. de W. en Suhrkamp – Es obvio que lo único actualmente razonable sería traducir los textos manuscritos, aunque fragmentarios, de G.W. 19.

hoy esas Lecciones (en donde se expone seguramente la última y más ambiciosa de las filosofías *especulativas* de la historia)[1996] se debe seguramente a la posición *jánica* que su tema ocupa. Saliendo de las particularidades y hasta tecnicismos de la exposición del Derecho Político, el águila hegeliana levanta el vuelo para cernirse desde arriba sobre ese conjunto inmenso de catástrofes, y también de logros, que llamamos «historia». Y, en maniobra exactamente inversa a la que luego realizará Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia* (1940) al parangonar el *Angelus novus* de Klee con el Ángel de la historia, Hegel aprecia racionalidad y progreso de la conciencia de la libertad allí donde el común de los mortales, si es de natural melancólico y sentimental, no verá sino escombros al cielo ascendiendo, destrucción, rapiña, pillaje y muerte por doquier: algo que le entristece, reconcome y desespera, y que le lleva a sentirse «puro», ajeno a los «matarifes» de la historia.[1997] O bien, si va a lo «suyo» y procura pasar desapercibido, nuestro *uomo qualunque* leerá en los libros de historia una serie de fastos, acontecimientos magníficos: verá alinearse ante él, cual soldaditos de plomo, reyes y generales y adalides religiosos y gente en suma extraordinaria; o, si el libro es más «moderno», verá cómo se mueven por el mundo las masas, los pueblos, las naciones y hasta las Clases universales: todo ello son cosas (o más bien, «entidades» abstractas) que pueden dejarlo «pasmado», pero que él no reconoce –tal el *ego homuncio* de Terencio– como suyas (o que se limita a sufrir pasivamente, como una losa impuesta –encima, cínicamente– por los vencedores o por la ideología a su servicio). La hercúlea tarea de Hegel consiste, en cambio, en hacer tomar conciencia al hombre corriente de aquello que íntimamente lo constituye como una *segunda naturaleza* más alta que la de sus características físicas, y de hacerlo partícipe así de los resultados, buenos o nefastos, de las gestas de los «grandes hombres» y de cómo, a su través, hombres como el lector de Hegel están ya en condición de reflexionar sobre eso que es más *pasado* suyo que el de su cuerpo, entroncándose así con su propio estado o nación (lo cual no significa darlo por bueno)[1998] a través de ellos, a sentirse miembro de la Humanidad, mas de un modo concreto y vivo, no a través de formalismos abstractos.

Según esto, cabe señalar la triple función (según su origen, sentido y finalidad) de la Filosofía de la Historia del modo siguiente: a) la «materialidad» de la historia –su *humus*, por así decir– está constituida por las tendencias, impulsos y pasiones de los hombres (y especialmente de los llamados «grandes hombres», destinados a la fundación, expansión o destrucción de imperios, más allá de las estrechas fronteras familiares, étnicas o económicas). De esa materia surgirá, dialécticamente, la flor de la *libertad*. Tal es la famosa *astucia de la razón*, que ya conocemos, y que aquí se muestra en su nivel más

---

[1996] Por poner un ejemplo: en la nutrida biblioteca personal de Richard Wagner, conservada en el Wagner–Museum de Bayreuth, la única obra presente de Hegel es la ed. Gans de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

[1997] Con lo cual, dicho sea de paso, él se sentirá reconfortado como un «alma bella», tan incontaminada como estéril; no es cosa sólo del tiempo de Hegel: un *graffiti* anarquista reciente «reza» así, asqueado: «Que paren el mundo, que me apeo».

[1998] Si somos sinceros, pocos de nosotros podremos estar realmente orgullosos, por caso, del propio cuerpo, tanto externamente como –sobre todo– en sus funciones fisiológicas. Y sin embargo, pocas cosas tan necesarias como ésa para poder seguir viviendo o, más bien, «conviviendo» con nuestra propia *naturaleza* concreta. Por defectuosa y aun enferma que ella esté, no tenemos otra. Pues bien, entre las pocas cosas que son más necesarias que ese conocimiento «médico» estaría para Hegel el conocimiento histórico. Pues del mismo modo que no se es un hombre honrado en la sociedad civil si primero no se siente uno ciudadano de un Estado, así tampoco se podrá ser un buen ciudadano si uno no se sabe ligado *concretamente* (por lazos jurídicos, familiares, económicos y políticos con los que cada uno está *mediatamente* comprometido) a los demás pueblos, a través de una historia vivida en común y pensada *como* común.

alto.[1999] Y tarea de la filosofía será desentrañar la racionalidad y universalidad inmanentes a esos impulsos «naturales», pero ya no a un nivel subjetivo, sino en cuanto constitutivos *inconscientes*[2000] del fin de la historia (un fin conocido por el filósofo historiador, no por el «gran hombre»), a saber: la expansión planetaria –a la vez incardinada en cada invididuo, particularizada en cada nación y universalizable a través de la dialéctica interestatal– de la *conciencia de la libertad*. b) Esa finalidad inmanente de la historia[2001] apunta a la apropiación (y a la vez, al reconocimiento como propia sustancialidad) de la *segunda naturaleza* de la eticidad, en cuanto que ésta sigue teniendo los rasgos *inmediatos* de la naturaleza, como el ámbito en el que cada uno ya de antemano se encuentra «arrojado». Pero, a diferencia de la primera, que remite a una racionalidad impersonal, puramente *lógica* (si queremos «imaginarnos» eso, cabría hablar representativamente de un acto divino de creación), la naturaleza ética ha sido realizada por los hombres. Y en ella aprenden éstos a reconocer el núcleo racional de sus impulsos, deseos y pasiones. De este modo se cierra el círculo: la historia es por un lado *discontinua*, discreta, y cambia abruptamente según las *crisis* desencadenadas por aquellos individuos señalados que «saben» (aunque sea de un modo sentimental y confuso) interpretar las necesidades de un «salto cualitativo» del espíritu de un pueblo, y por otro lado es *continua*, en cuanto que los individuos «normales» encuentran su plena realización en los ámbitos éticos inaugurados por los grandes hombres y modificados (o, por así decir «domesticados») por el choque de culturas. Y ello, sin sacrificar sus deseos y pasiones «naturales»: al contrario, sólo en ese ámbito (en definitiva, supraestatal) encuentran las tendencias naturales su plena satisfacción. Y c): Este círculo (configurado por lo que, remedando los términos kuhnianos, podríamos llamar *cambio de paradigma* e *historia normal*) no es en modo alguno un monótono volver sobre lo mismo. La expansión de la libertad y la consiguiente interiorización consciente de ésta implica un reconocimiento por parte de individuos y grupos sociales (de la familia al Estado) de una *comunidad* cada vez más trabada y, al límite, mundial (adviértase con todo que esta postulada comunidad universal se da a nivel histórico–subjetivo, y no político: la agrupación humana más alta en el plano objetivo es para Hegel, irrebasablemente, el Estado). Esta conciencia de Humanidad (por así decir: la concreción fáctica y ecuménica del ideal kantiano) implica a su vez una relativización del valor y sentido tanto del individuo como de los grupos sociales (¡incluyendo al Estado!). Por ende, tanto la conciencia de la paradójica implantación *necesaria* de la libertad en el mundo (una conciencia que, al menos en ese momento, sólo poseemos «nosotros»: Hegel y sus oyentes–lectores) como la «traducción» de los deseos y pasiones en racionalidad universal son cosas que pueden expresarse en el lenguaje representativo diciendo que *la historia es el curso de Dios sobre la tierra*.

Y la narración y reconstrucción racional de la historia, esto es: la (Filosofía de la) Historia, «es la verdadera *teodicea*»: la justificación de Dios respecto de los males del

---

[1999] «La mayoría de las veces es lo particular demasiado pequeño frente a lo universal, los individuos vienen sacrificados y abandonados. La Idea no paga de suyo el tributo de la existencia y de la caducidad, sino que lo hace partiendo de las pasiones de los individuos.» (*W.* 12, 49).

[2000] Inconscientes, obviamente, sólo de un modo relativo. Los dirigentes (y los pueblos y grupos a ellos de grado o por fuerza sometidos) tienen desde luego conciencia de la situación en que se encuentran. Pero son incapaces de contextualizarla, hasta encuadrarla en el plano de la historia universal. Ello sólo le es accesible al filósofo–historiador, que luego –a través de la enseñanza y la actividad publicística– devuelve al pueblo –pero «traducido» racionalmente, elevado al plano del Espíritu– lo que ese mismo pueblo ha hecho (o sufrido), sin saberlo... del todo.

[2001] No el *factum* de que «haya» libertad, sino la conciencia por parte de los ciudadanos de esa libertad y de la posibilidad de su ejercicio –protegido y fomentado institucionalmente– más allá de las fronteras estatales.

mundo (*W.* 12, 28 y 540). Ahora bien, «reconstruir» no significa ni mucho menos urdir «apriórícas invenciones en la historia», que es lo que hacen justamente –piensa Hegel– «los historiadores de oficio», especialmente los alemanes, a la vez que «reprochan a los filósofos» tales invenciones (*W* 12, 22). De manera que ya desde el inicio se entrega Hegel a un importante ejercicio de reflexión sobre la tarea y función del historiador. Este piensa que es preciso «aprehender con fidelidad lo histórico» (*W.* 12, 23) o, como dirá después notoriamente Leopold von Ranke, contar la cosa *wie es eigentlich gewesen*, «como ha sido en puridad», dejándose de hipótesis y de prejuicios. El historiador competente y no fantaseador tendría pues por divisa la newtoniana: *hypotheses non fingo*; y nada más comenzar a trabajar traicionaría esa consigna, al igual que en su campo hiciera Newton. Pues, en efecto, el pensar no es nunca algo pasivo, de modo que aun el más vulgar de los historiadores «aporta» –al pensar en vista de documentos históricos– «sus propias categorías y ve a través de ellas lo que tiene a la mano.» (*ibid.*). De modo que, en lugar de soñar con una total ausencia de presupuestos y prejuicios, el historiador hará bien en escudriñar primero cuáles son aquéllos, a través de qué lentes está *interpretando* hechos que, dejados a su suerte, serían obstinadamente mudos.

Al respecto, Hegel distingue varias maneras de escribir la historia. La primera es la «Historia original», o descriptiva, propia de Tucídides, Herodoto o César. No es vano que hayan sido griegos y romanos quienes primero intentaran fijar los hechos históricos, piensa Hegel. Para que haya en efecto historia (una sucesión de acontecimientos con sentido, en los que un pueblo –o al límite, la Humanidad entera– se reconoce) es necesario que haya Historia, es decir: una reflexión sobre esos hechos y una fijación de los mismos y de su sentido por escrito. Pues, al contrario de las sagas y leyendas, que son siempre visiones «turbias», demasiado contaminadas todavía de lo telúrico y «natural», las naciones que escriben su historia son *reflexivas*, sienten que forman parte de una entidad espiritual que se conserva a lo largo del tiempo y que presta al individuo reconocimiento, e incluso una cierta «inmortalidad» diferida: «Aquí tenemos que ver con pueblos que sabían lo que eran y lo que querían.» (*W.* 12, 12). Ahora bien, los historiadores «originales» estaban demasiado «pegados» a hechos concretos en los que, por lo común, ellos mismos participaron, o incluso fueron protagonistas. El historiador «describe aquello en lo que él, en mayor o menor grado, ha colaborado, o al menos aquello que él ha vivido... No tiene que ver con reflexiones, pues él vive en el espíritu de la Cosa y no va todavía más allá de ella» (*ibid.*). Sus fines coinciden con los del acontecimiento histórico. Por eso, los documentos que nos han dejado pueden y deben servir de imprescindible material para el pensamiento (bien se ve que Hegel está tratando esta *historiografía* análogamente a como procedía con la *física empírica*).

Más alta se halla la «Historia reflexionante» (o propia del entendimiento), dividida por Hegel en cuatro grupos, según va ascendiendo esa consideración (ya, en todo caso, pensante) hasta el atrio de la exposición filosófica. Hay pues: 1) «Historia general», esto es: crónicas y recopilaciones de extensos períodos de tiempo, o de un determinado país (como en el caso de Johannes von Müller y su enorme *Die Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, en 5 vols., 1786–1808). Aquí hay ya una distinción (imprescindible para la reflexión) entre el espíritu del historiador y el del contenido (cf. *W.* 12, 14). Pero el primero, temeroso de «falsificar» los datos, se limita a presentarlos, sin más elevación que la de la propia ordenación cronológica, y olvidando que, al igual que en la Filosofía en general hay que separarse de lo empírico y elevarse a lo universal, así también aquí «hay que abandonar de hecho la exposición individal de lo real y ayudarse de abstracciones, haciendo epítomes, comprimiendo (*abkürzen*)», etc. (*W.* 12, 16). Pues el pensamiento no es sino un *epítome* que recoge la esencia de los datos y los hace inteligibles.

Sin la conexión y la retícula de significatividad propia del pensamiento no hay historia, sino un montón de sucesos que, especialmente si ya no nos atañen por haber pasado hace tiempo, no valen para nada: «Cuando [Tito] Livio habla en su narración de las guerras con los volscos, a veces se limita a decir, bien concisamente: «"Este año ha habido guerra con los volscos".» (*ibid.*). Cosa bien poco emocionante para nosotros, por demás.

2) La «Historia pragmática» pretende «leer» los hechos a la luz de una *moralidad* supuestamente inmutable (como en Cicerón: *historia magistra vitae*), extrayendo de ellos enseñanzas que puedan servir para el futuro. Es evidente que este «platonismo» no puede satisfacer en nada las exigencias de cientificidad de Hegel. Parece como si hubiera una «participación» de los eventos en una *constelación* situada estáticamente en el cielo de las ideas, de modo que el historiador sería una especie de «astrólogo» o augur, que interpretando el pasado podría impedir o, al contrario, fomentar acciones futuras. La mofa de Hegel al respecto se ha hecho célebre: «Lo que la experiencia y la historia enseñan, empero, es que los pueblos y los gobiernos no han aprendido jamás nada de la historia ni han obrado de acuerdo a doctinas que se hubiesen extraído de ella. Todo tiempo tiene sus circunstancias propias y consiste en una situación tan individual que, en él, hay que llegar a tomar decisiones desde él, y sólo así cabe tomar decisiones.» (W. 12, 17). Así que aquí nos encontramos exactamente en el extremo opuesto al de la «Historia general» o Crónica historiográfica. Tenemos un universal abstracto que sólo puede funcionar malamente como criterio histórico si lo aplicamos con igual vaguedad.[2002]

3) Otro modelo (de gran actualidad, hoy) es el de la «Historia crítica», que no se preocupa tanto por los sucesos y su contenido cuanto por la verdad y acribia de la narración; es pues «una Historia de la historia y un enjuiciamiento de las narraciones históricas, así como una investigación de su verdad y fiabilidad.» (W. 12, 18). Como se puede apreciar, se trata de una extensión y una intromisión de la filología en el campo histórico. Sólo que aquí lo examinado es el espíritu del cronista o del historiador, no los hechos por él narrados, con lo que ese *criticismo* puede acabar por ser un criticismo literario, con lo que la distinción entre Historia y literatura acaba por esfumarse.[2001]

Y por fin: 4) lo que nosotros podríamos llamar «Historiología», que escoge ya un punto de vista universal desde el cual enfocar, y al cual reducir, su objeto. Hegel alaba ese tratamiento y lo considera ya «una transición a la Historia Universal filosófica.» (W. 12, 19). Sólo que depende cuál sea el punto de vista considerado, obviamente. Pues, en primer lugar, el contenido estudiado puede ser parcial (como en la Historia del Arte, o de la Religión), cuando de lo que se trata es de abarcar históricamente la entera historia, aproximándose al menos a la autorreferencialidad, a la coincidencia del enfoque subjetivo y del contenido genuino objetivo; y en segundo lugar, habrá que ver si el contexto ofrecido es racional (o sea, inmanente a lo narrado) o se hace en base a relaciones externas (como en las narraciones «científicas» actuales, que examinan la historia desde la Sociología, la Economía y hasta el Psicoanálisis).

La enumeración de estos modos de escribir la historia ofrece ya el marco suficiente para comprender «el tercer género, la Historia *filosófica*.» (W. 12, 19s). Al respecto, y

---

[2002] Por ejemplo, Napoleón y César se parecen porque los dos fueron militares, dieron gran importancia a la caballería y se negaron a aceptar en un momento decisivo las órdenes del poder civil; si luego (digamos, en 1981) sale por ahí un general audaz con las mismas características (digamos, Miláns del Bosch con sus tanques), cabe conjeturar que sus hazañas serán como las de aquellos grandes hombres; se trata de una utilización falaz del «silogismo por analogía».

[2001] O incluso de la «crítica literaria», como ocurre con la excelente *Metahistory*, de Hayden White. Johns Hopkins. Baltimore, Ml. 1973.

tras todo lo que conocemos de Hegel, no puede ya sorprendernos que –como ya hiciera con el «puro contemplar» *fenomenológico*, sin inmiscusión de opiniones, creencias etc –, nos diga ahora que: «la Filosofía de la Historia no significa otra cosa que la consideración pensante de la historia» (*W.* 12, 20) y que: «Tenemos que tomar empero a la historia tal como ella es; tenemos que proceder histórica (*historisch*), empíricamente.» (*W.* 12, 22).[2004] Estas afirmaciones, con todo, no dejan de suscitar al pronto perplejidad. ¿No había reprochado acaso Hegel a los historiadores de oficio, y con razón, que inmiscuyan sus propias categorías en sus narraciones? La perplejidad se debe, sin embargo, a una subrepción inconsciente por nuestra parte (y por parte de los historiadores de oficio, que se irritan con el filósofo, tildándolo no sólo de «idealista», sino también de «hipócrita» o, al menos, piensan que sólo habría dicho una *boutade*). En todas las citas señaladas, en efecto, Hegel ha mencionado el término «historia» (*Geschichte*), no tal o cual acontecimiento «histórico».[2005] Y la historia no es uno, ni muchos acontecimientos (y menos innumerables: caeríamos en el progreso al mal infinito), sino que, según el bello decir de Ortega: «la canción de la historia hay que cantarla entera».[2006] Así que hay que tomar a la historia, a la *historia entera*, tal como es. Pero ello revela un prejuicio, desde luego, que Hegel presenta como tal, explícitamente: es, hablando literalmente, el *pre–juicio*, el juicio previo de la Ciencia de la Lógica (como ocurre por demás en toda ciencia filosófica). Sólo ella puede enseñarnos a pensar a lo grande, en términos de totalidad, y no de recuento de setas–acontecimientos. Así que el filósofo historiador sí propone a quien lo escucha o lo lee que tenga *fe* en sus palabras si quiere comenzar con buen pie (Hegel, en cambio, no precisa ya de tal fe porque él está al cabo de la calle: él *sabe*, porque ha contemplado el conjunto, y conoce función y objetivo del desarrollo histórico como: «un resultado que *me* es conocido, porque yo tengo ya noticia del Todo.» *W.* 12, 22). Y esa única fe, ese único prejuicio que viene exaltado, en lugar de pretender reprimirlo, es la fe y confianza en la razón: «El único pensamiento que la filosofía conlleva, es empero el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo, de que también en la Historia Universal suceden las cosas racionalmente.» (*W.* 12, 20). Este «sencillo pensamiento» cambia por entero el enfoque de la historia: si es cierto –y la entera *Enciclopedia* está dirigida a probar tal cosa– que al fin el respecto subjetivo y el objetivo se reconcilian como lados de una y la misma Cosa, entonces la consideración *racional* del mundo cambiará la presentación misma de ese mundo. Es curioso: Hegel parece apropiarse del famoso *dictum* «relativista» de Fichte (*qué clase de filosofía se tenga depende de qué clase de hombre se sea*). Pero su apropiación, a través del desarrollo dialéctico de los distintos fenómenos, se trueca en una *correspondencia* absoluta, holista, entre el enfoque (u «objeto formal», como lo llamaban los escolásticos) y el contenido (u «objeto material»). De nuevo: estamos a punto de acceder a la autorreferencialidad, allí donde la sustancia se expresa, manifiesta y comprehende como sujeto. Pero todavía no ha lugar

---

[2004] Recuérdese que *historisch* significaba por lo común «empírico», modo de proceder por recolección de datos. La *Historia Natural* de Linneo no tiene absolutamente nada que ver con el tiempo (al contrario, Linneo es fijista y ofrece una suerte de estático *tableau synoptique*); pero la clasificación, la taxonomía, se hace en base a los caracteres externos de los animales. Por eso es «Historia» (*Historie*, diríamos en alemán).

[2005] Por cierto, si un acontecimiento es considerado aisladamente, como algo único e irrepetible –que es como tantos historiadores consideran su objeto de trabajo–, entonces ya *no es histórico*; lo menos que se requiere de un acontecimiento es que sea «importante», o sea que a su luz se expliquen otros, que tenga algún significado para su época y aun para nosotros, en suma: que *dé ocasión* a un contexto general; no, en cambio, que se encuentre ya sumido en él, con lo que volveríamos a la «Historia pragmática».

[2006] Cit. por Manuel Benavides, *Filosofía de la historia*. Síntesis. Madrid 1994, p. 35. Se trata del manual más detallado y extenso sobre la disciplina, disponible en castellano.

a tan magna redondez, dada la contingencia «natural»: los materiales y el medio en donde se desarrolla la historia. Y sin embargo, el juego de espejos ya se empieza aquí a vislumbrar: «Quien ve al mundo racionalmente, también el mundo lo ve a él racionalmente; ambas cosas están en determinación recíproca.» (W. 12, 23).[2007]

Sólo que, ¿no es ésta una ilusión insensata? ¿No sería lo «razonable», al contrario, desconfiar de la historia y tener a este *lacrimorum vallis* –a lo sumo– como «campo de pruebas» del que escapar prontamente, para ir a una vida «mejor»? ¿No suscita tristeza y melancolía el derrumbamiento de tan grandes y poderosos imperios? Y más, ¿no levanta «indignación» en el «espíritu bondadoso» el bochornoso «espectáculo» del triunfo de la injusticia y el mal en el mundo? (cf. W. 12, 34). Sin embargo, ya la alusión de Hegel al «espectáculo» (sin duda, intencionada) nos pone sobre aviso. Quienes así se lamentan hacen como si ellos no perteneciesen a la historia y la mirasen desde fuera, justamente como un «espectáculo» que no va con ellos, y que ellos se limitan por demás a observar desde un lugar seguro, tal como pedía el buen Kant para la experiencia de lo *sublime*, que nunca puede suscitar en el hombre cultivado y de buen gusto el terror que causa en el villano. Para éste es realidad pavorosa aquello que para aquél es una representación en la cual, en todo caso, son otros quienes sufren (cf. *KU. Allg. Anm. zur Exposition der ästh. reflect. Urtheile*. Ak. V, 269). Por eso no es difícil leer entre las líneas de Hegel una velada acusación de hipocresía y de cinismo contra quienes oponen a la ciega «violencia natural» de las pasiones e intereses particulares «la artificiosa y tarda disciplina enderezada al orden y la moderación, el derecho y la moralidad.» (*PhGesch*. W. 12, 34). La verdad es que todos esos lamentos sobre la maldad de los hombres acaban por convertir tristeza y duelo (*Trauer*) en «aburrimiento» (W. 12, 35). Así que tras oír tan edificantes sermones (si laicos, encima áridos), los hombres vuelven a entregarse de grado a sus cotidianos intereses particulares, regidos por la ganancia y el egoísmo. El resultado es el mismo que el de los escandalizados moralistas: la conversión del acontecer histórico en un espectáculo «teatral». Pues en efecto, desde la «tranquila orilla» del quehacer cotidiano, el burgués: «goza de la lejana visión de ese confuso amasijo de escombros.» (*ibid.*).

Esta doble consideración (la del moralista y la del hombre de negocios) que lleva a lo mismo (la contemplación del mal y del sufrimiento como un escándalo) deja desde luego intocado el sentido del curso histórico. Si, en cambio, tomamos realmente en serio «a la historia como este matadero (*Schlachtbank*)» (*ibid.*), como el siniestro altar ante el cual se sacrifican la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud del individuo, necesario será entonces preguntarse por el «fin final» (*Endzweck*; no en vano el término elegido por Kant para calificar al *homo noumenon*)[2008] de tanta sangre y de tanto error. Ahora bien, para avistar tal fin será necesario evitar tanto esas «vacuas y estériles sublimidades» de los moralistas (W. 12, 36) como la mirada mediocre de quien cuenta la feria según le va en ella. Pero, como de costumbre en Hegel, no se trata de ofrecer ahora una nueva y estupenda visión sobre la historia, sino de entrelazar dialécticamente esos extremos del moralista y del burgués, dejando que sean ellos mismos los que se corrijan mutuamente en su unilateral criterio. Así, el mero hecho de hablar de

---

[2007] Por cierto, Gaos malentiende esta interacción, y la convierte en una vacua tautología (se ve que es poco «griego» y no puede entender que el mundo lo «mire» a uno): «Quien mira racionalmente el mundo –traduce–, lo ve racional (orig.: *den sieht sie auch vernünftig an*).» (tr.cit., p. 45)

[2008] En Hegel, sin embargo, el humanismo kantiano está ausente: el fin final no tiene que ver con el hombre, sino con la reconciliación final de lo temporal y lo lógico o, si queremos, del mundo con Dios: «Este fin final es aquello que Dios quiere [hacer] con el mundo, pero como Dios es lo más perfecto no puede querer por ende nada más que a sí mismo, a su propio querer.» (W. 12, 33).

principios o fines en la historia es ya señal de que nos las habemos solamente con «algo universal, abstracto». Algo que es solamente *interior* y que, en cuanto que viene presupuesto como ley, fines, principios fundamentales, etc. está «al pronto en nuestra intención interna, pero no todavía en la realidad efectiva.» (*ibid.*). Sólo que ese lado *subjetivo*, si reconocido como tal, es imprescindible, aunque sea insuficiente. Pues la historia sólo lo es –según convicción profunda de Hegel– si viene expuesta primero e interiorizada luego como Historia, o sea: como *narración con sentido*. Y por el otro lado tenemos la actividad del sujeto, con sus necesidades, tendencias y deseos. Una actividad igualmente imprescindible: «El derecho infinito del sujeto consiste en que éste halla satisfacción de sí mismo en su actividad y en su trabajo.» (*W.* 12, 36s). Según se aprecia, Hegel ha cambiado aquí el *enfoque*, el punto de vista del moralista y del burgués, con el propósito de hacer ver que las leyes del primero y los intereses familiares y económicos del segundo están intrínsecamente vinculados a la historia, en lugar de pertenecer a la esfera de la moralidad o de la privacidad. Es más: eso que Hegel llama «historia» no es sino la progresiva toma de conciencia de que la verdadera libertad se halla en la propia actividad, una vez legalizada (lo cual implica un acto de fundación del Estado, o de su disolución, o bien de su reconocimiento por otros estados, lo cual va más allá de la mera consideración política).

Pero no hay actividad que no sea apasionada. Si los hombres emplean todas sus fuerzas en la conservación del Estado (y la Historia Universal no es sino la consideración del surgimiento de ese Poder, y de las relaciones *intra* e *interestatales*) es porque en ello, literalmente, les va la vida. El «gran hombre» no hace al respecto sino concentrar *in individuo* esa fuerza carismática que todo un pueblo reconoce y en la que todo un pueblo *intuitivamente* se reconoce.[2009] Por eso es «natural» que dirigente y pueblo pongan todas sus energías en la gran pasión del Estado (en su origen debiera hablarse en efecto mejor de «pasión de Estado» que de «razón de Estado»). Y Hegel repite lo que ya sabemos por la *Enciclopedia*: «que, *en el mundo, nada grande* ha sido realizado *sin pasión*.» (*W.* 12, 38; cf. *Enz.* § 474). Así, profundamente reinterpretados los intereses del burgués y los principios del moralista, éstos se toman por un lado en las pasiones humanas –la fuerza motriz de la historia– y por otro en la Idea –la causa formal y final de la misma–. La Idea y las pasiones constituyen de consuno la historia: «la una es la trama, la otra la urdimbre de la gran alfombra de la Historia Universal, que se extiende ante nosotros. El núcleo central (*Mitte*) y la unificación concretos de ambos lo constituye la libertad ética en el Estado.» (*ibid.*). Tal es el fin final de la historia y, con ella, de todo el laborioso desarrollo del espíritu objetivo: la perfecta compenetración entre los dos respectos de la libertad, el subjetivo (la prosecución consciente del propio interés) y el objetivo (la obediencia a la ley y al todo ético del Estado –y, a su través, al Espíritu del Pueblo–).

Resulta por demás bien significativo –y coherente con los demás puntos del sistema hegeliano– que cuando en un determinado Estado se alcanza una relativa compenetración entre esos dos respectos de la libertad, la vida política y cultural comienza a aletargarse, los ciudadanos se entregan a la molicie (una idea que el joven Hegel había

---

[2009] No así el «ayuda de cámara», según el ejemplo famoso (recogido tanto por Hegel como por Goethe –en *Las afinidades electivas*– a partir de un aforismo francés del s. XVII): «Para un ayuda de cámara no hay ningún héroe... pero no porque éste no sea un héroe, sino porque aquél es un ayuda de cámara. Le quita las botas al héroe, le ayuda a ir a la cama, sabe de su gusto por el champán, etc.» (*W.* 12, 48). Por lo que dice a continuación Hegel se ve muy bien en qué tipo de hombres estaba pensando: «Las personas históricas, servidas por tales ayudas de cámara psicológicos en la historiografía, resultan mal paradas; vienen a ser niveladas por esos sus ayudas de cámara, colocadas al mismo nivel [que ellos] o incluso un par de grados por debajo de la moralidad de tales finos *conocedores de hombres*.»

tomado de Gibbon) y el Estado se encuentra entonces a pique de perecer (o, en todo caso, de llevar una existencia tan aparentamente colmada como aburrida, en perfecto paralelismo con la muerte del individuo animal por habituación al entorno). En el otro extremo (y Hegel juega con ambas posibilidades), un pueblo[2010] alcanza un desarrollo tal en su espíritu (que debe estar siempre, no se olvide, consciente y libremente interiorizado) que durante una época encarna el modo general de pensar y vivir de una época o, como dice Hegel de un modo más dramático (pero también más confundente: podría creerse en la existencia de esa «entidad»): encarna el Espíritu del Mundo: «Frente a esta voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de los demás pueblos carece de derecho, aquel pueblo es el que rige al mundo; pero del mismo modo rebasa la propiedad que en cada caso le corresponde, va más más allá de un nivel particular y es entregado a su acaso y a su juicio.» (*Enz.* § 550). Esta es pues la dialéctica de la Historia Universal: el desequilibrio entre las necesidades crecientes de un pueblo (o conjunto de naciones ligadas por un «espíritu» común) en el interior, por el lado de la sociedad civil, y las relaciones exteriores con otros pueblos (con otras «culturas»), lleva, o bien al anquilosamiento (la *aurea mediocritas* burguesa) o bien a un proceso de expansión y conquista que, aun triunfante por un tiempo, acaba por hundir a ese «estadio de civilización», incapaz de conciliar la tensión resultante: ser a la vez un pueblo particular, con determinada idiosincrasia y sometido a determinados condicionamientos climáticos y geográficos, y encarnar una cultura dominante, expandida ecuménicamente. O dicho con toda concisión lógica: ningún Espíritu de un pueblo (B) puede arrogarse ser el Espíritu del Mundo (A), porque para ello tendría que *singularizar* su particularidad (E): cosa que es sólo posible, y a duras penas, durante un trecho de la historia.[2011]

Sabemos ya cuál es el criterio inmanente, filosófico (y no estérilmente moralizador ni edificante), del curso de la historia: «La Historia Universal es el progreso en la conciencia de la libertad – un progreso que hemos de reconocer en su necesidad.» (*W.* 12, 32). Es muy importante al respecto parar mientes en que Hegel no habla de un progreso de la libertad, sin más, sino de un progreso de la *conciencia* de ésta, esto es: de una radicación autoconsciente en cada individuo de las instancias éticas a las que se debe, y en las que halla su sustancia: el pueblo, la nación, el Estado y, en fin, la Humanidad. La difícil compatibilidad entre todas esas instancias, por un lado, y la prosecución de los fines familiares y económicos del individuo, por otro, está ejemplificada por las distintas épocas de la historia, que Hegel reduce a cuatro reinos.[2012] Geográficamente, todas esas «cul-

---

[2010] No un Estado, ni un conjunto de naciones, pero tampoco una «raza». Por los caracteres que adscribe Hegel a sus cuatro *Weltreiche*, habría que hablar más bien de «civilizaciones» o modos culturales de vida, que podrían agrupar a razas, pueblos y aun naciones muy distintos (piénsese en el extinto «socialismo real» o en la *american way of life*).

[2011] Al igual que en el caso del «gran hombre», cuya dialéctica «repite» a nivel universal el Espíritu del Pueblo portavoz por un tiempo del Espíritu del Mundo, Hegel insinúa que la expansión de esa dominación no tiene por qué estar ligada a la fuerza y al poderío militar, sino al reconocimiento *carismático*, más o menos consciente, de una superioridad «cultural» (dentro de la cual puede integrarse también, aunque no como factor fundamental, la fuerza de las armas). Esto, por el lado de la cosmovisión que tienen los pueblos de un determinado estadio histórico; por el lado del filósofo historiador, que el Espíritu de un pueblo determinado rija al mundo en una época se debe exclusivamente a que a su través (y a veces contra su voluntad: piénsese en la dialéctica entre el helenismo y Roma, o entre el cristianismo y el final del Imperio) se expande la idea y la conciencia de la libertad.

Aunque a veces, llevado por su afán silogístico (E–B–A), reduce el proceso histórico a tres etapas: «los orientales se limitaron a saber que *uno* es libre, mientras que el mundo griego y romano supo que *algunos* son libres, pero *nosotros* sabemos que *todos* los hombres de suyo (*an sich*), es decir que el hombre en cuanto hombre es libre.» (*W.* 12, 32). La etapa de la madurez de la historia viene aludida por Hegel al realzar el «*nosotros*»: la unión consciente del individuo con su pueblo, con su Estado y (cultural, pero no políticamente) con

turas» dominantes se han dado en la zona templada de la tierra, pues sólo aquí es dable un desarrollo continuado; y además –precisa Hegel, un tanto forzadamente–, la Historia Universal sólo se ocupa de «la parte norte de esa zona, porque la tierra es aquí continental y tiene un amplio pecho, como dicen los griegos.» (*W.* 12, 107). Cronológicamente, en cambio, la historia se habría desarrollado –según un tópico eurocentrista bastante extendido en la época– de Este a Oeste, siguiendo el curso del sol: «La Historia Universal va de Oriente a Occidente, pues Europa es desde luego (*schlechthin*) el final de la Historia Universal, y Asia el inicio.» (*W.* 12, 134).[2011] Como veremos enseguida, Hegel va a matizar muy cuidadosamente ese supuesto «final».

---

la Humanidad sólo es plena cuando tal individuo recoge su historia como Historia, como narración racional de un pasado que le es más íntimo que su propia naturaleza física. En el extremo, habría que decir que, según Hegel, sólo los pueblos que escriben su Historia *están en la historia*, y que la Historia Universal es el *metarrelato* de todas las narraciones parciales, a cargo de un «pueblo» (o mejor: un ámbito cultural, Europa) en el cual confluyen las distintas historias particulares. O más brevemente: un tiempo está cumplido cuando la historia (conscientemente vivida) coincide con la Historia (conscientemente pensada). Más adelante precisará Hegel que a Oriente corresponde el «despotismo», a Grecia y Roma la «democracia» y la «aristocracia», y a la Modernidad la «monarquía» (*W.* 12, 134): una manera solapada y sibilina de enterrar los sueños «democráticos» y «grecómanos» de juventud – Por lo demás, la presentación más concisa (pero también más rigurosa, sin perderse en ejemplos ni empeñarse en mostrar a los demás que él –Hegel– era tan «historiador» empírico como el que más) de los cuatro *welthistorische Reiche* se da en *Rechtsphil.* §§ 353–359; *W.* 7, 508–512 (cf. también *PhGesch.* *W.* 12, 135–141. Se traduce convencionalmente *Reich* como «reino», pero más en el sentido en que se habla también del «reino vegetal o animal», o sea: como ámbito o estadio global de civilización.

[2011] El pasaje requiere al menos dos aclaraciones. Una de ellas es explicitada al punto por Hegel: geográficamente no cabría hablar de un Oriente «absoluto», dada la redondez de la tierra. En cambio, históricamente sí hay un Oriente y un Occidente fijos, según Hegel (aunque la historia sea en nuestros días más «hegeliana» que el propio Hegel: sólo en cada etapa *relativa* de la Historia cabe fijar posiciones extremas y *absolutas*, como en la política de bloques de nuestra «guerra fría»). *En este sentido*, la historia no es circular ni cíclica. Contra los románticos, no hay vuelta a Oriente (y por ende, no hay un «final de la historia» por consumación y reconciliación de opuestos). Como dice tajantemente Hegel: «la historia no describe ningún círculo en torno a la tierra» (*W.* 12, 134), aunque la Historia sí lo haga –como no podía ser menos– en el respecto lógico–enciclopédico: a través de la Historia, el espíritu subjetivo se reconoce en efecto a sí mismo y a los demás como teniendo realidad y consistencia en un espíritu común: su sustancia ética; y a la vez, este espíritu objetivo se expone y alcanza existencia en el espíritu subjetivo; esta perfecta compenetración por quiasmo es el Espíritu Absoluto: un retorno o vuelta del Espíritu y, a su través, de la Naturaleza (ya «domesticada» y «civilizada»), al punto de partida: la Idea. El cometido de la Historia consiste pues en conferir un significado y un contenido *universales* a las acciones de los hombres, para que reconozcan la *lógica* interna de esas sus propias acciones, a pesar de las diferencias de los acontecimientos en el tiempo y el espacio (que aquí vienen paulatinamente dominados gracias al transporte y la comunicación... sin olvidar las guerras).– La otra aclaración se refiere a ese rotundo *schlechthin* («desde luego», «absolutamente») con el que Hegel pone a Europa como *final* de la Historia Universal. El texto parece dar desde luego la razón a quienes insisten en interpretar a Hegel «apocalípticamente»: este filósofo habría dictaminado en efecto el *fin de la historia*. Veremos enseguida que hay buenas razones para pensar que ello no es así. Adelantemos ya una, decisiva desde el respecto lógico–sistemático: si la historia hubiera llegado a su final (o sea, si su curso estuviera enteramente retenido y contenido en el Libro de la Historia Universal), entonces estarían de más las tres esferas del Espíritu Absoluto, o bien, se mostrarían éstas como meras excrecencias «culturales», algo así como una «superestructura ideológica»: en cualquiera de estos casos, algo absolutamente sin sentido en el plano sistemático. Al contrario, la racionalidad que *nosotros* –los filósofos– encontramos *en* la historia (¿o más bien proponemos como Historia?) no es todavía (ni quizá lo sea nunca) *propia de* la historia, asumida concretamente por ésta. Tanto el *Feldherr* como el último soldado, por no hablar del burgués o del humilde campesino o proletario, hacen o sufren la historia –según su posición–. Ellos *están en* la historia, pero no son seres *históricos*, sabedores del peso de sus actos o de sus sufrimientos, los cuales son continuación, réplica, desafío y despliegue de muchos actos e injusticia del pasado. Nadie sería tan cínico (y tan poco «hegeliano») como para intentar convencer a una mujer bosnia violada de la «racionalidad» de esa acción en la Guerra de Secesión de Yugoslavia. Ello sería éticamente imperdonable, y enciclopédicamente implicaría una estúpida confusión de planos (la honra herida se entiende en el nivel natural, familiar y jurídico, pero es inexplicable históricamente). Y sin embargo, esos crímenes, junto con actos de solidaridad y aun de bondad, son la «materia» con la que se está tejiendo la urdimbre de una historia, cuya trama ha de aportar el filósofo. *Comprender* las «razones» de lo sucedido, es decir: elevar a necesi-

En fin, una vez situados geográfica y cronológicamente, los cuatro «reinos» que configuran la Historia Universal según Hegel son:

1) *El reino oriental.*– Hegel lo hace surgir muy bíblicamente de un estado *patriarcal* «natural»; en esta «repetición» en el nivel histórico de los estratos de la eticidad, el Oriente vería una extrapolación de la *familia* al ámbito político.[2014] El déspota administraría como *pater familias* un territorio, dominando a sus súbditos como «hijos» suyos. Tampoco habría separación entre el ámbito mundano, económico y político, y el ámbito religioso. Las relaciones están como petrificadas hacia fuera y entregadas a la más absoluta contingencia hacia dentro (p.e. la división en castas de los hindúes es tan rígida como estúpidamente natural es la pertenencia a una de ellas: se debe al nacimiento, que puede ser tanto un estigma como un sello de distinción; algo inmerecido, en ambos casos). Hegel aprecia con todo un movimiento dialéctico dentro de tan obtuso e incipiente reino: China es un *despotismo teocrático*, en el que la conducta moral de los súbditos está dictada por un déspota que, a su vez, no hace sino repetir casi como un autómata las reglas fijadas por unas costumbres consolidadas sólo por signos exteriores y

---

dad lo que parecía arbitrariedad y crueldad sin límites, y *entrever* en esa necesidad un mayor desarrollo *general* de la conciencia –ecuménica y a la vez individual– de la libertad: tal es la tarea de la Historia filosófica. Buena parte de las críticas que en este y en otros puntos (como en el del «apoyo» al Estado prusiano) se han hecho a Hegel proviene de la confusión por parte de los críticos de dos planos muy distintos: la *racionalidad* filosófica, que es concreta, holista y «fría», y que no pretende ni condenar ni alabar ni cambiar nada, sino sólo *comprender lo que es*; y la *moralidad* de tipo religioso o humanista, que es abstracta, sentimiental y «cálida», y que no quiere comprender, sino condenar o salvar, y que desde luego tiene su sentido y su derecho (es más: ambos planos debieran ser compatibles, aun mantenidos bien separados; la misma persona que se esfuerza por comprender geopolíticamente la guerra en la ex–Yugoslavia o en el Zaire podría enrolarse voluntariamente en una ONG, p.e., para paliar en lo posible esa situación de emergencia).– En suma: la racionalidad ínsita en la historia (si leída como «Historia») no procede sin más de la historia misma, sino... de la Filosofía; y también, aunque de una forma todavía confusa y tosca (en cuanto mezclada con la intuición sensible, con las emociones y los sentimientos), del Arte y de la Religión (adviértase al respecto que, aunque la historia se exponga siempre en y como una Historia Universal, se hace siempre desde un determinado pueblo, y para la ilustración –o el adoctrinamiento– de una población determinada, con un lenguaje y una historia propios, precisos; en cambio, Arte, Religión y Filosofía no conocen fronteras: son tendencialmente movimientos ecuménicos; de ahí el afán de competitividad y de reproductibilidad en el arte, de proselitismo y apostolado en las confesiones religiosas, y en fin de «diálogo» en la orteguiana «Isla de los Muertos»: la filosofía). Por eso, el argumento más poderoso en contra de un «cierre» de la historia es justamente el de que la lectura de la historia como Historia no se deriva de aquélla, sino que es un resultado *retroactivo* de la esfera del Espíritu Absoluto (Arte, Religión, Filosofía), lo cual implica *eo ipso* que la historia (como todo lo que se desarrolla en los ámbitos de la Naturaleza, del espíritu subjetivo o del objetivo) es *finita*, o sea: que está entregada a la caducidad y al *infinito malo*. El carácter contingente de la historia (debido a su estrechísima vinculación con lo natural, tanto en la forma del condicionamiento territorial como en la –más decisiva– de las pulsiones y tendencias individuales, familiares y étnicas) impide todo «cierre» de ésta. Pensar lo contrario sería apoyar una tesis en definitiva *racista*: algo así como la conjunción de la supremacía «espiritual» (cultural y civilizatoria, en todo el amplio sentido de esos términos) con un determinado Estado (los Estados Unidos como líderes del *New World Order*, según la tesis de Francis Fukuyama) y con una determinada *etnia* (los pueblos que, en sus estructuras de parentesco y en sus hábitos familiares y económicos, imitan al Pueblo–Guía).– Y sin embargo, desde otra perspectiva sí cabría hablar de *un* final de la Historia Universal, a saber: el de una época –la de Hegel, a cuya consumación él cree asistir: recuérdese el final del Prólogo a *Rechtsphil.*– que no solamente engloba a todas las demás (eso lo ha hecho cada Espíritu de un Pueblo, al ser en su caso portador del Espíritu del Mundo), sino que explica también por vez primera la *lógica* de la historia como Historia. En este sentido, bien podría decirse que Hegel cree en el final de la Historia Universal, es decir: de la *disciplina* o ciencia filosófica de la historia; pero no en el final de ésta última. La historia seguirá; pero un hegeliano tiene ya en la mano los instrumentos para interpretar racionalmente los acontecimientos en los que le toque vivir o participar (nunca para anticiparlos: la Historia no es «edificante»; y además, quien anticipa es que avista ya el «cierre»).

[2014] Y desde luego, en muchas ocasiones parece que Hegel esté más interesado en criticar como «chino» el estado actual de las cosas en un mundo postrevolucionario, alentado por tardorrománticos reaccionarios (así por lo menos vio él a un Fr. Schlegel en su decadencia), que en describir asépticamente lo que pasó hace mucho tiempo.

arbitrarios, de manera que incluso la supuesta libertad de *uno solo* (el déspota) ha de ser puesta en entredicho. En la India, por el contrario, encontramos ya un comienzo de distinción y clasificación interna (las castas), pero fijado exteriormente, en una suerte de «aristocracia» teocrática. En Persia, en cambio, se manifiesta ya una incipiente «monarquía» teocrática, con la abstracta distinción entre bien y mal (lo cual supone un alejamiento de lo natural e inmediato, frente al abigarrado mundo sensual de la India).[2015] Por último, el mundo egipcio, con su transfiguración de todo lo natural en *enigma*, propone ya abiertamente la crisis de Oriente, que será resuelta en Grecia.

En general, el principio rector del reino oriental consiste en que el Espíritu del Mundo tiene «figura de espíritu *sustancial*, como identidad dentro de la cual se hunde la singularidad en su esencia y permanece allí sin derechos ni privilegios.» (*Rechtsphil.* § 353).

2) *El reino griego*.– Asistimos aquí a una nueva y sobria despedida del ideal de la juventud. Pero también a la juventud (casi diríamos: a la adolescencia) de la historia adscribe Hegel el mundo griego, en el que ciertamente se da ya la unidad sustancial entre la libertad subjetiva y la sustancialidad, entre lo finito y lo infinito, pero todavía sobre la base magmática de turbios recuerdos y sombrías imágenes (el trasfondo telúrico y salvaje de la armoniosa Grecia que la *Romantik* de Heidelberg enseñara a Hegel), transfigurados en «belleza y en eticidad libre y jovial» (§ 354). Aquí, en esta tensión que la tragedia llevará a límites insoportables despunta por vez primera el principio de la individualidad, pero todavía de un modo abstractamente ideal; de modo que la bella e inmediata unidad *plástica* de la eticidad sustancial y la libertad subjetiva se escinde una y otra vez en dos remedos de lo que será la verdadera vida ética: o bien se desmenuza la sustancialidad en potencias éticas particulares y en *póleis* separadas entre sí, o bien se convierte la incipiente libertad en una subjetividad todavía no vuelta hacia sí como autoconciencia, sino dirigida agresivamente hacia fuera como potencia (*Macht*). Este bello e inestable mundo (en el que se logra, como en un destello, lo imposible: la absoluta penetración de lo sensible por parte de lo espiritual) está condenado a desaparecer pronto, aunque la plástica individualidad que en Grecia se logró siga suscitando la nostalgia –ya enfermiza y decadente– de un paraíso al que no se puede ni se *debe* volver. Grecia sería así, para Hegel, el verdadero «reino animal del espíritu».[2016] Filosóficamente hablando, el principio rector de este reino es: «el saber de este espíritu sustancial, de manera que él –el espíritu– es el contenido y cumplimentación (*Erfüllung*) positivos, y el *ser para sí* existe como la *forma* viviente del mismo –del espíritu–: la *bella* individualidad ética.» (§ 353).

3) *El reino romano*.– Una vez despachada la bella vida ética griega (que no acaba de encontrar su lugar enciclopédico), Hegel puede volver a la «repetición» de los estratos de la esfera del espíritu objetivo en este su final. Así, el duro Imperio romano presenta todas las trazas de la *sociedad civil*, de ese *Notstaat* o «estado de emergencia» cuya emergencia tanto fascinara a Hegel. En efecto, rota la inmediata unidad sustancial griega, los dos extremos se desplazan infinitamente uno fuera del otro: la libertad subjetiva se refugia en la *privacidad* y la sustancialidad ética en la abstracta *universalidad* del Derecho. Políticamente se enfrentan aquí la democracia ya despuntada en Grecia y la aristocra-

---

[2015] Es interesante comparar estos pasajes con el cap. VII de *Pha.* o con las lecciones sobre *La religión determinada*, dentro de las lecciones sobre Filosofía de la religión. China no entraba en consideración en 1807, y Persia se halla casi al final del desarrollo histórico del reino oriental, en vez de al principio.

[2016] Con todo, el frío Hegel no se olvida de señalar que la satisfacción de las necesidades del pueblo griego no era una carga aceptada libremente por los distintos estamentos de la comunidad, sino que fue dejada exclusivamente en manos de un *Sklavenstand* (cf. § 356).

cia que bélicamente se manifestara en la India. El resultado es la descomposición de las dos formas: la primera se degrada en la corrupción de la plebe y la segunda convierte su dominación en el Poder frío de una codicia carente de escrúpulos. Todos los pueblos acaban ciertamente subsumidos en ese Poder; y los Espíritus particulares de esos pueblos ocupan, ya como pálidos fantasmas, el *panteón* (todas las cosas pueden ser elevadas arbitrariamente a divinidad, mientras que el principio unitario de ésta se hunda cada vez más en las sombras del *fatum*), mientras que los individuos se convierten en *personas* privadas, sólo abstractamente ligadas por lazos formales y, por ende, obligadas por la fuerza de un *Imperator* a vivir unidos. Como es *lógico*, el Espíritu del Mundo no puede encontrarse a sí mismo en esta vacua escisión entre un interior y un exterior igualmente abstractos, depauperados, y sólo unidos por la violencia natural, por la fuerza. De manera que busca su liberación en la pura interioridad. Así, al igual que en el famoso Himno *Patmos*, de Hölderlin, también en Roma crece lo salvífico a partir del más extremo peligro. Una contraposición más honda y verdadera surge ahora, entre el *reino de este mundo* y un reino espiritual, todavía guardado en el recuerdo piadoso; todavía no expresado libremente. Si atendemos ahora al tercer principio (el rector de este reino), podremos apreciar hasta qué punto está pensando Hegel en la conexión (que efectivamente se dio, aunque fuera más bien teórica, externa y hasta folclórica) entre lo romano y la flamente sociedad civil, burguesa, que exigirá sus derechos mediante una revolución efectivamente enderezada a la consecución de una *república*: «El *tercero* es el profundizarse en sí del ser para sí sapiente hasta convertirse en *universalidad abstracta* y, por ende, en una *oposición* infinita contra la objetividad, de este modo también abandonada por el espíritu.» (§ 353; ¿está hablando Hegel de Roma, o del átomo egoísta y calculador hobbesiano, del burgués moderno?).

4) *El reino germánico* – Aquí coincide por fin la «repetición» de la forma más alta de eticidad: el Estado, con el objeto de la Historia Universal: igualmente, el Estado, configurado como una *monarquía*, al igual que el inicio de este reino tuvo lugar por la aparición de un individuo singular de valor sin embargo infinito, al estar íntima, sustancialmente unido a la universalidad: *Cristo*. Hegel no olvida al respecto citar al pueblo judío y al mahometano, como los dos intentos –fallidos– de reducción de esa perfecta y reflexiva unidad *espiritual* a uno de los extremos: el ignoto principio sustancial, trascendente, por un lado, y la exasperación de la intuición suprema del Uno, por otro. De ahí la diáspora y el repliegue interior del pueblo judío y, al contrario, la expansión y furia devastadora del Islam. Un interior sin exterioridad, y una acción exterior sin interior alguno: dos formas de lo Mismo. En cambio, el principio cristiano presenta al inicio un conflicto concreto entre dos formas de dominio: el mundano y el espiritual; el primero, corrompido y degradado hasta el extremo en el hundimiento del Imperio Romano; el otro, recogido por los triunfantes *pueblos germánicos*, forjadores de la historia moderna. No está de más repetir aquí que Hegel entiende por «pueblos germánicos» las bases de lo que, a través de la Edad Media, se iría configurando como conjunto de estados libres europeos, cuyo «corazón» estaría constituido por Inglaterra, Francia y Alemania. No hay pues manera de revestir a Hegel (para bien o para mal) con el manto del nacionalismo.[2017] El principio correspondiente (el más alto de *esta* Historia Universal hegeliana) constituye una buena y apretada síntesis de los ideales del filósofo: «El principio de la *cuarta* configuración es el vuelco (*Umschlagen*) de esa oposición del espíritu [propia

[2017] Como intentara hacer el buen Rosenkranz, a la vista de lo que se venía encima, publicando en 1870 un libro–panfleto contra Haym titulado: *Hegel, der deutsche Nationalphilosoph*.

de Roma, F.D.]: acoger en su interioridad su propia verdad y su esencia concreta, y estar enraizado (*einheimisch*: «en casa», F.D.) y reconciliado en la objetividad; y puesto que este espíritu que ha vuelto a ir a la sustancialidad primera ha *retornado* de la *oposición infinita*, consiste en producir y saber esa su verdad como pensamiento y como mundo de legal efectividad.» (§ 353). El Espíritu del Mundo está pues en manos de los pueblos germánicos: de Europa (latina y anglosajona; Hegel excluye a los pueblos eslavos, todavía sometidos a formas orientales de despotismo, o bajo la protección y tutela del Imperio austríaco, como si fueran menores de edad). ¿Por cuánto tiempo?

La pregunta nos lleva directamente a la *vexata quaestio* sobre el pretendido «final de la historia» en Hegel. Hace unos pocos años, esa tesis rebasó las fronteras de lo académico en virtud de un famoso artículo de Francis Fukuyama, un miembro del *State Department* de los Estados Unidos en tiempos de James Baker y de George Bush.[2018] Fukuyama ligaba ingeniosamente fenómenos como la «caída del Muro» y el consiguiente derrumbamiento del «socialismo real» con la implantación tendencialmente planetaria de un sistema «democrático y liberal», basado en el parlamentarismo y la economía libre de mercado, y desarrollado y expandido gracias a las altas tecnologías. El apoyo intelectual venía buscado en Alexandre Kojève y su «Estado universal–homogéneo»[2019] y, a través de éste, en el propio Hegel. Dejando aparte el abierto carácter *ideológico* de las tesis de Fukuyama,[2020] es difícil encontrar en Hegel textos ulteriores a la *Fenomenología* (y *a fortiori*, posteriores a la caída de Napoleón) que apoyen ese supuesto final de la historia (véase *supra*, nota 2013). Y ello por muy poderosas razones.

En primer lugar, el final de la historia implicaría la reconciliación, a nivel mundial, entre historia e Historia, o sea entre el curso de los sucesos y su narración racional, completa y recogida en el Libro. Es más: tal narración dejaría de serlo, para tomar la forma cerrada y autorreferencial del *sistema*. Y es cierto que existe un Libro que, tomado como un todo,[2021] presenta esas rotundas características. Se llama *Ciencia de la Lógica*. Lo en ella presentado es el (único) «sistema de la razón pura» (*System der reinen Vernunft*; *WdL*. G.W. 11: 21), como dice Hegel en claro homenaje a Kant y como superación de la mera «Crítica» de éste. La Lógica es la autoconciencia (cumplida en cada caso por cada uno de «nosotros») de la identidad del ser y del pensar. Fuera de la Lógica es imposible esa conciliación, que puede aparecer a lo sumo como una «Idea» en el sentido kantiano, como un programa utópico y ucrónico, sin el cual no podríamos pensar ni hablar *concretamente*.[2022] Pero, al mismo tiempo, tampoco podríamos vivir ni actuar fuera de la

---

[2018] F. Fukuyama, *El fin de la historia*. CLAVES DE RAZON PRACTICA (1990/91), 85–96. Ulteriormente, Fukuyama publicaría un libro, «hinchando» las tesis fundamentales, pero sin mayor alcance especulativo.

[2019] Cf. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires 1972, p. 52.

[2020] Para una crítica de las mismas remito a mi: *La fine della storia secondo Francis Fukuyama*. IL PENSIERO XXXV (1995/2) 67–81.

[2021] No así en su interior, continuamente modificado en virtud del avance de las ciencias y de los acontecimientos históricos.

[2022] De manera absolutamente inequívoca presenta Hegel la distinción entre la Historia y la Lógica, al hablar de América como «tierra del futuro». Con respecto a ese Nuevo Mundo, dice Hegel: «lo ocurrido hasta ahora aquí no es sino una resonancia del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena, y como tierra del futuro no nos concierne aquí en absoluto; pues, según el respecto de la Historia, nosotros tenemos que ver con lo que ha sido y con aquello que es; en la Filosofía, en cambio, con aquello que ni se ha limitado a haber sido ni simplemente habrá de ser, sino con aquello que *es*, y que eternamente es: con la razón, y con ella tenemos ya bastante que hacer.» (*PhGesch*. *W*. 12, 114). Como cabe apreciar, la presencia en la Historia de «aquello que es» (lo cual supone un *plus* de significatividad respecto a «lo que ha sido») supone una proyección de la Filosofía en la Historia (justamente por eso se habla de «Filosofía de la Historia»), y tiene ese sentido *regulativo* al que hemos aludido en el texto. Por lo demás, si no fuera por esa «eternidad» lógica, sería imposible la escritura de la historia como Historia; ya sabemos por el cap. I de *Pha*. que el «ahora» está pasando constantemente

naturaleza, que suministra el material de elaboración (a través del trabajo y la cultura) del espíritu, y sin el cual sería éste algo tan inane como una ligera paloma kantiana cerniéndose en el éter puro, sin resistencia del aire. Esa posibilidad es también la condena de todo lo existente. Que en ninguna cosa (por espiritual que fuere) coincida su existencia con su concepto es algo que ya conocemos: ha venido refrendado por el *juicio apodíctico* de la Doctrina hegeliana de la Subjetividad. Y esa falta de coincidencia, esa dislocación infinita es el *tiempo*: el ámbito en el que se mueve la historia. De ahí la imposibilidad de que exista un fin de la historia. Algo bien distinto sería en cambio defender el carácter «definitivo» (si tomado *en bloc*) de la Filosofía de la Historia, o de la *Historia tout court*, en cuanto disciplina que «borra» (*tilgt*) el tiempo (cf. *Pha*. G.W. 9: 429) en el acto de la interpretación racional de lo ocurrido en el tiempo. Y más: dada la estrecha compenetración entre método y contenido en Hegel, podría concederse incluso que el carácter de «cierre» presentado por las lecciones hegelianas corresponde a la firme convicción de que toda una etapa histórica está concluyendo: la etapa en la que, por vez primera, los hombres han sido conscientes de su intrínseco carácter *histórico* y se han reconocido a sí mismos –a través de la confesión cristiana y de la pertenencia a un Estado– como formando parte de una sola Humanidad, cuya finalidad y destino (la implantación ecuménica de la conciencia de la libertad plena, subjetiva y objetiva) ha sido recogida racionalmente justo en la Filosofía de la Historia.

En segundo lugar, la tesis del fin de la historia (especialmente tal como es presentada *pro domo* por Fukuyama) implicaría una identificación o al menos un equilibrio a nivel *mundial* entre la sociedad civil (basada en los principios del liberalismo y apoyada en la mecanización de toda existencia, como Hegel reconoce) y el Estado, con lo que se habría conseguido por otros medios lo mismo que propugnaba el socialismo: una sociedad mundial en un Estado (o conjunto de estados, tanto da) universal y homogéneo. Pero ya sabemos hasta qué punto está lejos Hegel de ser «democrático» en ese sentido liberal. En absoluto confía en que el libre ejercicio económico de fuerzas –con el crecimiento general de bienes homologados como *Kapital*– redunde y se refleje proporcional y armónicamente en cada individuo (como en cambio sí debe ocurrir con la conciencia de la libertad). En lugar de coincidir pues asintóticamente la sociedad con el Estado, éste tiene como tarea la regulación en lo posible de ese creciente abismo entre propietarios, trabajadores y plebe. La sociedad civil es el momento de la máxima *desesperación* y discordia, y su estatuto lógico es el del juicio infinito: la generación a la vez de miseria y de riqueza y cultura (ambos lados, en expansión creciente; cf. *Rechtsphil*. § 195). Por el contrario, y de creer a Fukuyama (¡y a Engels, en *El origen de la propiedad privada*!) en el fin de la historia el papel del Estado se habría reducido a un mínimo, hasta acabar por extinguirse y ocupar un puesto en el Museo de la Historia (un museo por demás perfectamente clauso ya para siempre: un museo–*panteón*). Sea pues por la revolución, o por las refonmas liberales, el final acariciado sería el mismo: una sociedad sin clases, una vida plenamente igualitaria. Sólo que, según Hegel, esa igualdad se encuentra *antes* de la Historia, no a su final: es la igualdad jurídica, propia del *Derecho Abstracto*, el cual es la base de la sociedad, pero no la sociedad misma (y menos, la conjunción de ésta con el Estado como final de la historia). Aquí, y solamente aquí, vale el hombre

---

(consiste en pasar, nada más), de manera que toda recapitulación y comprehensión sería inviable sin esa labor de «traducción», desciframiento y sistematización que lleva a cabo la Filosofía (o sea, en el fondo: la Lógica). Esa inviabilidad de una escritura «empírica» y «aséptica», limitada exquisitamente a «lo que ha sido de verdad» (*à la* Ranke), es lo que constituye la miseria del historicismo, y no aquello que el buen Popper tenía por tal.

infinitamente por el mero hecho de serlo, no por ser hebreo o protestante o alemán (cf. *Rechtsphil.* § 209).

Esta verdadera «catástrofe» teórica (inversión de la base abstracta como finalidad concreta y como final de los tiempos) puede verse apoyada, como dijimos, por el principio revolucionario o por el principio liberal. Con respecto a lo primero, la postura de Hegel es clara: a pesar de su carácter revulsivo, la Revolución Francesa fracasó porque no existió (o bien, los intentos en ese sentido fueron más bien frívolos y hasta ridículos) una *reforma* espiritual, interna, que cambiara el modo de pensar del individuo (tal como lo hiciera la Reforma luterana y la Crítica kantiana). De ahí las esperanzas de Hegel en el porvenir de Alemania. En un explícito pasaje[2023] denuncia Hegel la peligrosa creencia de que los cambios drásticos exteriores (por ejemplo, en lo económico y en lo político) puedan sostenerse sin una transformación espiritual: «La abstracción del liberalismo se ha expandido, partiendo de Francia, por el mundo románico pero, dada su servidumbre religiosa, éste siguió estando vinculado a la falta política de libertad. Pues es un falso principio el de creer que pueden ser rotas las cadenas del derecho y de la libertad sin la liberación de la conciencia moral (*Gewissens*), o sea: que pueda haber una Revolución sin Reforma (*Reformation*; se trata obviamente de la Reforma luterana, F.D.).» (*PhGesch. W.* 12, 535).[2024] Pero si el principio revolucionario ha fracasado en su esfuerzos de reconciliación de lo social y lo político y, en general, de lo natural y de lo espiritual, y por ende atestigua su fracaso la imposibilidad de hablar en su nombre de un final de la historia, igualmente inviable parece el principio liberal. Y en la denuncia del liberalismo (¡y del régimen «democrático» de la alternancia de partidos en el poder!) deja ver Hegel con toda claridad que la historia en absoluto ha concluido; más aún, que las contradicciones parecen ir en aumento, y que las esperanzas de encontrar una paz duradera[2025] son vanas. Pues al establecimiento de una organización racional del Estado y de sus instituciones «opone el *liberalismo* el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo ello debe ser obra de su expreso poder y de su aprobación expresa. Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no permiten la consolidación de organización alguna. ... La voluntad de muchos derriba al Gabinete (*Ministerium*), y los que antes eran oposición pasan ahora a entrar en él; pero, en cuanto que gobiernan, tienen de nuevo a los muchos (*die Vielen*; como en Grecia, despectivamente: *hoí pólloi*, F.D.) en su contra. Así se propagan el movimiento y la intranquilidad. La historia se halla ahora ante esta colisión, este nudo, este problema; *y tiene que resolverlo en los tiempos venideros.*» (*W.* 12, 534s; subr. mío). Es decir, ni siquiera en Europa, ese lugar privilegiado en el que parece detenerse el sol de la historia, ha acabado ésta, ni mucho menos.

Pero Hegel no se detiene aquí, sino que, yendo *pedem aliquantulum* más allá de sus principios generales (que la filosofía no ha de ser edificante ni clarividente, sino que ha de atenerse a *lo que es*, o sea a la conjunción *ahora establecida* del presente temporal y de la eternidad lógica), Hegel ha anunciado como es notorio que el futuro de la Historia pertenece a América (y a Norteamérica, quizá como consecuencia de una guerra entre

---

2023 Que curiosamente alcanza resonancia actual si lo referimos a la situación, p.e., de China (la cual hace de buen «chivo expiatorio», pues su alusión permite no acudir a ejemplos más cercanos y comprometidos).

2024 Los ejemplos aducidos por Hegel nos son bien dolorosamente conocidos: «A la larga, el poderío externo no vale para nada; en tan escasa medida pudo forzar Napoleón a España a ser libre como Felipe II a Holanda a ser esclava.» (*W.* 12, 535). Recuérdese el grito, supuestamente irónico y tristemente célebre: «¡Vivan las cadenas!».

2025 *PhGesch. W.* 12, 534: «Por último, después de catorce años de guerras y de una inmensa confusión (Hegel se refiere a la situación postrevolucionaria francesa, F.D.), un viejo corazón podría alegrarse de ver que se pone un fin a aquéllas y que se establece una satisfacción general.»

los dos subcontinentes: prolongación de los conflictos europeos entre el principio protestante y el católico): *Amerika ist somit das Land der Zukunft*, «América es por tanto la tierra del futuro» (*W.* 12, 114). «Por tanto», dice Hegel, porque acaba de enumerar las ventajas e inconvenientes de ese joven pueblo, por entonces recién ingresado en la Historia. Por una parte, la constitución de los Estados Unidos es *republicana* (aun cuando el presidencialismo no deje de ser una monarquía, limitada en la elección y en el tiempo, pero otorgando mayor poder al Presidente que el detentado por el Monarca hegeliano). Ello implica, según Hegel, una falta de deslinde preciso entre lo jurídico, lo social y lo político, escorada toda ella hacia el principio capitalista de la ganancia privada y del fomento del interés particular. Una seca abstracción ésta a la que falta igualmente una cohesión simbólica, de modo que a la pluralidad poco organizada del poder jurídico y económico corresponde igualmente una dispersión de lo religioso en «muchas sectas, que llegan al extremo de la locura y entre las cuales tienen muchas un servicio divino que se manifiesta en arrebatos y a veces en los desenfrenos más sensuales. Toda esta arbitrariedad está configurada de tal modo, que las diversas comunidades religiosas (*Gemeinden*) toman o despiden a placer a sus sacerdotes (*Geistliche*).» (*W.* 12, 112s). Además, por lo que hace a la conquista de la tierra, se encuentra América en un estadio paralelo al de Europa en la Alta Edad Media, pero con una tecnología propia del industrialismo avanzado: «Norteamérica se encuentra todavía en el nivel de tener que labrar la tierra.» (*W.* 12, 114). Por eso presiente Hegel que, en el futuro, sus habitantes habrán de «concentrarse en industrias y tráfico urbanos, formando un sistema compacto de sociedad civil, lo cual conlleva la necesidad de llegar a un Estado orgánico.» (*ibid.*). Este tipo de vaticinios (a los que cabe agregar el de que Norteamérica es un país todavía en formación y por eso puede permitirse ser republicana, pero acabará siendo una monarquía, etc.) refuerza la tesis general aquí sostenida, que deja ya de ser paradójica: justamente porque Hegel acepta el final de la Historia (recogida en una Filosofía de la Historia como colofón de una Filosofía de la Ciencia Política que sitúa a la monarquía constitucional como modelo de gobierno y garantía de las libertades) no puede haber en ningún caso final de la historia, ya que los pueblos existentes (¡tampoco –ni mucho menos– Alemania, que ni siquiera se había configurado como Estado unitario cuando Hegel dictaba sus lecciones!) no dan por así decir la talla de lo que exige el Concepto. Y en todo caso (aun a costa de que Hegel pudiera ser tachado de «traidor» por parte de nacionalistas airados), no parece que el ulterior progreso de la historia en pos de su compenetración con la Historia desemboque en Alemania, sino en América: «América es por tanto la tierra del futuro, en la cual debe revelarse su importancia histórico–universal en los tiempos que para nosotros están aún por venir, acaso en la lucha entre el Norte y el Sur de América; es la tierra con la que sueñan todos los hastiados del museo (*Rüstkammer*) histórico de la vieja Europa.» (*W.* 12, 114).

Un aire de melancolía impregna así el final de las *Lecciones* impartidas por ese «viejo corazón» cansado. En perfecta coherencia con el Prólogo de la *Filosofía del Derecho*, el curso de Dios sobre la tierra está a punto de doblar un recodo y de alejarse para siempre (pues la historia no se repite) de la vieja, entrañable Europa. Y Hegel no puede ni quiere prever la marcha futura. Se contenta con haber establecido la disciplina segura que permita enfrentarse *lógicamente* a los azares de la historia futura. Nada más: «Hasta aquí ha llegado la conciencia, y éstos son los momentos capitales de la forma en que se ha realizado efectivamente el principio de la libertad, pues la historia universal no es sino el desarrollo del concepto de la libertad. Pero la libertad objetiva, las leyes de la libertad real, exigen la sumisión de la voluntad contingente, pues ésta es en general formal. Cuando lo objetivo de suyo es racional, entonces tiene que corres-

ponder la intelección a esta razón, de modo que esté también presente el momento esencial de la libertad subjetiva.» (*W.* 12, 539s). Este es el ideal hegeliano: que todavía no se haya logrado por entero en ningún pueblo es la mejor señal de que la historia no ha llegado a su final. Pero, al mismo tiempo, que pueda haber sido formulado con tal nitidez es la mejor señal de que la (Filosofía de la) Historia sí ha llegado a su final, o al menos a un estadio de madurez relativamente estable. Tal sería la convicción de Hegel, si nuestra interpretación sobre la espinosa tesis del «final de la historia» resulta plausible.

VI.7.5.– El Arte es cosa pasada.

El mero hecho de que sea formulable –y por ende, pensable– el ideal hegeliano de la reconciliación de la libertad subjetiva (individual) y de la objetiva (universal), a través de la elaboración astuta del elemento natural y la erección en éste de instituciones (particulares), conlleva necesariamente que ese ideal se *ha realizado ya*, aunque no lo haya sido en la esfera política e histórica (en ese caso se trataría de una reducción de lo subjetivo a lo objetivo, y no de una conciliación entre ambos extremos). El ámbito de realización, de compenetración del espíritu subjetivo con el objetivo a través de la dominación y el control de la naturaleza, es el *Espíritu absoluto*: la cima más alta del círculo de círculos hegeliano, en donde ahora penetramos. He aquí, para empezar, una concisa y muy precisa definición del Espíritu absoluto: «El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* (*Realitat*)[2026] en el espíritu. ... El espíritu subjetivo y el objetivo han de ser vistos como el camino sobre el cual se configura este lado de la *realidad* o de la existencia.» (*Enz.* § 553; obviamente, el otro lado es el del *saber* de la Idea absoluta; la conjunción de ambos respectos señala el final absoluto del Sistema).[2027] Las tres formas en las que el hombre toma conciencia de ese contenido absoluto (si queremos: de la compenetración del espíritu finito y del Espíritu infinito) son notoriamente el Arte, la Religión y la Filosofía. Con su examen termina pues la exposición del Sistema.

[2026] Repárese en que Hegel no dice *Wirklichkeit* («realidad efectiva»). Él no es en absoluto tan ingenuo –digamos, tan «idealista»– como para creer que el Arte, la Religión y la Filosofía han traído la paz y la concordia definitiva a la existencia. Son formas de vida (y por cierto, las más altas), pero en absoluto se confunden con la Vida misma. Como veremos, la reconciliación siempre postulada se realizará en ellas (o más exactamente, sólo en la Filosofía), pero en cuanto concordancia del *contenido* filosófico con la *forma* absoluta de tal contenido, sin que ello signifique desde luego que la Filosofía pueda «redimir» o siquiera «mejorar» al mundo. La racionalidad hegeliana consiste en poner de relieve *los horrores del mundo objetivo*, localizándolos y contextualizándolos en una red general de significatividad. Pero ni pretende ni puede mitigarlos, y menos acabar con ellos (lo cual coincide con lo antes señalado, sobre la imposibilidad teórica de fijar un final de la historia). Que el Arte y la Religión sí lo hayan pretendido (o que al menos hayan buscado mundos alternativos, más armónicos que éste) no prueba sino que esos modos de vivir y de pensar son más defectuosos y menos lúcidos que la experiencia y la existencia filosófica: la verdadera –y desesperanzada– Vida del Espíritu.

[2027] Puede parecer escandaloso el «escamoteo» de la Naturaleza en esta reconciliación final. Ya sabemos que Hegel abrigaba bien poca simpatía por los *Naturphilosophen* románticos y sus ditirambos a la Madre Naturaleza (en justa correspondencia, es dudoso que los ecologistas se sientan atraídos por la Filosofía de la Naturaleza hegeliana). En todo caso, en la noción de *Existenz* se encuentra ya agazapado el respecto natural. Como en el mito babilónico de la Creación, el *Enuma–Elish*, los espíritus humanos se reconcilian con la sustancialidad de las leyes y costumbres (el espíritu objetivo) –o míticamente expresado: el Dios se reconoce a sí mismo, vuelve en sí de sus peripecias y avatares– *sobre la base* de una naturaleza vencida, dominada, troquelada y parcelada según las necesidades de ese superior encuentro. Tal es el sentido por demás del último silogismo del Sistema, recogido en *Enz.* § 577: el Espíritu presupuesto se pone como Naturaleza a través del término medio de lo «absolutamente universal», o sea de «*la razón que sabe de sí*» (*W.* 10, 394). Esta Naturaleza absolutamente puesta, asentada por el trabajo racional del Espíritu, ya no es desde luego la Naturaleza primera, generadora de lo espiritual, sino la *segunda naturaleza*: la transformación de la Tierra en Mundo.



Ópera de Berlín en Unter den Linden, a finales del siglo XVIII

De atenerse al apartado enciclopédico dedicado al Arte (§§ 556–563; *W.* 10, 367–372), poco es lo que Hegel tiene que decir de esta primera forma de consideración concreta del Absoluto. Es más, llevando hasta el extremo sus vacilaciones sobre el sentido y estatuto del Arte, Hegel llega a decir poco antes que la esfera del Espíritu Absoluto –o sea de esa *Identidad* que retorna a sí– corresponde en general a la Religión.[2028] Todavía en 1817, en la primera edición de *Enciclopedia*, el primer apartado del Espíritu Absoluto

---

[2028] *Enz.* § 554: «La *Religión*, según puede ser designada en general esta esfera suprema...». La extensión de la Religión a la entera esfera del Espíritu Absoluto puede resultar escandalosa... no sólo para el Arte, sino sobre todo para la Filosofía, al fin la única forma de vida (en este nivel sería pacato hablar de meras disciplinas académicas) capaz de *pensar* la propia vida, o sea: la única consideración absolutamente adecuada al contenido absoluto; por tanto, la cumbre del Sistema. Con respecto al Arte, éste lo es de veras *para nosotros* cuando, paradójicamente, *para el pueblo* que lo realizó (en su entera pureza, el pueblo griego) no era tal, sino... Religión. Es este dislocamiento entre las perspectivas *emic* y *etic* (por decirlo con las conocidas categorías antropológicas) lo que explica el carácter necesariamente *pasado* del Arte. Y por lo que hace a la Filosofía, ésta no es sino la comprensión racional de lo meramente «representado» en la Religión (la cual, a su vez, engloba y asume todo lo anteriormente expuesto en la *Enciclopedia*), de modo que, forzando la nota, bien podría decirse que la Religión es la forma más alta de *existencia* (pues la Filosofía, en cuanto *saber* del sentido de la vida y de la existencia, es *idealmente* más alta que la vida y la existencia) y que la Filosofía de la Religión es la más alta de las ciencias filosóficas. El propio Hegel dice al inicio de su Lección de 1827 que la «ciencia de la religión» es «la última ciencia en la filosofía» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [cit. R.]. Ed. W. Jaeschke. Meiner. Hamburgo 1993–1995, 3 vols.; I, 265. En la excelente ed. de R. Ferrara (Alianza. Madrid 1984–1987; citaremos a continuación de la paginación de R.): I, 249). Por lo demás, es perfectamente lógico que la Filosofía *tout court* (o sea, cuando deja de ser Filosofía del Derecho, del Arte o de la Religión para ser sin más «Filosofía») no tenga más «sitio» dentro del Sistema que el *metódico*, según los famosos tres silogismos, tantas veces citados. La Filosofía en general es una *actividad*, plasmada y concretada en las diferentes maneras de *idealizar* lo inmediato, lo dado y, por ende, impuesto (e idealizar –esto es, negar determinadamente, *asumir*– lo impuesto es, según Hegel, la forma más alta de ser libre). Así que, al final, bien podría estar Hegel de acuerdo con el *dictum* kantiano, llevándolo al extremo: no es sólo que no se aprenda filosofía sino solamente a filosofar, sino que no *hay* filosofía (en el sentido en que «hay» Física, Jurisprudencia, Medicina o Teología): lo que hay es solamente la incesante actividad del filosofar, plasmada (y por ende, *eo ipso* distorsionada y mutilada) en el libro llamado *Enciclopedia*, que no deja de ser, recuérdese, el esbozo o plano general (*Grundriss*) de un posible edificio futuro, de una Torre de Babel que Hegel apenas si comenzó a erigir, y que nadie terminará por él.

era, en efecto: «a. La Religión del Arte» (seguido de: «b. Religión revelada» y «c. Filosofía»). Allí es presentado ya el objeto del Arte como el Ideal, es decir: el saber de la sustancia del espíritu pero todavía de manera inmediata, *intuitiva*; por consiguiente, esa sustancia se da a ver como una «figura abstracta», o sea: algo que está directamente ahí, un «ser natural» (*Naturseyn*) (*Enz.*–A. § 458) que sin embargo remite a su opuesto: el «pensar puro», entendido todavía como algo trascendente, allende lo sensible: «Pero la verdad de esa figura inmediata y de esta negatividad sin figura, de ese *aquende* y de este *allende*, es la figura concreta, nacida del espíritu[2029], en la cual la inmediatez natural sólo existe como *signo* del pensamiento, liberada de su contingencia y transfigurada por aquél hasta hacerse de tal modo expresión suya, que la figura no muestra sino aquello en ella: es la figura de la *belleza*.» (§ 459). Así, la belleza no es sino el resultado de la penetración de la intuición o la imagen por el pensamiento, o dicho de otro modo: «el brillo (o apariencia: *Schein*) sensible de la Idea».[2030] Y como es claro, la Idea necesita *manifestarse* como tal, no meramente lanzar destellos, oculta tras lo sensible. De ahí que, en una obra de arte, su «contenido genuino» o *Gehalt* no coincida nunca enteramente con su «contenido» total o *Inhalt*. Aquél, el contenido espiritual, resulta «empañado» por el medio desde el que reverbera, y que le es enteramente inadecuado. Por ello, el espíritu que se hace presente en el Arte no es: «el espíritu claro, sabedor de sí, sino el espíritu *inspirado* (*begeisterte*; literalmente, «entusiasmado»; F.D.) que se envuelve en los velos de la sensación[2031] y de la imagen, bajo los cuales se esconde lo terrible.» (*PhG.*, Curso de 1805/06; G.W. 8: 279). Esto, «por arriba» (o sea, por el ápice concreto y espiritual del Sistema). Y «por abajo» (por el fundamento lógico), ya sabemos que el antiguo trascendental *pulchrum* es el único que no tiene un puesto en la *Ciencia de la Lógica* (piénsese en cambio en *ens*, *aliquid*, *unum*, *verum* y *bonum*). Mientras que la Lógica presenta el entero despliegue de la verdad «sin velos, en y para sí» (*WdL* 21: 34), el Arte –la exposición de la belleza– es «más bien el velo que cubre a la verdad, en vez de ser la exposición de ésta» (*PhG*; 8: 279). Y la hegeliana *prosa del mundo* tiene por objeto precisamente acabar con todas esas fantasmagorías y veladuras.

¿Qué sentido tiene entonces ocuparse filosóficamente del Arte?[2032] En primer lugar, sólo la consideración filosófica puede sacar a la luz, *revelar* eso «terrible» que se esconde bajo una sensación o una imagen. Lo terrible, revelado, es ya *eo ipso* algo «domado», controlado –aunque nunca vencido–: es el saber *de* lo natural (no hay saber natural), el saber del tiempo y, por ende, de la propia caducidad y muerte. El saber del sacrificio consciente y voluntario, tal como será expuesto con toda fuerza por la Religión, de la cual es pródromo y apoyatura el Arte. Éste corresponde ya al contenido absoluto (es decir: en él, el espíritu reconoce y habla al Espíritu); pero su forma de exposición es de algún modo refractaria a ese reconocimiento y diálogo espirituales, sujeta como está a una «cosa» natural, *intuida* sensiblemente. Ciertamente, el Arte (que es la verdad últi-

---

[2029] En 1830 añade Hegel, con buen tino: «subjetivo» (vid. *Enz.* § 556).

[2030] Irónicamente, esta famosísima definición («Lo bello se determina de este modo como el *aparecer* sensible de la Idea»–I, 117; 85) no procedería según Gethmann–Sieffert de la pluma de Hegel, sino de la de Hotho.

[2031] Orig.: *Empfindung*. Recuérdese que el término es mucho más expresivo que la neutra «sensación», en nuestro idioma. Cubre toda el área *emotiva* de lo *cordialmente intuido*.

[2032] Apenas es necesario señalar que –contra la concepción kantiana– la Estética hegeliana no se ocupa de la belleza *natural*, sino solamente de la producida por el hombre, cuando éste intenta plasmar una idea, dentro de un marco sociopolítico. El Arte está destinado precisamente a presentar a la Naturaleza como ésta *debiera ser* si se atuviera a un significado conceptual y fuera transparente a él, como un mero signo convencional. Pero entonces, el lado natural es para Hegel el menos interesante del respecto estético: sólo vale en cuanto destello (siempre algo enturbiado) de lo espiritual contenido en él.

ma de toda técnica) puede ser visto ya como la *autogeneración* libre del hombre al liberarse *de* la Naturaleza *en* la Naturaleza misma, al hacer de ésta el vehículo de la correspondencia espiritual y el camino de su propia superación en aras de una liberación más alta: allí donde «únicamente el espíritu puro es para el espíritu» (*Enz.* § 562, A.; *W.* 10, 372). Por eso, el ideal del Arte consiste en la plena *transparencia* del signo o significante (la configuración sensible) con respecto al significado; y a la vez, y en el mismo respecto: un perfecto plegarse del significado a un signo concreto, o sea: a lo que nosotros llamaríamos un *símbolo*.[2033]

Era lógico que Hegel comenzara a impartir cursos sobre Estética en Heidelberg (el centro de la *Hochromantik*, donde trabajaba Creuzer).[2034] Esas lecciones de 1818 tuvieron su continuación en Berlín (Cursos de 1820/21 –¡contemporáneo a la redacción de la Filosofía del Derecho!–, 1823, 1826 y 1828/29). A partir de este material elaboraría H.G. Hotho una obra excelente,[2035] destinada a ejercer una duradera fascinación y a poner sobre la mesa (no solamente académica) una cuestión paralela a la de la historia, pero no tan resoluble como ésta: el problema del *fin del arte*. Las *Lecciones* están divididas en una Introducción y en tres grandes partes: «I – La idea de lo bello artístico o el ideal»; «II – Desarrollo del ideal en las formas particulares de lo bello artístico» (El simbolismo: inconsciente, sublime y consciente; La forma artística clásica, y: La forma artística romántica). «III – El Sistema de las Artes» (Arquitectura, Escultura y Artes románticas: Pintura, Música y Poesía). El esquema histórico subyacente a las partes II y III nos es ya conocido por la Filosofía de la Historia: el simbolismo inconsciente corresponde al Oriente, el sublime a Israel y a la poesía persa musulmana, y el consciente a Roma y al mundo moderno; la forma clásica es la griega y la romántica la cristiana (atiéndase pues a que para Hegel *todo* el arte cristiano es romántico). En correspondencia, el arte rector en el reino oriental es la arquitectura; en Grecia la escultura, y en el mundo cristiano–moderno (romántico) la pintura, la música y la poesía.

¿Cuál es el sentido general de la obra de arte? Hegel descarta desde luego el principio de imitación de la naturaleza, por superfluo y por ser meramente formal (se trataría en todo caso de una *técnica*, valorable en función de la «corrección» del producto respecto a lo por él imitado); naturalmente, Hegel sigue aceptando la necesidad de mantener una apariencia exterior adecuada, pero no tiene esta «naturalidad» por la regla del arte,

---

[2033] El término, como veremos, tiene un sentido más restringido en Hegel, y además tiene un valor peyorativo, por lo que guarda de resto *icónico*, «natural» (cf. *Enz.* § 458, A.).

[2034] Cf. al respecto H.–G. Gadamer, *Hegel und die Heidelberger Romantik*. En: *Gesammelte Werke*. Tubinga 1987; IV, 395–405. Y también: O. Pöggeler, *Hegel und Heidelberg*. HEGEL–STUDIEN VI (1971) 65–133.

[2035] Demasiado «excelente», al decir de Anne–Marie Gethmann–Sieffert, ex–colaboradora del Hegel–Archiv y encargada de la edición académica de las distintas lecciones sobre Estética. Aunque quizá con alguna exageración, la autora insiste en que Hotho manipuló de tal modo el pensamiento de Hegel que las correspondientes *Vorlesungen* deben ser achacadas más al propio Hotho que al filósofo. Especial importancia parecen revestir las relaciones entre filosofía y política (donde «Hegel» es bautizado como nacionalista), la concepción hegeliana sobre el sistema de las artes, y la *vexata quaestio* sobre el fin del arte, con una puesta de relieve de la *ópera* por parte de Hegel que no se vislumbra en la ed. Hotho: vol. X, en tres tomos, de la *Vereinsausgabe*. Berlín 1835–1838; una ed. actualizada de las *Vorlesungen* es la de Fr. Bassengen en dos vols., a partir de la 2ª ed. de Hotho, de 1842/43. Verlag das europäische buch. Berlín 1985 [cit.: *Ästh.*]; hay buena trad. esp. de A. Brotóns, *Lecciones sobre la estética*. Akal. Madrid 1989 (cit. en el texto inmediatamente después de la paginación de *Ästh.*). Sobre la intervención *on sancta* de Hotho, ver: A. Gethmann–Seiffert, H.G. *Hotho: Kunst als Bildungserlebnis und Kunsthistorie in systematischer Absicht – oder die entpolitisiene Version der ästhetischen Erziehung des Menschen*; en O. Pöggeler / A. Gethmann–Seiffert (eds.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*. HEGEL–STUDIEN, Beih. XXII. Bonn 1983, págs. 229–261. Se ha prometido desde hace tiempo la publicación de las *Nachschriften* (para empezar, la de Hotho en 1823). Hasta entonces, tendremos que seguir leyendo a Hegel–Hotho.

ni la imitación de lo externo como fin de aquél. (*Ästh.* I, 51–55; 34–3). En el extremo opuesto a ese clasicismo se encuentra la *expresividad* moderna, que pone como fin del arte la excitación del ánimo del contemplador, estimulado por descubrir a través de la obra un espíritu afín (habría que hablar en este caso, literalmente, de *congenialidad*). Pero es obvio que en el inmenso ámbito de los sentimientos y las pasiones se hace caso omiso del contenido de verdad que pueda tener una obra: todo vale para excitar el ánimo, tanto lo más noble como lo más bajo, de manera que aquí no existe otro criterio que la intensidad de la emoción: una «forma vacía para cualquier clase posible de contenido global y de contenido genuino.» (I, 57; 38). El *fin sustancial superior* del arte, en cambio, es el de «desvelar la *verdad* en forma de configuración artística sensible, a representar aquella oposición (entre la conciencia de la libertad y la realidad efectiva, F.D.) como reconciliada, y tiene por tanto su fin último en sí, en esta representación y este desvelamiento mismos.» (I, 84; 44). Todos los demás fines (adoctrinamiento, mejora moral, purificación o ansia de lucro y de fama) resultan subordinados a ese fin supremo, que representativamente podría describirse como *intuición de lo divino en una cosa sensible*, pero precisamente para arruinar en secreto la autonomía y valor propio de esa cosa «natural». Esa es pues una importante función del arte: negar lo sensible en el seno de lo sensible mismo, como una anticipación concreta de la libertad. Ya puede adivinarse pues cuál será el criterio hegeliano para su sistema de las artes: la progresiva depuración de todo soporte sensible, hasta llegar al sonido articulado de la poesía, donde el aire ofrece la «región más transparente».

Ahora bien, justamente esa tarea de liberación de lo sensible en lo sensible mismo *ha sido ya realizada*: el signo (convencional) ha desplazado al símbolo (natural); las leyes no precisan ya de una presentación mítica, para ser luego descifradas alegóricamente: vivimos en un Estado de Derecho, en donde la educación y la obediencia a ley se dan ya en el nivel del pensamiento, sin necesidad de recurrir a la sensibilidad o la imaginación. De manera que el arte puede seguir existiendo,[2036] pero ha perdido ya su capacidad para *expresar intuitiva o imaginativamente la divinidad que rige a un pueblo*: «El pensamiento y la reflexión han sobrepujado al arte bello... el arte ha dejado de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que sólo en él buscaron y encontraron épocas y pueblos pasados, una satisfacción que, al menos en lo que respecta a la religión, estaba muy íntimamente ligada al arte.» (I, 21s; 13). Esa capacidad se ha refugiado en el Concepto. De manera que hoy tiene más sentido –según Hegel– el ejercicio de la Estética (o Crítica de Arte) que el de la creación artística misma. El arte es ya, por definición, *cosa del pasado*. *En sí o para nosotros*, siempre lo fue, ya que su soporte: una cosa sensible, material e individual, es para el pensamiento algo propio del pasado. Aquél es en efecto siempre algo mediato, *reflexivo*, a partir de algo intuido *inmediatamente*, que queda

[2036] E incluso –concede Hegel– podría seguir perfeccionándose técnicamente, siendo motivo de ornato, lujo, simbolización del poder o el prestigio, etc.: cualquier cosa, menos la presentación sensible del Absoluto. «El arte ha dejado de valernos como el modo supremo en que la verdad se procura existencia... Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu.» (I, 110; 79). El ejemplo aducido por Hegel es convincente: nadie se arrodilla hoy ante una representación de Dios Padre, de Cristo o de María, y ello significativamente tanto menos cuanto más sean consideradas esas imágenes como una «obra de arte». En lo que no podía pensar Hegel (aunque su mejor seguidor, Rosenkranz, sí lo hiciera, con su *Estética de lo feo*) es en que el arte podría servir, no para la expresión del ideal religioso, sino justamente para deformar, caricaturizar y corroer internamente toda conexión global significativa. Es evidente que, desde una perspectiva «luterana» e «iconoclasta» como la de Hegel, el arte (y sobre todo las artes plásticas) ha perdido ya toda fuerza para transmitir la seriedad de lo divino. El problema es si lo divino mismo no resulta hoy, en el sentido estricto que veremos en Hegel, irresistiblemente *cómico* y, por consiguiente, ha de volver a ser tratado por medios artísticos, en lugar de ser expuesto en la claridad del Concepto.

siempre en el trasfondo de esa reflexión. Todo cuanto se presenta de un modo «natural» está irremediablemente hundido en el pasado. El presente –como sabemos por la Filosofía de la Historia– corresponde exclusivamente al espíritu. Sin embargo, esas limitaciones del arte le otorgan inesperada importancia en otro respecto. Así, el arte resulta imprescindible para la formación *plástica* del individuo, todavía incapaz de pensar abstractamente, como guía de la «redención» técnica de la naturaleza, o bien como instrumento de radicación de un Estado en un Pueblo. Este último punto: el de la politización del arte, resulta especialmente relevante en épocas de crisis o revolucionarias, y puede tener como efecto un súbito «vuelco» en las relaciones: una *estetización de la política*, tal como cabe apreciar en las experiencias totalitarias de nuestro siglo (piénsese en el «realismo socialista» o en la lucha del nazismo contra el «arte degenerado», movimientos súbitamente invertidos en la concepción de la Gran Política como Espectáculo sublime –y terrorífico– y del Conductor como Artista).

Cabe en fin cerrar por el momento el debatido problema hegeliano sobre el final de la significación divina del arte (Hegel nunca habló, por lo demás, de «muerte del arte») con unas palabras que reflejan muy bien el carácter históricamente subordinado del arte a la religión, como si aquél hubiera sido una suerte de oscuro predecesor de ésta[2017]: «El modo sensibe de conciencia es el más primitivo para el hombre, y así también fueron las fases primitivas de la religión una religión del arte y de su representación sensible. Sólo en la religión del espíritu es Dios sabido como espíritu, ahora también de un modo superior, que se corresponde mejor al pensamiento, con lo que al mismo tiempo se patentiza que la manifestación de la verdad en forma sensible no es verdaderamente adecuada al espíritu.» (I, 112; 80).

Importante es ahora detenerse brevemente en las tres formas particulares de lo bello. Aquí –al igual que entrevimos en la Filosofía de la Historia– la exposición crítica de épocas remotas (con un arte o mejor *Vorkunst*, «prearte») le sirve sibilinamente a Hegel para atacar posiciones románticas y «católicas», de indudable influencia en una enconada lucha política que sirve de trasfondo más o menos críptico a todas estas disquisiciones estéticas. Como es notorio, por lo que hace a la *forma simbólica*, Hegel distingue cinco etapas, más o menos forzadamente embutidas por Hotho en el consabido esquema triádico: 1) la inmediata unidad de figura y significado, o sea de naturaleza y divinidad, según la intuición presimbólica de la *religión de la luz* de los persas;[2018] 2) la representación *fantástica* de los hindúes: un *Vorkunst* criticado implacablemente por Hegel por ser desenfrenado, falto de medida, ebrio y monstruoso: una suerte de divinización lujuriosa de lo sensible, tras cuya crítica se adivina el objetivo político–religioso de Hegel: el ataque a

---

[2017] No olvidemos que Hegel es luterano, y puede por tanto contar al gran arte del Renacimiento (de la Baja Edad Media, como él dice) como propio de una religión que todavía expresaba de una manera natural, pegada a la imagen y al símbolo, la verdad divina: el Catolicismo. De modo que es muy coherente con esta postura el que él tome como épocas del arte Oriente (y como transición: Israel), Grecia y el Cristianismo (hasta la Reforma), expulsando del mismo –sea por sequedad formal o por extravagancia– a Roma y a la Edad Moderna.

[2018] Como se aprecia, en *Ästh.* vuelve Hegel a la ordenación típica de *Phä.*: Persia, India, Egipto, Grecia, Roma frente a la más compleja y correcta de *PhGesch.*: China, India, Persia, Egipto, Grecia, Roma. También en *R.* vacilará Hegel al respecto, cambiando la ordenación en los diversos Cursos impartidos. Todavía cabría excusa para explicar la desaparición de China, ya que en ese Imperio inamovible y primitivo se confunden –según Hegel– el orden familiar, social, político y cósmico. De todas formas, Hegel alude algunas veces muy brevemente a los chinos, normalmente para denostarlos como incapaces de dominar un contenido demasiado tosco e informe mediante unas formas igualmente ineptas (ver p.e. I, 81; 56). Y por lo que hace a la posición de India y de Persia, hay que reconocer que *lógicamente* ofrece mejor juego colocar a Persia y al zoroastrismo en el primer lugar, dado el carácter absolutamente abstracto de esta religión artística, para luego disolver tan tajante y severa distinción entre luz y tinieblas, bien y mal, en el abigarrado mundo lujurioso de los hindúes.

los románticos que, como J. Gorres o Fr. Schlegel, estaban sustituyendo el periclitado modelo *grecómano* por una reivindicación del valor auroral (y por tanto cercano a la primitiva Revelación divina, la *Uroffenbarung*) del sánscrito y de los pueblos del valle del Indo; 3) la representación *simbólica* (propiamente dicha) de los egipcios, con la conversión de lo sensible en *enigma* que esconde un sentido suprasensible; 4) la *sublimidad*, sea panteísta (como en los poetas persas musulmanes) o trascendente (como en la poesía hebrea); y 5) el simbolismo *consciente*, propio de Roma y de la Edad Moderna.

En realidad, y desde un punto de vista estrictamente filosófico, es importante darse cuenta de que esa escansión pentádica del pre–arte simbólico esconde un esquema *dualista* de raíces kantianas. Si dejamos en efecto a un lado la luminosa religión de los parsis[2039], volvemos a encontrarnos con una conocida distinción kantiana: a lo *sublime matemático* corresponde en efecto el abigarrado y descomunal mundo de los hindúes[2040] y los egipcios, mientras que lo *sublime dinámico* se vincula muy bien con la gran poesía musulmana panteísta o con la trascendencia de la poesía hebrea. Y si tomamos en serio la denominación de *simbolismo*, habría que decir que ésta corresponde en puridad a la *Phantastik* hindú (y no a los egipcios), ya que sólo en este caso se da una oscilación continua entre la monstruosa proliferación de lo divino en la naturaleza y la aniquilación del espíritu subjetivo en el «nirvana» (según Hegel, por el ingreso del individuo en el seno incoloro de Brahm): algo que, desde la perspectiva del espíritu subjetivo, corresponde a ese pozo de aguas sombrías del recuerdo, por el que se entremezclan, confusas y terribles, las imágenes, y en las que el incipiente «yo» se anonada (cf. *Enz.* § 453, A.). Frente al símbolo se alza pues lo sublime (en el sentido más propio, dinámico del término), que no es aún puro signo sino la concordancia del proceso de *desimbolización* (o desmitificación) con el de *designación*: una negación abstracta y absoluta de todo lo sensible, vista y sufrida desde lo sensible mismo, anonadado. Y la «cruzada» hegeliana contra la naturaleza queda muy al descubierto cuando paramos mientes en su uso *pro domo* de las concepciones y términos kantianos y schillerianos sobre lo *sublime*. Así, para Kant: «Es sublime aquello que, con sólo pensar en ello, apunta a una facultad del ánimo que sobrepasa a toda medida (*Masstab*) de los sentidos.» (*KU* § 25; Ak. V, 250). Y es justamente el triunfo del espíritu sobre la naturaleza en el propio terreno de ésta lo que Hegel quiere poner de relieve. Sólo que, con un golpe de genio –indudablemente influido por Schelling– escapa a las consecuencias *moralistas* y subjetivistas de Kant al poner como fundamento y motor de la experiencia de lo sublime (la cual, obviamente, no puede ser sino poética o musical, ya que todo lo externo es negado abstractamente) al Dios oculto de los judíos (o sea, hablando filosóficamente, a la *sustancia* indeterminada e impersonal de Spinoza). Es esa sustancialidad lo que Hegel pretende poner de relieve en el simbolismo sublime: ese abismo nihilista en el que todo lo sensible se marchita y desvanece, y que servirá –tras la etapa clásica del mundo griego– como contrapartida extremosa de la dispersión infinita y tediosa de las cosas naturales divinizadas, propia de la decadencia del panteón romano.

[2039] Introducida aquí como abstracto punto de partida, pero que, en efecto, no puede tener una representación artística concreta, ya que el bien –la luz– consiste en la desaparición de toda diferencia y diversidad, y por tanto la naturaleza es de antemano simbólicamente eliminada, en lugar de utilizarla como vehículo de la idea.

[2040] Puesto que sólo para «nosotros» hay distinción entre el proto–arte de la India y la religión indú (de manera que Hegel examina lo primero en las lecciones sobre *Estética* y la segunda en *La religión determinada*, la segunda parte de las lecciones sobre *Filosofía de la religión*), no parece necesario llamar a ese pueblo «indios» (un término siempre confuso en castellano) cuando se trata de cuestiones estéticas e «hindúes» para la problemática religiosa. Dejo pues ese último nombre para referirme al mismo pueblo desde dos perspectivas –*etic* distintas.

Del mismo modo, basta un poco de atención para darse cuenta de que también al sistema de las artes le subyace un férreo dualismo: a la *arquitectura* le corresponde por antonomasia el símbolo, mientras que a la *poesía* –el reino de la palabra clara y del contenido oscuro: del signo purificado que deja hablar, aunque todavía turbiamente, a través de símiles y metáforas, al Espíritu– lleva al lenguaje lo sublime. Es más: la poesía puede ser entendida como un ácido que corroe a lo simbólico por de dentro. Sin embargo, mucho más sorprendente es constatar que, *en el fondo*, la trilogía «simbolismo – clasicismo – romanticismo» (o sistemáticamente: «arquitectura – escultura – artes románticas») no se sostiene. De acuerdo con la propia concepción general hegeliana, en efecto, habría que admitir más bien que lo *simbólico* (sea inconsciente, sublime o retóricamente consciente) cubre todo el ámbito del arte, en lugar de ser colocado al inicio, como un pre–arte. Pues la definición del *ideal* como «aparecer sensible de la Idea» implica ya una irrebasable diferencia *polar* (típica por demás de la Doctrina de la Esencia, a la que corresponde la distinción entre esencia y apariencia) entre forma y contenido. O bien viene la primera privilegiada (como en el desenfrenado vórtice de los hindúes) o bien lo es el segundo (como en la austera y terrible palabra de los salmos judíos); entre esos extremos se dan variaciones, que van desde la separación infinita, disyuntiva de los *persas* y su religión de la luz, hasta la disolución consciente de todo proceder artístico por parte del refinado y frívolo romano (y por parte también del incrédulo hombre moderno). El mismo Hegel reconoce en efecto que el arte romántico *de su tiempo*[2041] no es sino una vuelta al monstruoso inframundo del símbolo, una vez dejado atrás el «fiel de la balanza» de la *Klassik*. Así, el romanticismo, según Hegel: «introduce de nuevo la separación entre contenido y forma, pero desde el lado opuesto al de lo simbólico.» (I, 297; 223). Opuesto, en efecto, porque allí primaba el contenido sagrado sobre la forma subjetivamente trabajada, mientras que ahora es la imposición caprichosa de formas subjetivas sobre una materia ya semielaborada y dócil a la mano del artista (o a la máquina) la que dirige el proceso. De todas formas, y con independencia de la primacía de lo objetivo y sustancial o de lo subjetivo y libre, es claro que en ambos casos la obra de arte adquiere categoría de *símbolo*. En efecto, la definición que Hegel da de símbolo es: «una existencia exterior inmediatamente presente (propia del simbolismo antiguo, F.D.) o dada para la intuición (que sería en cambio propia del «simbolismo» moderno, F.D.), que sin embargo no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo hay que distinguir por tanto al punto dos cosas: en primer lugar, el *significado*, y luego la *expresión* del mismo.» (I, 299; 225). Y la tarea de la consideración propiamente *estética*, filosófica, de este protomundo simbólico (tan antiguo y tan moderno, a la vez), será la de discernir la *racionalidad* del proceso, necesariamente velada por defecto para los pueblos primitivos, los imperios orientales, o al contrario, *irónicamente* cegada por la «bufonería trascendental» (según la conocida expresión de Fr. Schlegel), que sabe ya de la inanidad de todo juego con lo sensible, y sin embargo se empeña nihilistamente en seguir comprometido con ello, en lugar de ascender a las regiones más puras de la religión (protestante e iconoclasta, obviamente) o de la filosofía.

Esta interpretación (la invitación a que por ambos lados se cierre el círculo del arte como representación por *símbolos*)[2042] podría parecer plausible si no nos encon-

---

[2041] Esto es, cuando el sujeto es ya consciente de la inanidad de toda ficción y juego con lo sensible, y cae en la disolución tanto de lo objetivo como de su propio mundo subjetivo: tal es la definición hegeliana de lo *cómico*.

[2042] Ver al respecto el importante estudio de Paolo D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*. Laterza. Roma–Bari 1989.

trásemos con un poderoso escollo, a saber: para Hegel, el arte *de verdad* no es ni el de la forma simbólica (que se queda al borde del arte, por defecto de forma y exceso de contenido) ni el de la forma romántica en su forma actual, decadente (y que rebasa «cómicamente» las fronteras del arte –aunque pretenda seguir dentro de él– por una teratológica invención de contenidos tan hueros como fantasiosas y estériles son las formas correspondientes). Como es notorio, el único arte por antonomasia reconocido por Hegel es el griego: el de la *forma clásica*. Y esta forma no se deja reducir al esquema simbólico, ya que justamente en ella se da una perfecta coincidencia entre figura y significado, entre naturaleza y espíritu. Es más: podría decirse con relativa justeza que el concepto del ideal artístico y la forma clásica son una y la misma cosa, de manera que, ahora, lo que parece estar de más es justamente todo el arte simbólico (*sensu lato*, englobando en él al romanticismo). Y no cabe duda de que esto es lo que *dice* una y otra vez Hegel en sus Lecciones. Pero caben en cambio muchas dudas sobre el *efectivo proceder* de Hegel en la *Estética*. Para empezar, y aunque sea desde una perspectiva exterior: la del espíritu subjetivo, ya es altamente sospechoso que la forma clásica no encuentre correlato dentro de la «representación». En efeco, las obras de arte clásicas (u obras de arte *sin más*) no son ni un signo ni un símbolo: no son producto del recuerdo, ni de la imaginación, ni de la memoria (de acuerdo con las definiciones enciclopédicas). ¡Es como si Hegel se hubiera olvidado del mundo griego en la *Enciclopedia* y ahora, en las *Lecciones*, lo entronizara en cambio como centro y eje de toda la problemática artística! En el Hegel de la época berlinesa experimentará en efecto la *imagen de Grecia* (que de siempre acompañó obsesivamente la andadura intelectual de Hegel, como bien sabemos ya) un proceso progresivo de intensificación y como condensación, de manera que, en el interior de esa imagen, la idea de la belleza acabará por coincidir con el ideal artístico y éste con la forma de arte clásica, la cual, en fin, encontrará su expresión perfecta en la estatuaria ática, sobre todo en los llamados *Elgin Marbles* (y si queremos concretar aún más, en la cabeza del caballo de Selene, cuya copia –en posesión de Goethe– pudo contemplar Hegel, y en el dios fluvial yacente; ambos, procedentes del tímpano oriental del Partenón). Sólo aquí se cumpliría la *unidad inmediata del concepto y de su realidad* (cf. I, 122; 89), el ideal del arte y, a la vez, la primera presentación del Espíritu Absoluto, habida cuenta además que el artista clásico no se limita a implantar un significado en un material a su disposición, sino que traspasa a él todo el *pathos* que anima su pecho, es decir: las potencias éticas, religiosas, en virtud de las cuales puede ser él, el artista, un espíritu subjetivo, y que el espectador–creyente (la figura del mero espectador corresponde a la decadencia helenística, y desde luego a la experiencia moderna) reconoce como impregnando todos los poros de ese *Argos de mil ojos* que es la obra de arte. Ahora bien, ese prodigioso equilibrio a tantas bandas ocurrió, según parece, en un pueblo, en una época muy concreta, e incluso se dio ¡en una o dos obras verdaderamente *singulares*! Ciertamente, tanta precisión resulta ya sospechosa. ¿Acaso todo el Arte iría a resumirse, con una intensidad infinita, en la cabeza cortada de un caballo labrado por Fidias? ¿Sólo aquí se daría la –muy efímera– alianza entre las fuerzas naturales y la potencia espiritual? Y además, tan estupendo acontecimiento habría sido *irrepetible*: ninguna posibilidad hay actualmente de desenterrar el ideal griego. Con él no se pueden fundar nuevos estados, ni mucho menos establecer el «bello vínculo» de una nueva religión (como todavía se postulaba en el *Ältestes Systemprogramm* de 1797). Buenas razones para este abandono definitivo de la *grecomanía* (¡sin sustitución por una más peligrosa y vaporosa *indomanía*!) se encuentran en la alusión a la afirmación napoleónica de que, hoy en día, la verdadera tragedia

se juega en el campo de batalla y a golpes de cañón o, en todo caso, a través de la política.[2043]

Y sin embargo, habría que llevar al extremo la paradoja y sostener que ni siquiera ese punto intensísimo de belleza: la cabeza cortada del caballo de Selene, colma el ideal artístico requerido por Hegel y que, por consiguiente, la entera *Estética* ¡gravita en torno a un centro inexistente, a un eje imposible, producto de la nostalgia! Es preciso afirmar en efecto que la función de la forma artística clásica y, en especial, de la escultura, no puede cumplir *a radice* (lógicamente, no por deficiencias contingentes) el estatuto que Hegel le asigna. Y no puede, porque ese estatuto está por entero en contra de las relaciones entre Naturaleza y Espíritu, que configuran el Sistema enciclopédico. Como ya hemos estudiado, el Espíritu extrae por así decir su energía de la astucia y violencia por él ejercida sobre la Naturaleza, forzada por la razón a hacerse daño, volviéndose contra sí misma, de modo que ella, que de por sí se dispersaría *inertemente* en su extrínseca exterioridad, se ve una y otra vez forzada a retornar en círculo (una imagen que recuerda, por lo demás, el paralelogramo de fuerzas de la mecánica newtoniana). Recordemos igualmente que el Espíritu no solamente brota del ocaso de la Naturaleza –o más precisamente, de la muerte del organismo animal individual– sino que el conocimiento del carácter inerte, literalmente sin vida de la naturaleza (y por ende, el reconocimiento de la mortalidad del individuo humano) es al mismo tiempo el nacimiento del espíritu subjetivo. Ahora bien, si todo esto es así (y de ese equilibrio depende la entera dinámica enciclopédica), se sigue que la coincidencia o incluso la *identificación* entre significado o contenido y forma significativa, entre lo natural y lo espiritual, en suma el *ideal* del Arte es algo estrictamente imposible, y más: impensable y *absurdo*.

Programáticamente, Hegel no tiene dificultad alguna en distinguir (cf. I, 297; 223) lo *simbólico* como una *búsqueda* (en definitiva, infructuosa) del equilibrio entre figura y significado, lo *clásico* como el feliz *hallazgo* de tal coincidencia subjetivo–objetiva (allí donde la individualidad sustancial se ofrece sin resto a la intuición sensible), y lo *romántico* como el *rebasamiento* o *transgresión* de la bella y precaria unidad del sentido interno y de la figura externa, llevado por una excesiva *espiritualidad* (excesiva, por empeñarse en jugar a hacer y deshacer lo sensible, en lugar de elevarse al serio diálogo de los espíritus, a través de una naturaleza mecanizada, tecnificada). Y sin embargo, cuando tiene que descender al examen concreto del feliz hallazgo de tan estupenda coincidencia, los problemas y paradojas surgen necesariamente al punto. Para empezar, el escultor griego[2044] intenta desde luego mediante su trabajo: «el alejamiento de toda la precariedad de lo finito» en la figura del dios (I, 466; 356). Ahora bien, en el mejor de los casos, esto se

---

[2043] Cf. *Ästh.* I Parte, cap. 3 (B.II.1): «La situación general del mundo» (*Der allgemeine Weltzustand*), y espec. el punto b.: «Prosaicas circunstancias actuales» (I, 192s; 142s).

[2044] La escultura, sobre todo la ateniense clásica, sería para Hegel el paradigma supremo del arte *desde un punto de vista estrictamente estético*. Es obvio que la poesía es valorada por Hegel como muy superior a la escultura (y a las demás artes), ¡pero precisamente porque trasciende las limitaciones del arte y raya ya con la religión y con la filosofía! Así, paradójicamente, una manifestación artística será ensalzada por Hegel tanto más cuanto con mayor fuerza desgarre internamente la delicada armonía postulada por el arte griego (o más brevemente: desde la consideración religioso–filosófica, una obra de arte será tanto más elevada ¡cuanto menos artística –por exceso– sea!). En este sentido, no habría inconveniente en adscribir el pensamiento estético hegeliano a las corrientes *románticas*. La querella (casi de familia) entre Hegel y los románticos se debe a que, según el primero, éstos dilapidan la fortuna espiritual que ha venido amasando el Espíritu del Mundo, volviendo a hundirse fatua y cómicamente en una naturaleza que ellos ya saben inane e inerte, sólo para resultar al cabo tan inanes y ridículos como los contenidos en donde los románticos gastan una proliferación insensata de formas. Aquí habría que reconocer que el feroz *epíteto* que Schlegel gustaba de emplear contra Hegel: ese *hombre de madera*, no estaría del todo fuera de lugar.

logra plasmando sin resto el significado (que brilla en el pecho del artista) en una figura corpórea y consistente, o sea: en algo *finito*, que debiera haber desaparecido por entero en la elaboración artística. Al respecto, la afirmación de que la Cosa permanece mientras las «contingencias naturales» son desechadas y sólo queda una «inmaculada exterioridad» (I, 464s; 356) representa un expediente poco afortunado. La Naturaleza (base material, se quiera o no, de la obra de arte) consiste para Hegel justamente en ser intrínsecamente contingente y exterior a sí misma (cf. *Enz.* § 250; *W.* 9, 34). Y por otro lado, Hegel ha renunciado expresamente a conciliar la Idea lógica de la Vida con el ideal de la belleza. Y con razón: cuanto más se empeña el artista en borrar todo lo contingente y exterior de su obra (hasta llegar al *kitsch* dulzón e inane de la helenística o del neoclasicismo), para que en ella brille soberano el significado espiritual, tanto más ha de introducir ese contenido genuino (*Gehalt*) en un contenido sensible (*Inhalt*) que le es refractario.

Sin embargo, es bien notable que justamente este «defecto» (si así queremos llamarlo) de construcción en el corazón de la *Estética* hegeliana (al menos, según la edición Hotho) permita que brille con altura difícilmente igualable la *tragedia* del individuo humano *tout court* (identificado nostálgicamente, en la era prosaica de la máquina, el *Kapital* y el Estado, con el feliz y pretérito pueblo griego). Aquí, la fuerza *no dialéctica* de las paradojas hegelianas se muestra por doquier, como si la *Estética* fuera el *punctum doliens*, la verdadera *pars pudenda* de ese «viejo corazón» cansado. Introduzcámonos en el problema, primero mediante el mito. Los griegos se habrían dado cuenta, según Hegel, de que los viejos dioses aórgicos, los Titanes, habían sido vencidos por la más alta fuerza de los Olímpicos: ¡vencidos, pero no aniquilados! Como seres inmortales, los Titanes, encerrados en el Tártaro, se rebelan algunas veces, de modo que dioses y hombres tienen que reiniciar la lucha, a fin de lograr un precario armisticio. Dicho sea de paso: ello implica que, según la vieja y profunda sabiduría griega, no hay posibilidad de que la Naturaleza se *suicide*, por más que su «hijo» más preclaro la incite a ello. Irónicamente habría que constatar que el prudente Hegel había olvidado una cosa fundamental: que la Naturaleza es incapaz de suicidarse, o sea: de matarse *a sí misma*, por la sencilla razón de que la Naturaleza no es ni tiene ningún «sí–mismo»: es puro frenesí sin centro. La centralidad viene propueta por el astuto espíritu. Y ahora empezamos a reconocer el carácter trágico de ese fracaso del arte (primero, ubicado en Grecia como «cosa del pasado», y luego interpretado por nosotros, en base a la sistemática general hegeliana, como ideal imposible y contradictorio –sin dialéctica que aquí valga–). Ese fracaso muestra en efecto el fracaso del hombre por deshacerse de su propia «naturalidad»; cada vez que lo intenta recae desde luego en ella: pero no, como creía Hegel que ocurría en el arte griego, para compenetrarse con ella, sino al contrario, para ofuscarse y olvidarse de *sí mismo*.

Esta es a mi ver la verdadera y más profunda razón de la tesis sobre el «fin del arte», a la que ahora volvemos.[2045] Ese fin (¡el fin de algo que, en el fondo, nunca existió!) está intrínsecamente vinculado a la necesaria emergencia de la religión absoluta, revelada[2046], en la cual el Dios único se deja matar por los hombres (cometiendo así en cierto modo *suicidio*, como vio lúcidamente San Agustín en el *De Trinitate*), a fin de poder resurgir

[2045] Sobre el tema existe abundante biliografía. De entre las más notables y recientes, ver: H.–G. Gadamer, »*Ende der Kunst'*« (en: *Ende der Kunst — Zukunft der Kunst*. Ed. por la Academia de Bellas Artes de Baviera. Munich 1985, págs. 16–33); y Chr. Jamme, »*Hegels Satz vom Ende der Kunst*« (en: H. Bachmaier / Th. Rentsch, eds., *Poetische Autonomie?* Stuttgart–Bad Cannstatt 1987, págs. 273–286).

[2046] Ver al respecto W. Jaeschke, »*Kunst und Religion*« (en: Fr. W. Graf y F. Wagner, eds., *Die Flucht in den Begriff*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1982, págs. 163–195).

como Espíritu puro, absoluto. Ahora sí tendríamos una victoria (al menos, aparente) sobre la Naturaleza y su exterioridad. De ahí que ese sacrificio sea recordado (volveremos sobre este importante tema al tratar de la religión) en la *Eucaristía*, en la cual se destruye *físicamente* lo material, las especies del pan y del vino (*manducatio spiritualis*), a la vez que se pronuncian las palabras rituales. Aquí, toda naturalidad ha desaparecido *al instante* (lo malo es que, también al instante, reaparece). Sólo así se torna realmente el Dios en Espíritu, abandonando su «ropaje» de individuo, invitando así de este modo a los demás hombres, al fin sus hermanos, a hacer lo propio, es decir: a aprender a *no habitar ya la tierra*, según las palabras profundas y enigmáticas de Rilke.[2047]

Así, desde esta Modernidad cristiana, literalmente *antinatural*, puede explicar Hegel una experiencia tan común como sorprendente: el «hálito y el aroma de tristeza (*Trauer*) que hombres dotados de espíritu han sentido en las imágenes de los dioses de los antiguos, incluso cuando se trata de una belleza perfecta y rayana en lo encantador» (I, 467; 357). ¿A qué se debe esa melancolía que nosotros «prestamos» al frío mármol clásico? Para los dioses mismos, dice Hegel, su figura y sus miembros son como un apéndice superfluo (*ibid.*). Pero entonces, *para nosotros*, esos mismos dioses aparecen en efigie como una irresoluble contradicción entre su interioridad (*Insichsein*) espiritual y el externo darse a ver, el ser–para–otro. Y somos *nosotros*, los lectores de la Lógica, los que sentimos esa tristeza, no los dioses. Nosotros somos los que contemplamos esas estatuas como si fueran un imposible umbral petrificado, entre la entrega superficial, toda ella piel, y el descanso y control de la figura dentro de sí.[2048] Nuevos Edipos, nosotros, los hombres de la Modernidad, tenemos *un ojo de más*: el ojo de la conciencia, con el cual desciframos y leemos en la serenidad de la estatuaria griega[2049] el destino de Grecia, es decir, el ocaso de una Naturaleza que, sin embargo, nunca podrá morir ni ser sacrificada precisamente por no *plantar resistencia*, por rehuir todo conflicto y ser, por ende, incapaz de sentir el *dolor*. El sacrificio ha de ser pues más alto: sacrificio del espíritu para el Espíritu en el seno natural. Los viejos dioses griegos no sienten ni padecen, al igual que permanece impasible el mármol de sus estatuas. *No les está permitido morir* (como le está, en cambio, al Dios cristiano) y, por ende, tampoco pueden conocer la superior alegría de la *reconciliación*. Sólo en el umbral del Cristianismo, a saber: en la gran tragedia griega, comienza a entreverse esta capacidad de sacrificio por parte del héroe. Pero con ello queda restaurado el derecho de las potencias éticas, que «sufren» vicariamente (al igual que el Espíritu del Mundo dejaba, incólume, que se sacrificaran los intereses y las vidas individuales).

Contra el reproche acostumbrado, Hegel se quejará, en efecto, de que los joviales dioses de los griegos son todavía demasiado poco *antropomorfos*; y en esa incapacidad para ser hombre de verdad (no un héroe o semidiós), para morir de verdad, está ya contenido el germen del ocaso griego (y con él, de todo sueño de redención por parte de la creación artística: la religión del arte no estuvo a la altura del *dolor infinito*; por eso no entregó la flor de la libertad). Al descanso eterno de esas beatas figuras corresponde la *Misa de Requiem* que el cristiano Hegel entona por esos dioses inmortales y, por ende, no–natos (al igual que el Arte se frustró en un genial aborto). De manera harto para-

---

[2047] «Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen.» («En verdad es extraño no habitar ya la tierra»). *Die erste Duineser Elegie* (en: *Werke*. Selección y ed. de Insel Verlag. Frankfurt/M. 1982; 2, 443).

[2048] ¡Pero «dentro» de la estatua no está sino la negrura y compacidad de la piedra, o la oquedad del bronce, de la misma manera que «dentro» de los mismos dioses no está sino la impersonal y amorfa *moíra*, el Destino ciego!

[2049] ¡No se olvide que la cabeza del caballo de Selene está cortada, y que es contemplada por Hegel vicariamente, a través de una copia en yeso, como si se tratara de un desplazamiento incesante de «citas»!

dójica, la serenidad jovial de los dioses significa según Hegel el «dolor (*Schmerzlichkeit*) de la paz divina» (I, 468; 358). Un dolor obsequiado piadosamente por el hombre cristiano. Ua lágrima generosa en apoyo de una cuencas vacías, que reciben las miradas de los creyentes; miradas que son devueltas, dispersas, por la entera piel marmórea de la estatua pero que esas imágenes son incapaces de concentrar en su interior para mirar a su vez, como hacen los *retratos* de la pintura, específicamente cristiana.

¿Qué nos queda pues de Grecia, o sea: en el fondo, del Arte? De esa tierra en la que, de acuerdo con la palabra de Goethe, bien pueden florecer los limoneros, pero que es incapaz de sentir el dolor extremo, incapaz de morir de veras, espiritualmente, y por tanto de resucitar –según dictamina ahora el sobrio y profundo «cristiano» que es Hegel–, lo único que nos resta es el recuerdo de una belleza para siempre perdida: una belleza, además, tan imposible de acuerdo con las categorías lógicas hegelianas como extrañamente obstinada en permanecer, casi como un *fetiche*. Una belleza *absurda*, en fin, que en nuestro mundo no tiene ya cabida, ni *debe* tener puesto: «Nada puede ser ni llegar alguna vez a ser más bello.» (I, 498; 381). Quizá Hegel podría haber musitado, al dictar esto: «Gracias a Dios». Gracias, en efecto, al Dios–Hombre, esto es: al Crucificado, que ha retornado ya (y está siempre retornando) a nosotros, sin necesidad de esperar a una Segunda Venida. Pero que no retorna ya como hombre –como individuo– sino como Espíritu.

Y quizá sea ésta, en fin, la clave de la melancolía y tristeza que el lector de las lecciones de *Estética* no puede por menos de sentir. El fracaso del arte, ¿fue de verdad un fracaso por parte de un espíritu incapaz de serio dolor y sacrificio? O bien, al contrario, ¿no será el espíritu moderno el que oscuramente *siente* que, con la pérdida de esa Grecia por él soñada y seguramente inventada como el lugar absurdo en que mitigar su *mala conciencia*, se está perdiendo también la última posibilidad de sentirse *individuo*, a la vez sangre y fuego, naturaleza y espíritu? Así, aparte de entregarse *velis nolis* a la parcelación mecánica y ritualizada de la sociedad moderna, aparte de dividir sus funciones por entre los diversos estratos del espíritu objetivo, el individuo busca desesperadamente salvar una *intimidad exterior* o, como decía Hegel paradójicamente, una «inmaculada exterioridad» (como si ser exterior no significara ya de siempre estar manchado). El arte, tan «ilógico» como «natural» e imprescindible, ¿no servirá acaso en Hegel de mecanismo de compensación de la prosaica situación mundial, capitalista y burguesa, ante la que incluso el frío filósofo no puede evitar que se le escape quizá el único lamento «romántico», la única «debilidad» que conocemos de él? Hablando en efecto de la perdida (y en verdad nunca existente) *edad de los héroes*, cuando éstos, *estatuas vivas*, cabales, constituían una verdadera identidad sustancial, ya que realizaban con sus gestas la universalidad que ardía en su pecho; hablando pues de la necesidad de que esas gestas se guarden (¿o se inventen?) en la literatura para la formación de la juventud y como tardío homenaje a lo que nadie pudo ni podrá ser jamás[2050], exclama Hegel: «Ahora bien, no abandonamos ni nunca podremos abandonar el interés y la necesidad (*Bedürfnis*) de que haya una tal totalidad individual y una viva autonomía efectivamente real, por mucho que podamos reconocer como provechosos y racionales la esencialidad y el desarrollo de las circunstancias en la cultivada vida civil (*bürgerlichen*) y política.» (I, 194; 144).

[2050] Allí –en esa dorada era de los héroes, gustada por una vez como un licor prohibido por el sobrio Hegel– es donde refulgiría la belleza de ese círculo de «escogidos» con que terminan las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller: un cículo creador de un Estado armónico y de una sociedad justa (¡pero dirigida externamente por esa élite!).

VI.7.6 – El sacrificio de la Religión.

«El arte bello (al igual que la religión que le es propia) tiene su futuro en la religión de verdad (*wahrhaften*).» (*Enz.* § 563). Con esta lapidaria afirmación corrobora el propio Hegel la interpretación aquí propuesta: en verdad, el Arte no tiene una categoría autónoma, sino que ha de ser visto como pródromo de la religión *revelada*, la religión cristiana. Somos *nosotros*, en la consideración estética, los que entendemos esas manifestaciones del pasado como «arte». En cambio, los pueblos en los que se dio tal actividad (y fundamentalmente el pueblo griego) vieron en esas imágenes la figura de la divinidad o cantaron en sus poemas la inconmensurabilidad del dios con respecto a todo lo sensible. En una palabra, para ellos sería indisociable la actividad artística y el culto religioso: la moderna figura del espectador, del mero contemplador de la obra de arte, corresponde al ocaso de toda religión ligada aún de algún modo a la exterioridad sensible (cf. § 562, A.; *W.* 10, 371). El paseo circunspecto por los templos egipcios y griegos (¡y por las iglesias católicas!) es un reconocimiento de que la naturaleza, lo sensible, ha sido totalmente dejado de la mano de Dios, el cual se ha refugiado en «lo más íntimo» (§ 562), como testimonia el arte *romántico*: un arte que se corroe y destruye a sí mismo, y que tiene su mejor expresión justamente en la pintura de paisaje (donde todas las cosas parecen perder su peso y sustancia, como absorbidas por un cielo o un mar disolventes) o en la poesía lírica (donde el vehículo material, el aire o los signos escritos, son sutil masa plástica a punto de desaparecer: el tejido vivo del espíritu que habla a un espíritu afín). Mas incluso esta última forma artística ha de desaparecer, en el momento en que se toma conciencia de que el elemento sensible implica la *permanencia* (aunque sea a través de la iterabilidad de la ejecución) de la obra, refractaria por tanto a la manifestación del espíritu.

De ahí el fracaso del arte (visto naturalmente desde «nuestra» reflexión estética): el arte bello, al contener precisamente «la autoconciencia del espíritu libre», tiene a la vez «como condición la conciencia de la insuficiencia de lo sensible y meramente natural frente a lo espiritual; el arte convierte por entero a aquello en simple expresión del espíritu; lo único que se exterioriza (*aussert*) aquí es la forma interna.» (*ibid.*). Pero se exterioriza en una cosa exterior que aparece como contingente y cuya mera apariencia contradice el significado que ella debiera expresar. En este conflicto se debate el arte, sucumbiendo en suma a la *comicidad*, esto es: a la conciencia de la disolución tanto de la forma infinita, subjetiva, como del contenido genuino, cuando ambos se «adhieren» a algo sensible que, en lugar de facilitar la expresión de esa interna conjunción, la dificulta y deforma. La única solución consiste pues en llevar al límite el camino que tímidamente ha emprendido ya el arte: *morir a lo sensible para renacer en espíritu*. Y esto conlleva el sacrificio de todo lo natural, su desaparición, al menos simbólica y en instantes privilegiados, en los que el tiempo se remansa y resulta herido por lo eterno. De nuevo: el pasado del arte es el futuro de la religión.

De acuerdo con esto, es perfectamente lógico que la *Enciclopedia* no trate sino de la religión *que ha sido revelada.*[2051] Y lo hace además de una manera harto condensada (en

[2051] Orig.: *geoffenbarte*. Hay una diferencia sutil con respecto a la calificación filosófica de la religión cristiana aquí, y en *Pha*. En 1807 se habla de *offenbare Religion*. En español sería difícil la matización (aunque podría hablarse de una religión «manifiesta» y de una religión «revelada», perdiéndose sin embargo así la raíz común). Es evidente que el adjetivo enciclopédico (un participio pasado) apunta –como en el caso del arte– al factor *representativo*, propio de esta forma: la religión queda ligada a un pasado y a una persona individual que, con su vida y su obra, la reveló; ello deja un poso de nostalgia (como en la conciencia desgraciada), de irrecuperabilidad de ese momento, lo cual implica todavía un desesperado aferrarse a algo sensible (en este caso, al individuo muerto Jesús de Nazaret, a sus reliquias o a las de los santos). También en las ya citadas *Lecciones*

sólo ocho breves parágrafos: §§ 564–571; *W.* 10, 372–378), en donde se tratan de un modo a veces casi lemático polémicas contra el deísmo ilustrado y su reducción de Dios a un gaseoso Ser (o Esencia) Supremo o, al contrario, contra la proliferación de fideísmos sentimentales que pretenden acceder a la divinidad por vía cordial, despreciando en cambio a la razón. Hegel, como es obvio, defiende la necesidad de examinar racionalmente el ámbito de lo religioso: ningún «misterio» puede quedar oculto a la razón, si es verdad que la razón no es sino el saber de la divinidad misma. La religión tiene un contenido especulativo que ha de ser desentrañado, comenzando por la magna noción de la Trinidad y siguiendo por la relación del espíritu finito y el infinito en el elemento del saber.[2052] En la religión cristiana, la inmediatez y sensibilidad de la figura (Cristo) y de la doctrina (la Sagrada Escritura, y especialmente el Nuevo Testamento) han sido ya asumidas (*aufgehoben*) por el lado del contenido: éste se ha revelado como el Espíritu que, siendo en y para sí, alienta calladamente en la naturaleza y se expresa en el espíritu finito. Sin embargo, la forma en que se capta ese contenido sigue aferrada a un individuo concreto, ya muerto, y a una doctrina fija, escrita. En una palabra, la forma es la de la *representación*, la cual, en su aplicación a ese contenido infinito, absoluto, concede autonomía a los momentos de éste, los divide y escande en figuras de la piedad y la devoción y los encadena como sucesos, de acuerdo a formas finitas, *reflexivas*. Éste es el lado externo, «natural» de la religión, que viene salvado (pero, lamentablemente, sólo en instantes puntuales) por la *fe* (en la que el espíritu se siente Uno con el Espíritu) y por el *culto* (en donde esa unidad deja de ser interior y se establece sobre la destrucción, ya no de lo meramente natural, sino de productos del trabajo del hombre que son signos de la conservación de éste y que ahora se ofrendan para hacer ver que incluso la propia individualidad –siendo más alta que la mera naturaleza– ha de ser sacrificada: de ahí la *manducatio* del pan y del vino).

Esa inadecuación de principio entre la forma y el contenido, propia de la religión,[2053] va siendo corregida por un «triple silogismo» (cf. § 571) en el que se expone la mediación y reconciliación del Espíritu consigo mismo en y a través del espíritu finito. Hegel dispone esos tres círculos de acuerdo a los conocidos momentos conceptuales de: 1) *universalidad* (A); 2) *particularidad* (B); y 3) *singularidad* (E), correspondientes a lo que en las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* se llamará: 1) «Concepto de religión»: el *contenido* eterno que coincide sólo consigo mismo en su manifestación (teológicamente: la *generatio intratrinitaria*; ya sabemos por la *Lógica* de ese *verbum* eterno en el que la Idea se percibe a sí misma). 2) «Segunda esfera de la representación»: distinción entre la Esencia eterna y su Aparición, en la que ingresa el contenido.[2054] Se trata, en una palabra, de la

---

sobre Filosofía de la Religión se tilda al Cristianismo de: «religión consumada (*vollendete*)», lo cual implica algo perfecto y clauso en sí pero que, precisamente por ello, no *da ya más de sí*. La religión consumada, cabal, ¿será ya *eo ipso* una religión *acabada*?

[2052] Hacia el final de su vida, Hegel dulcifica las críticas (a veces feroces, como sabemos) contra los teólogos y busca incluso llegar a acuerdos con ellos. El caso más notable es el de Fr. Goschel y sus *Aphorismen über nicht Wissen und absolutes Wissen im Verhaltnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis*. Berlín 1829. Hegel escribió una muy favorable recensión de esta obra en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (I, 1829; ver *W.* 11, 353–389). También se refirió a Goschel en la nota (obviamente, de la ed. de 1830) a *Enz.* § 564 – Es notable que las tesis allí reseñadas, y que pueden ser consideradas como radicalmente hegelianas, procedan de Goschel. Sea como fuere, su exposición contiene el núcleo de la «teología» de Hegel: «Dios es solamente Dios en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse es, además, su autoconciencia en el hombre y el saber del hombre *acerca de* Dios, que prosigue hasta hacerse un saberse el hombre *en* Dios.» (*W.* 10, 374).

Lo cual confiere un sabor ultratrágico a la religión hegeliana, ya que aquí ni siquiera el sacrificio del individuo restaura el equilibrio entre potencias éticas, como era el caso de la tragedia griega.

[2054] En las *Lecciones*, Hegel no puede adscribir un título genérico a este momento de la *Diremtion*, del juicio y el desgarramiento (la *κενωσις*); podría haberlo llamado «religión *determinada*» (o «determinación» de la religión). Pero en las *Lecciones* Hegel ha utilizado ese título para englobar en él a todas las religiones no–cris-

creación y conservación de este mundo finito (cf. *R*. 3, 24; 24). Y 3) «Historia divina» de la redención y reconciliación: «el regreso del Ser eterno desde la esfera fenoménica a la unidad de su plenitud» (*Enz*. § 566; cf. *R*. 3, 28; 28). Los tres círculos aparecen como separados, distintos en el tiempo[2055] y recíprocamente externos. Y es verdad que la conciencia religiosa sabe recogerlos y aunarlos en su intimidad: pero lo hace de una forma inadecuada, «en la simplicidad de la fe y la devoción del sentimiento» (§ 571), es decir: como si se tratara de estados de ánimo que tienen un *referente* contradictoriamente «externo» (puesto que la Historia divina narra el regreso a sí del Espíritu, el desasimiento de toda naturalidad y, por ende, de toda exterioridad). Por eso, la conciencia de esa inadecuación es ya la elevación del espíritu finito al ámbito del *pensar*: la sola forma plenamente adecuada al contenido absoluto. De manera que la constatación de la insuficiencia de la religión para captar su propio objeto supone *eo ipso* la aparición de la filosofía (o sea: de la verdadera filosofía como *verdad* de la única religión que es conforme a verdad, lo cual implica por parte del ser pensante el sacrificio de sus opiniones, creencias y actitudes subjetivas: la «renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo», o sea a «la vanidad del pensar»; § 571, A.; *W*. 10, 377s).[2056]

Esta condensada exposición enciclopédica se amplía, precisa, modula y modifica en las extensas *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*.[2057] Dada la necesaria brevedad que ha

---

tianas (las cuales están determinadas *por* el mundo y su inmersión en él, mientras que en la cristiana el espíritu es *autodeterminación* en el mundo).

[2055] En *Weltalter*, Schelling dirá con mejor acuerdo, según veremos, que cada uno de ellos constituye un «tiempo» por sí sólo (un *eón*) que repercute íntegramente –como indisponible– en el tiempo cósmico total: el Pasado absoluto del Padre, el Presente absoluto del Hijo, y el Futuro absoluto del Espíritu.

[2056] En *Enz*. y en el Manuscrito de 1821 para *R*., se tiene la nítida impresión de que, al igual que el Arte, la Religión se ha refugiado definitivamente en el Concepto, y sólo en él alcanza verdad, de manera que, al igual que actualmente sólo cabría hablar de *Estética*, y no de «arte», también sería preciso referirse únicamente a la *Filosofía de la Religión*, y no a la «religión» misma (ya se trate de una confesión determinada o de la religión en general). O sea, la Religión existiría solamente en cuanto *asumida* (*aufgehoben*) en la Filosofía. Y así abre Hegel en efecto el primer parágrafo dedicado a la última: «Esta ciencia –dice– es la unidad de arte y religión... Este saber es así el *concepto* pensante –y conocido– de arte y religión, en el cual, lo que era diverso en el contenido es conocido como necesario; y esto necesario, como libre.» (§ 572). Sin embargo, en los manuscritos de *R*. de 1824 y 1827, Hegel mitigará esta impresión de «paso de testigo». Y con razón: dejando aparte el controvertido estatuto del arte (única forma de existencia y de experiencia que Hegel presumiblemente daría por periclitada), la religión, junto con todas las formas enciclopédicas subsumidas y resumidas en ella (de la Historia al Derecho, de la Biología a la Geometría), no sólo deben seguir existiendo, sino que en un sentido estricto constituyen el entero ámbito de la existencia, de la vida y del quehacer y sentir humanos. La Filosofía no añade nada nuevo a todo eso (más bien «sustrae» de ello el único resto que, obstinado, se negaba a entrar en la red de significatividad, a saber. arrebata todo protagonismo y vanidad al individuo pensante, al «yo» del filósofo). La Filosofía se «limita» a *pensar* y a *saber* (o sea: a conjuntar y adensar, negando determinadamente toda pretensión de autonomía por parte de los elementos del conjunto) toda la abigarrada y variopinta aparición fenoménica, mundana, recogiéndola en su íntima esencialidad, y recogiéndose también el espíritu finito –en su propia actividad– en esa pura espiritualidad colmada. A la renuncia del Dios encerrado dentro de sí como Esencia eterna, vaciándose en cambio en lo otro de sí, corresponde la renuncia abnegada del individuo pensante a su distinción y particularidad, elevándose y plenificándose así en aquello que constituye su verdadero y más íntimo *sí–mismo*. Esta es la *reconciliación teándrica* propuesta por Hegel. En una palabra, quizá extremada: para Hegel, si no hubiera religión no existiría ninguna otra cosa (desde luego, no habría hombres), dicho sea esto mirando «hacia abajo», en la escala enciclopédica; ni habría tampoco –«hacia arriba»– filosofía, que es la actividad en la que la religión (y con ella, todo lo demás) se explaya y determina, en una red de articulación omnicomprehensiva.

[2057] Las Lecciones (junto con el *Escrito sobre las pruebas de la existencia de Dios*) fueron en principio editadas por Ph. Marheinecke como vols. 11–12 de la *Vereinsausgabe* (Berlín 1832), y ulteriormente corregidas y ampliadas por Bruno Bauer en la 2ª ed. (1840). A pesar de que, en el caso de Bauer, su trabajo de compilación ha sido competente y muy respetuoso con los textos, esa edición ha quedado hoy por entero arrumbada al haberse publicado los cursos berlineses dedicados a la Filosofía de la Religión (semestres de verano de 1821 –se conserva el manuscrito–, 1824, 1827 y 1831) gracias al trabajo conjunto de Walter Jaeschke, Peter C.

de revestir la presente exposición, y a sabiendas de lo unilateral de la propuesta, nos guiaremos por lo común por el manuscrito de 1821 (al fin, se trata de las *ipsa verba* del filósofo, y su redacción coincide aproximadamente con la de *Rechtsphil.*), advirtiendo sin embargo de que hay significativas variaciones con respecto a los demás cursos.[2058]

1) *Introducción a la religión.*

El sentido y función de las Lecciones tiene como hilo conductor el obsesivo tema de la desconfianza y desprecio hacia lo sensible, inmediato y finito; sin embargo, la religión parece competir contra ello en su mismo terreno, ya que también ella se presenta como *intuición* y *sentimiento*: como la «experiencia», si queremos, de que toda otra intuición, sentimiento y noticia que se separe de lo entregado en el instante arrebatador de la experiencia religiosa no tiene valor alguno; como el arte, pues, pero con mucha mayor eficacia, la religión devalúa lo sensible *en* lo sensible mismo. Pues no sólo se desvanece aquí («como en la cumbre más alta de una montaña», dice el romántico Hegel)[2059] todo lo terreno, sino que el individuo llega a olvidarse de sí, «de *su* interés, de su vanidad, del orgullo de su saber y celebrar», para concentrarse en el contenido que él *siente* constituye su esencia más íntima. De manera que la función de la religión no es otra que: «anunciar la *gloria de Dios* y manifestar *su majestad.*» (*ibid.*). Y la tarea de la filosofía de la religión consistirá en extraer el núcleo especulativo de esa intuición (siempre, pues, dentro de la concepción general de la *coextensividad* de los estratos y esferas; no hay más ni menos en la intuición de lo que se da en el pensamiento especulativo: sólo que lo allí sentido como inmediato –y por tanto, como algo impuesto; téngase presente el fenómeno de la *posesión*, paralelo al de la *inspiración* artística– ha de ser articulado y desplegado en *libertad*). Este es otro de los temas caros a Hegel: a la mirada filosófica se des-

---

Hodgson y Ricardo Ferrara, que han publicado simultáneamente (en el original alemán, en inglés y en español) tanto el manuscrito de 1821 como *Nachschriften* de los demás cursos, con variantes de lectura al pie procedentes de S.W., en una edición modélica que comprende tres gruesos vols.: «1. Introducción y concepto de religión»; «2. La religión determinada»; y «3. La religión consumada» (ya hemos citado las eds. de Jaeschke y Ferrara). Para las variaciones en ordenación «arquitectónica» y en procedimiento metódico entre los diversos cursos, véanse los extensos y pormenorizados «Prefacios» de Ferrara (1, iii–lxv; y 3, i–xl).– Las mejores introducciones a esta temática son las del editor alemán de las *Vorlesungen*, Walter Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*. WB. Darmstadt 1986; y *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. frommann-holzhoog. Stuttgart / Bad Cannstatt 1986.

[2058] Quizá la más importante sea la referida al llamado «Perecer de la comunidad» (3, 93–97; 91–94). Se trata de uno de los pasajes más dramáticos y hasta más melancólicamente desesperanzados de la entera obra hegeliana, como veremos, y abona la tesis insinuada en nota anterior: la probabilidad de que, al menos por un tiempo (significativamente coincidente con la *Demagogenverfolgung* y el consiguiente hundimiento de los ideales por los que Hegel había ido a Berlín), pensara el filósofo en que la religión (como forma de vivir la verdad y atendiendo a su núcleo racional, no en cuanto práctica piadosa, o en su función social, etc.) estaba periclitada y había de buscar su (último) *refugio* en la filosofía, al igual que antes estuviera contenida en la forma artística. Es altamente notable en cambio que en los cursos de 1824 y de 1827 este punto 3 del «tercer elemento» de la religión consumada esté sustituido, respectivamente, por: «Realización de la fe» (3, 167–176; 159–167) y «Realización de lo espiritual de la comunidad» (3, 263–270; 246–253). Sobre todo en este último apartado (1827) se muestra Hegel muy cercano a una *entente cordiale* con la religión (casi como si se tratara de una «doble verdad» averroísta). Por un lado, es verdad que: «Mediante la filosofía la religión recibe su justificación a partir de la conciencia pensante.» Pero por otro, concede Hegel, conciliador: «La piedad ingenua no necesita eso; el corazón da testimonio del Espíritu, acoge la verdad que llega a ella en forma de autoridad, y mediante esta verdad siente la satisfacción y la reconciliación.» (3, 268; 252). Así que la comunidad, la *Gemeinde*, no perece en absoluto, y sigue estando guiada por sus pastores, mientras que en el tremebundo texto de 1821 se hundía por abajo en la sociedad civil y se disgregaba en conjuntos sueltos de familias, mientras que unos pocos elegidos *à la* Schiller («nosotros», la congregación de los filósofos) contemplaban lo eterno *au dessus de la mêlée*.

[2059] R. 1, 5; 5. Debe de tratarse de una alusión a la *Landschaftsmalerei*, y no de una experiencia vivida (ya sabemos por el Diario de los Alpes Berneses que a Hegel las montañas le dejaban frío).

vanece todo misterio, todo arrobo inefable; lo menos que puede decirse en efecto de Dios es que él sabe de sí mismo; y lo menos que puede decirse del hombre es que él comparte ese saber; más aún, es la «sede» de ese saber, y obra en consecuencia. Un Dios incognoscible no es para Hegel (tan spinozista en esto) ningún Dios, sino un fantasma urdido para atemorizar a las masas. Por último, la finalidad de las Lecciones es patente: en ellas, y sólo en ellas, debe llegarse a la tan ansiada *reconciliación* entre lo subjetivo y lo objetivo: dentro de aquél, entre el sentimiento y el pensamiento; dentro de éste, entre el contenido infinito y el finito: «Esto [constituye] la *exigencia de la filosofía de la religión*, (la necesidad de la filosofía en general). En *esta reconciliación* hay que corresponder a la exigencia suprema del *conocimiento*, del concepto y la razón; el conocer y el concebir no pueden ceder en nada –certeza *infinita* y sustancial, [de] libertad, y de su *necesidad* y *dependencia*, en cuanto algo está determinado– de su dignidad y altura, *saber*, *evidencia*, *convicción*.» (*R*. 1, 22s; 21s). Nada pues de efusiones sentimentales. Como dirá contundentemente Hegel al final de la lección de 1827, en explícita enmienda de un famoso *dictum* paulino[2060]: «Entonces esta reconciliación es la paz de Dios que no es superior a toda razón, sino la paz que es primeramente sabida, pensada y reconocida como verdadera por la razón.» (R. 3, 269; 253).

En esta consciente depuración y separación de lo sensible y finito, por un lado, y en la elevación del corazón y los sentimientos al nivel conceptual, por otro, se aprecia la excelencia de la religión cristiana con respecto a toda otra manifestación religiosa. Su primacía no estriba desde luego en la vana aseveración de que sólo ella procede de una revelación divina, recogida en escrituras sagradas. Cualquier otra religión puede decir lo mismo, y mostrar sus escritos, sus mártires y sus santos. Pero ya sabemos desde la *Fenomenología* que una seca aseveración vale tanto como su contraria, o sea: nada.[2061] Tampoco está la religión cristiana más «desarrollada» que las otras, o es la verdadera por su capacidad de captación de fieles, etc. Nada de esto tiene sentido. Hay que tomar más bien al pie de la letra la noción de *goeffenbarte Religion*: la religión cristiana es aquélla en la que se ha revelado la *noción* de «religión», en general: la religión manifiesta es la *manifestación* de la religión, *tout court*. O dicho de otro modo: sólo en el Cristianismo se hace objeto de sí mismo el concepto de religión. La *religión consumada* es así la «religión de la religión», porque se hace objeto y cuestión de sí misma y, por ende, precisa de un *sujeto* (esto es: de un ser libre y activo en su comunidad, no de un «súbdito» o de un «fiel») que esté a la altura de su contenido infinito: «el espíritu lo es solamente en la medida en que es *para* el espíritu, y en la religión absoluta es el Espíritu absoluto, que no manifiesta ya momentos abstractos de sí mismo, sino que se manifiesta a sí mismo.» (*Enz*. § 564).

2) *El concepto de religión*.

Hegel procede aquí como en el caso de las demás ciencias particulares: acepta primero el «material», tal como lo ofrece la *representación*, y desarrolla después la necesidad del *concepto* subyacente a esa representación. Al respecto, Hegel sigue el hilo de la filosofía del espíritu subjetivo, y parte del examen del desventurado desgarramiento de la

---

[2060] *Filipenses* 4,7: «Y la paz de Dios, que es más alta que toda razón (*νοον*) custodie vuestros corazones y sentimientos (*νοηματα*) en Cristo Jesús.»

[2061] Valga una experiencia personal: visitando con un pequeño grupo universitario una capilla rococó de la Baja Baviera, no pude reprimir un gesto de asco al ver recogido en acristalada urna de bordes dorados el esqueleto de un Santo relleno de joyas, que para colmo servían de pretencioso sustituto de los órganos perdidos: dos diamentes en lugar de los ojos, perlas en lugar de las orejas, etc. Un colega musulmán, al advertir mi reprobación, me dijo: «Tiene Vd. mucha razón. Cosas así no se deberían consentir». Y añadió: «¡Si al menos se tratara de un Profeta!».

sensación[2061] religiosa, escindida entre un contenido o pensar infinito: lo absolutamente universal, y una subjetividad totalmente empírica (*R*. 1, 125; 117). *Deus versus ego homuncio*. Pero, al contrario de lo que sucede en las impresiones o percepciones sensibles, en la *Empfindung* religiosa *yo* mismo soy la lucha, el desgarramiento y el dolor entre mi sustancia y mi subjetividad. Me siento como finito cuando y porque siento en mí (más aún: como siendo yo mismo) lo infinito. Hegel ha plasmado esa lucha terrible en palabras inolvidables: «Yo soy la relación de estos dos aspectos; estos dos *extremos* son, cada uno de ellos, *yo* mismo, el que relaciono; «y» el *reunir*, el relacionar, es esto mismo que lucha en lo uno y que se unifica en la lucha; o bien, *yo soy la lucha* (*Ich bin der Kampf*), ...Yo soy el fuego y el agua que se tocan, y el contacto «de quienes ora se separan y desdoblan, ora se reconcilian y unifican» [es la] unidad de aquello que se escapa (*flieht*) absolutamente.» (*R*. 1, 121; 113s). Ahora bien, esa oposición íntima, precisamente por constituir el «yo», se eleva por sí misma a conciencia, a *representación* (cf. *R*. 1, 126; 119), sin que ello –y este punto es esencial, para no caer en el entendimiento abstracto– suponga en lo más mínimo la exclusión de la sensación cordial, sino al contrario: su intensificación y aun la identificación de lo que en aquélla se daba como separado: esta perfecta compenetración –*sentida*– de mi autoconciencia (es decir, de la conciencia que yo tengo de poseer un contenido infinito como mi más hondo «yo») y de un universal que se expone y existe en mí es: «*amor, bienaventuranza*.» (*R*. 1, 129; 121). Tal es el nivel propio en el que se ofrece el concepto de religión. Pasa después Hegel a demostrar la necesidad de tal nivel (o punto de vista: *Standpunkt*), relacionando la religión con el arte y la filosofía. Al respecto, es importante señalar siquiera las tres formas en que se articula la religión (de acuerdo al curso de 1827), la cual no es solamente conocimiento divino, sino culto y servicio a la divinidad. La primera es la devoción (*Andacht*), que es más alta que la mera fe, ya que en el acto concreto de oración se eleva el espíritu finito hasta unirse *interiormente* con el infinito. La segunda corresponde naturalmente al momento de *exterioridad*: las ceremonias cúlticas, centradas en el sacrificio, o sea en la negación de lo mundano. La tercera, en fin, y más alta, consiste en el sacrificio de la propia individualidad. Un acto supremo de abnegación que sólo se cumpliría en la filosofía (el filósofo sólo aspira a saber la verdad y a compenetrarse con ella; el mártir, en cambio, va contento al martirio y la muerte porque espera ser recompensado con una vida más plena y duradera). Por eso, y en frase abiertamente provocativa, dice Hegel que: «En esta medida, la filosofía es un culto continuo.» Un culto, habrá que suponer, superior al culto eclesiástico, con sus pompas y distinciones jerárquicas. En el «culto» divino, propio de la filosofía, no hay tales entretenimientos con lo sensible ni tales distinciones, sino una purísima sobriedad y un purísimo abandono de sí (algo en lo que Hegel coincide con el Maestro Eckhart y con San Juan de la Cruz): «ella [la filosofía] tiene por objeto lo verdadero, lo verdadero en su figura suprema, en cuanto Espíritu absoluto, en cuanto Dios... Para saber la verdad hace falta que uno se deshaga de su subjetividad, de las ocurrencias subjetivas de la vanidad individual y que se ocupe de la verdad puramente en el pensar y solamente se comporte en conformidad con el pensar objetivo.» (*R*. 1, 334s; 316). Ahora bien, en absoluto debe creerse que tal culto continuo se dé en soledad, como una relación entre un «yo» y un «tú», al estilo de la religiosidad de Jacobi. La abnegación consiste en abrir el propio corazón y la voluntad a lo plasmado como *eticidad*: «En esa medida, la eticidad es el culto más verdadero.» (*R*. 1, 334; 316). El «yo» hegeliano y el Dios de Hegel coinciden en un punto esencial: sólo existen

[2061] Recuérdese siempre lo dicho acerca del término *Empfindung* y de su carácter conmovedor, cordial.

en y para la *comunidad*. La religión es así la verdad y el coronamiento de la vida política, como ya sabemos, y no un apartamiento de ésta para esperar un santo advenimiento o, más modestamente, la muerte individual.

3) *La religión determinada*.

La alusión a la eticidad es importante, porque nos hace comprender que el concepto de religión, siendo como es «eterno», se ha ido forjando (o mejor: ha ido siendo comprendido e interiorizado) en el tiempo, según la evolución de la sociedad y a través de múltiples coyunturas históricas, de cruces de tradiciones, de guerras de religión y de conquista, etc. Es más: para Hegel, la Historia Universal coincide en el fondo con la Historia de la Religión (o sea, con la progresiva determinación y liberación de su concepto en el mundo). Hegel llama precisamente «religión determinada» a la presente en las confesiones extracristianas,[2063] por estar éstas todavía determinadas por la *naturalidad* de sus contenidos (filosóficamente «traducido»: por mostrar la dialéctica de las religiones el desarrollo del concepto según «aquellas determinidades en las que *él se pone* y que él *recorre*.» (*R*. 2, 1; 2). El espíritu (tanto por el modo de consideración del objeto de culto: la Divinidad, como por la conciencia creyente) no es aquí enteramente libre. Y el desarrollo de este «trasfondo» extracristiano viene dado[2064] por la progresiva elevación del espíritu finito al espíritu infinito y viceversa: por el abajarse de éste a aquél. De este modo, la hegeliana historia de las religiones constituye el correlato narrativo de lo mismo (es decir, de la «elevación» del espíritu a Dios) que, de manera sistemática, viene expuesto en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*.[2065]

Hegel distingue tres momentos sistemáticos (el concepto metafísico de la divinidad, la representación concreta, y la subjetividad de la autoconciencia y el culto) para cada fase del desarrollo, dividido «histórico–lógicamente» en tres períodos, en los cuales se «repite» la tripartición lógica: a) la *religión inmediata o de la naturaleza* es la religión en la determinidad de la inmediatez o del ser, y corresponde por tanto a la lógica del *ser*; se da en Oriente; b) la *religión de la belleza y de la sublimidad*, en la que prima la determinidad de la *esencia* o de la diferencialidad entre lo divino y lo finito, sea por el lado de la primacía de la *aparición* (*Erscheinung*: no meramente de la apariencia o *Schein*), como en el caso de la bella religión *griega*, o por el de la trascendencia de la Esencia Suprema, abstracta (la religión *judía*); y c) la *religión de la finalidad*, basada en la determinidad del *concepto* (aunque, como indica la denominación filosófica de esa religión –la *romana*–, la determinidad no llega sino a la doctrina de la Objetividad y, más exactamente, a la finalidad subjetiva).[2066]

[2063] No necesariamente *precristianas*, como se aprecia en el caso del Islam. Sobre la «religión determinada» véase R. Leuze, *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*. Tubinga 1975.

[2064] En estrecho paralelismo con la Historia Universal, de la cual es la religión el núcleo cordial (la razón *revelada*, ya no meramente aparente como *astucia*). Cf. al respecto el ya cit. estudio de Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*.

[2065] Así, hablando del concepto metafísico de Dios tal como aparece en la «religión inmediata» (y tal como viene filosóficamente recogido por Parménides), señala Hegel: «Si este pensamiento, esta sublimidad y *elevación* misma son vertidos en pensamientos, en una forma determinada, nos entregan la forma reflexiva de una *prueba* de la *existencia* de Dios —de Dios entendido como el ser, como lo uno universal.» (R.2, 6; 6). Una edición de las *Lecciones sobre las pruebas*... (según G.W. 19) aparecerá próximamente en este sello editorial, a cargo de G. Rodríguez de Echandía. Acerca de las pruebas en general, y del argumento ontológico en particular, sigue siendo imprescindible el estudio, ya clásico, de Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*. Tubinga 1967.

[2066] Como es obvio, una religión enteramente determinada por la Idea sería por el lado de la conciencia del creyente una religión de los *hombres libres*: esa determinación es ya una *autodeterminación*. Sólo la religión consumada cumple esas condiciones, según Hegel.

La religión natural (que no ha de ser confundida con la «religión» deísta e ilustrada, propia de una metafísica del entendimiento –del mal llamado «racionalismo»–, y culminante en el *Etre Suprême* de Robespierre)[2067] intuye lo divino como una absoluta penetración de lo espiritual en lo natural, con lo que es imposible evitar una grosera concepción de la divinidad, «manchada» de naturalidad al menos en expresión y en la elección de los objetos cúlticos (el desarrollo religioso consiste obviamente en una progresiva purificación del elemento natural). Desde luego la divinidad está ya axiológica y ontológicamente por encima de la naturaleza, a pesar de hallarse *ónticamente* presente en las cosas naturales, sin diferenciar entre ellas ni diferenciarse de ellas salvo por ser la *negación* de toda distinción entre ellas. El dios oriental es así en efecto inmediatamente todo (¡no el Todo!), pero no tiene más consistencia ni entidad que la de ser la infinita negación –como infinito malo, que sólo *in abstracto, formulariamente*, es inteligible– de la pluralidad. Todo es en el fondo Uno: «*hen kaì pân*», dice Hegel (*R*. 2, 5; 5).[2068] De acuerdo a la tremenda doctrina de la lógica del ser, que ya conocemos, esa presencia divina en la naturaleza *condena* pues a ésta a muerte, en lugar de realzarla, como creen ingenuamente quienes alababan por entonces (como un Anquetil du Perron, introductor en Occicente del *Zend Avesta*) la pureza y «naturalidad» de esa incipiente religión *omnidestructora* (baste reparar en el *Hom* lamaísta, en el *nirvana* budista o en el fuego de Ahrimán): «El ser infinito es, no *porque* lo finito SEA (*IST*), sino porque éste no es; precisamente su negación es el ser absoluto.» (*R*. 2, 10; 9).[2069] Las formas recorridas por esta religión de la naturaleza son la *magia* (una protorreligión que cons-

---

[2067] No ha de ser confundida, ciertamente; pero ello no significa que Hegel no haya elegido cuidadosamente una denominación que él sabía perfectamente daba pie a la confusión (la *religion naturelle*). Ya hemos visto en el caso de *Asth*. cómo muchas diatribas hegelianas contra períodos remotos en el tiempo traslucen polémicas desde luego más urgentes y cercanas. Es desde luego más provechoso leer lo que Hegel tiene que decirnos sobre el concepto metafísico de la divinidad en la religión inmediata con el oído atento a las polémicas de su tiempo entre un siempre renaciente *Rationalismus* y el *Supranaturalismus*, en lugar de pretender entender mejor con esas disquisiciones el sentido y función de Ahrimán, de Brahm o de Osiris.

[2068] La alusión a la famosa expresión de Heráclito recogida por Lessing y acogida como propia por los tres amigos del *Stift* tubingués (Schelling, a su modo, seguirá fiel a la consigna hasta el final de sus días, como veremos) muestra a las claras que Hegel está pensando en su tiempo, y en el difundido y difuso panteísmo «naturalista» o «racionalista» (en el caso del entendimiento, da igual: véase *Pha*. III, sobre «fuerza y entendimiento»), más que en el seno de Brahm, que promete el *nirvana*.

[2069] Por una vez, la excelente traducción de R. Ferrara ha de ser necesariamente modificada. El vierte aquí siempre «existe» por *ist*, de manera que la sentencia hegeliana alcanza unos acentos tremebundos que van mucho más allá de *Hom*, de *Brahm*, y sobre todo del *εστιν* de Parménides, en quien está pensando Hegel. Justamente que las cosas finitas (las de la «vía de la opinión») no tengan consistencia propia, separada, sino que todas ellas comulguen en el *ser* es lo que constituye su existencia, su *Dasein* (o «ser determinado», como se sabe por *WdL*). *Esse in alio*: en el curso de 1824 está mejor precisado el punto: «El pensamiento capital consiste en que lo finito es aquello que está determinado como finito, que no posee su ser en sí mismo, sino que posee en otro aquello que él es, y este otro es lo infinito.» (*R*. 2, 162; 147). ¡Pero eso –ser lo que uno es sólo en otro– es lo que significa «existir» (*dasein*)! Hablando en «hegeliano», habría que extremar la paradoja y decir que lo finito *existe* precisamente porque no *es* (o sea: porque no coinciden su *Bestimmung* o determinación y su *Beschaffenheit* o disposición externa: y por eso se mueve y cambia). Ahora bien, no vale la inversa: también el Ser infinito existe, y con más razón que lo finito, pues aunque en su *Dasein* esté afectado por la determinación, se trata de una *autodeterminación*: coincidencia como *Insichsein* del ser en sí y del ser para otro; todo esto lo sabemos ya, por *WdL*. Es absolutamente necesaria esa completa y perfecta *exposición* y exterioridad del Ser infinito para que la encarnación y crucifixión de Cristo no sea vista como un mero juego de apariencias, como querían los «orientales» docetistas.– Por todo ello, Hegel se irrita con razón contra los que ponen todo su afán en «probar» (o en negar) la existencia (*Dasein*) de Dios, como si con eso se hubiera alcanzado un alto nivel de perfección. Lo menos que puede decirse en cambio –cree Hegel– de Dios (como de cualquier otra cosa) es que existe, o sea: que está ahí. Pero lo importante es definir qué tipo de existencia posee (no es lo mismo estar determinado exteriormente que determinarse uno mismo a obrar en libertad), y apreciar que la existencia de la divinidad no puede ser extraída por parangón alguno con la «sólida» existencia de lo sensible (en verdad, un

tituirá la médula de la religión estatal china aunque esté difundida universalmente, y que está volcada en la naturaleza, para cambiarla en provecho del hombre), el *lamaísmo* y *budismo* (que constituyen una primera y extremada interiorización del hombre en su Ser: puro *ensimismamiento*), el *hinduísmo* (por el contrario, una fragmentación y dispersión de la divinidad por entre criaturas, monstruosas y desmesuradas al encarnar el *avatar* de éstas; una religión lujuriosa y desenfrenada que empieza y acaba por lo mismo, visto desde sus dos extremos: el seno indiferenciado de Brahm y la destrucción –reconducción a esa incolora unidad primordial– de lo finito por parte de Siva),[2070] y en fin por lo que Hegel llamará religiones de *transición*: la religión *persa* de la luz, el zoroastrismo, y la religión que comprende definitivamente la verdad del desarrollo, a saber: que la negatividad y la *muerte* constituyen la Esencia de la divinidad como Señor Absoluto (si y sólo si, obviamente, el pensar permanece en el nivel de una reflexión *exterior*, propia del ser y de la transitividad): se trata de la religión *egipcia*, la religión del enigma, cuya comprensión (como en el caso de Edipo con la Esfinge) representa el ocaso de toda religión natural.

La religión de la sublimidad y de a belleza[2071] supone la elevación definitiva de lo espiritual por encima de la naturaleza, porque la determinidad (antes, en la inmediatez sensible, o sea en la *intuición*) se encuentra ahora en la esencia o lo que es lo mismo –del lado subjetivo–: en el pensamiento abstracto y universal (*R*. 2, 29; 26). Sin embargo, en la religión de la sublimidad o de la potencia (*Macht*), propia del judaísmo, lo natural está de tal modo retirado de lo divino que no alcanza sino el estatuto lógico de la mera *apariencia* (*Schein*) –los cielos y la tierra son la vestidura de Yavé–; pero éste no se «desviste» jamás, no se revela: sigue siendo algo puramente interno, lo *negativo* que sólo se refiere a sí. En el lenguaje de la representación, esto significa que el Dios judío es el Señor, que *domina* sobre toda creatura, pero de una manera *externa*. Y la autoconciencia (sin la cual no hay religión alguna) constituye aquí el colmo de la paradoja –y, si se quiere, de la hipocresía–: en efecto, el creyente se anonada frente a este *deus absconditus*; él se sabe como lo *inesencial*. ¡Pero como lo inesencial en y de la Esencia misma! Por ello, también el judío puede tratar a la realidad como un *esto* meramente exterior considerado como algo sin valor alguno o, al contrario, como manifestación de la omnipotencia

---

Dasein contingente e indigente), y menos ser brutal y «bárbaramente» negada por peraltación en cambio de esa existencia natural, como hacía Kant con su famoso ejemplo de los cien táleros «en efectivo».

[2070] Como ya insinuamos al examinar *Asth.*, Hegel ve al romanticismo exacerbado, p.e. en el caso del joven Schlegel (con el «escándalo» de su *licenciosa Lucinde*, por ejemplo, o su creciente atención hacia la India, culminante en el libro de 1808 sobre la sabiduría y lenguaje de los hindúes), como una «repetición» *cómica* (o sea, autodestructora, ahora que la subjetividad está ya al cabo de la calle del *nihilismo*) de esta «indecente» religión (en la que –cabría añadir–, al igual que en el catolicismo, la exaltación sensual permea de erotismo tanto los avatares de Visnú como la aniquilación de lo real por parte de Shiva) de «culto obsceno –dice Hegel en 1824–, cuyo símbolo (el Lingam y el Yoni, F.D.) es expuesto en la mayoría de los templos.» (*R*. 2, 236; 211).

[2071] Ese orden fue mantenido tanto en 1821 como en 1824, pero invertido en 1827 (lo que representa todavía un golpe postrero contra la grecomanía). En este último curso es «La religión de la sublimidad o la religión judía» (*R*. 2, 561s; 489s) la que precede inmediatamente a la religión de la finalidad o «de los romanos» (*R*. 2, 579s; 505s), y no la bella religión griega. La nueva ordenación no sólo es más correcta históricamente, sino que indica muy bien la intención de Hegel de ver a Cristo (en el plano histórico–representativo, claro está) como *conjunción* de la universalidad romana, con su «divinización» –por mor de la funcionalidad y servicialidad– de las cosas de este mundo, y de la trascendencia del Uno singular, propia de la sublimidad hebrea. También *a parte ante* parece más correcto conectar la geométrica rigidez negativa de la religión egipcia con la bella exaltación griega de la figura de los dioses, *particularizada* en la figura humana – Digamos de pasada que esta ubicación del judaísmo (no como un antecedente de la religión romana –lo cual sería un disparate– sino como antitéticamente enfrentado a ésta, a fin de que la compenetración dialéctica de ambos extremos diera lugar a la aparición del cristianismo) implica una consciente separación y una importante autocrítica de algunas concepciones de juventud que podrían ser tenidas por expresión de antisemitismo.

divina, según el absoluto arbitrio de la divinidad.[2072] Naturaleza y mundo son en efecto: «representados como *deviniendo y pereciendo* en aquella potencia, [en cuanto su] *exteriorización* (*Äusserung*).» (R. 2, 42; 37). Aquí, la figura es un mero *accidente* que de suyo no llega a determinar al pensamiento, salvo como un mero *modus* exterior (la alusión al «judío» Spinoza no es casual). El hombre es, a lo sumo (como en el caso de Moisés), un mero «órgano» de la divinidad. (R. 2, 42; 38).

En el manuscrito de 1821, la colocación de la bella religión griega después de la sublimidad judía supone desde luego una fundamentación lógica más compleja. Si la primera se encontraba todavía en el paso de la «relación esencial» (último capítulo de la segunda sección de la Doctrina de la Esencia) a «lo absoluto» (primer capítulo de la tercera sección, dedicada a la *realidad efectiva*), la religión griega está basada en el paso de la «necesidad absoluta» (final del segundo capítulo) a la «relación absoluta» (inicio del tercero). En términos religiosos, en efecto, el Dios oculto y transmundano de los judíos se ha tornado en la necesidad inmanente a toda cosa: la *moîra* o el *destino ciego*, al cual horroriza la luz (*das Lichtescheue*; *WdL* 11: 392), mientras que la «vestidura» del dios se ha diseminado en una pluralidad resplandeciente de «efectivas realidades libres, [pero] en sí necesarias.» (11: 391). Son las figuras libres de los dioses: «figuras», no meras «cosas», pues que han sido generadas *en* la naturaleza *por* el espíritu finito, que siente en su pecho (*páthos*) la efectividad de las potencias éticas en y por las que él vive. Ahora bien, se produce así a la vez una momentánea conciliación entre la naturaleza y lo espiritual (como vimos ya en el caso de la *Estética*) y una extrema separación (propia de un juicio infinito negativo) entre la Esencia y su Aparición. La primera es mera retracción sin consistencia ni valor propios: algo puramente *ideal*; los dioses de humana figura en cambio (la Aparición) sólo a través de esa remisión interior que les resulta indiferente (y por ende, *exterior*) se comunican entre sí, «en exterioridad recíproca, dentro de esta conexión absoluta.» (R. 2, 47; 42). De ahí la literal *superficialidad* de su consistencia paralela a la tersura marmórea de su representación estética. Como se decía en la *Lógica*, en esas realidades efectivas libres: «no hay ningún *parecer*[2073], ningún reflejo, porque están basadas puramente en sí, configuradas para sí, manifestándose sólo *a sí mismas*: porque son solamente *ser*.– Pero su *esencia* irrumpirá en ellas y revelará (*offenbaren*) lo que *ella* es y lo que *ellas* son.» (*WdL* 11: 392). Esta inquietante «profecía» lógica (cuyo correlato mítico es la muerte del Gran Pan, transmitida por Plutarco y filosóficamente aprovechada por Schelling)[2074] supone el ocaso del mundo griego (que ya desde su origen está marcado por la muerte, dada su insuperable contradicción inicial) y el advenimiento de la religión absoluta: la religión revelada como revelación de la verdad de toda religión.

Es claro que en esta religión de la jovialidad (un poco insípida, de creer a Hegel), en la que no ha lugar el dolor,[2075] tampoco tiene sentido el *culto*, es decir: la relación del hom-

---

[2072] Esta concepción tiene su fndamentación lógica en la primera de las relaciones esenciales: «la relación de la fuerza y de su exteriorización (*Äusserung*); cf. *WdL* 11: 359s.

[2073] Orig.: *Schemen*. También, como ya indicamos en su momento: «brillar». Pero sólo algo *interno* puede brillar (p.e.: «el sol brilla», *die Sonne scheint*). El «interior» de los dioses griegos en cambio, al ser paradójicamente pura y negra interioridad, les es completamente exterior. Es verdad que incluso Zeus, temeroso, jura por la Estigia (representación de la *μοιρα* y de la *ειμαρμενη*). Pero, salvo negrura, no hay allí absolutamente nada: el interior de la piedra de la estatua coincide absolutamente con el puro flujo del río de los muertos. O en términos lógicos: «esta *contingencia* es más bien la necesidad absoluta» (*WdL* 11: 391).

[2074] Véase el siguiente cap., puntos 4. y 5.5.

[2075] De nuevo, sería bueno ver en estos pasajes una crítica acerada al *Idylle* y a la noble *Naivität* propagada por Schiller y otros grecómanos, en lugar de una cuidadosa descripción de la religiosidad griega por parte de Hegel.

bre con lo divino a través del sacrificio de las cosas naturales. Ahora bien, en el mundo griego las cosas alcanzan sentido sólo porque el hombre las «eleva a algo *inspirante* y *fortificante*... (Estas cosas naturales carecen de indigencia (*Not*); su inferioridad consiste en carecer de indigencia; se pudren y se secan sin ella; estos dones, estas cosas naturales deben estar agradecidas al hombre por hacer algo de ellas).» (*R*. 2, 75; 69).[2076] Pero también, a la inversa, es cierto que entonces tampoco el griego se sacrifica libre y abnegadamente en pro de la divinidad, sino que interpone *astutamente* entre el hombre y el dios un «objeto» elaborado (recuérdese el sacrificio de Meconé).[2077] Sólo falta que también los propios dioses sean vistos como «medios» para conseguir fines humanos, demasiado humanos, para que la religión de la belleza se trueque en la prosaica religión romana de la finalidad.

Aquí, en Roma, están de más tanto la referencia a un celoso, colérico e invisible Dios sobrenatural (Israel) como a la individualidad concreta y radiante (radiación de un *cuerpo negro*) de los dioses griegos. Sin embargo, los típicos (y tópicos) denuestos contra la cultura romana son mitigados en estas Lecciones. Es cierto que falta aquí la sublimidad de los judíos (expresada en la poesía de lo inefable) y la jovialidad de los griegos; pero en cambio, por vez primera aparece la *seriedad* que corresponde a la persecución de un *fin universal*, en el que –aunque todavía de un modo extrínseco– viene superada toda la finitud sensible, así como la configuración de lo espiritual con vestiduras terrenas.[2078] Roma es de este modo la contrapartida *mundana*, *inmanente*, de la sublime trascendencia de la divinidad judía. Más allá de los risueños dioses griegos (que suscitan en cambio en nosotros la melancolía de la imposible alianza entre el dios y la naturaleza), los dioses romanos son expresión de una *universalidad* destructora (y en último término, autodestructora), frente a la cual todo individuo está *condenado a sucumbir*. El culto está sustituido por ceremonias vacías y por juegos sangrientos, en los cuales se celebra el estúpido derramamiento de sangre, el *frío asesinato* como un recuerdo –entre jocoso y estremecedor– de lo que a todo mortal espera, inesquivable. *Por no saber morir, el romano está así condenado a una muerte sentida como una arbitrariedad inesquivable*. Los espectadores de los juegos no buscan finalidad alguna, sólo quieren *estar entretenidos*: «no buscaban intuir una HISTORIA ESPIRITUAL (como la de la *Passio Christi*, F.D.), sino una historia efectiva, aquélla que es la conversión *περιπετεια* suprema en lo finito, a saber, la de la MUERTE... *quintaesencia* de todo lo exterior, proceso de la muerte cruda y natural.» (*R*. 2, 127; 116). Nada más natural entonces que el culto acabe por concentrarse en la figura individual capaz de *dar la muerte*: el *Imperator*, el déspota divinizado, sin sentido ético. (cf. *R*. 2, 127; 117).

De este modo, sin embargo, la Idea se ha hecho *presente* en un hombre singular, en el *César*, pero a costa de la universalidad y, en definitiva, de la divinidad. Esta se refugia

---

[2076] Esta necesidad que las cosas tienen del hombre y de la acción cúltica para convertirse en algo significativo, este imprescriptible «momento griego» de Occidente fue visto con insuperable fuerza por Rilke en la Novena Elegía de Duino: «Estamos tal vez *aquí* para decir: casa, / puente, surtidor, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana, / todo lo más: columna, torre... pero para *decir*, compréndelo, / oh para decir *así*, como ni las mismas cosas nunca / en su intimidad pensaron ser.» (En: *Elegías de Duino / Los Sonetos a Orfeo*. Trad. de E. Barjau. Cátedra. Madrid 1990, p. 112). Adviértase que todas las «cosas» mencionadas por Rilke son *artefactos*.

[2077] Cuenta Hesíodo que Prometeo enseñó a los hombres a hacer sacrificios a los dioses con provecho para los primeros, aprovechando el ansia de los segundos. Así, en Meconé rellenó la piel de un toro con reluciente grasa y armó aquélla como si fuera un gordo animal, dejando al otro lado la pingüe carne. Zeus eligió lo primero, dejando lo segundo a los mortales.

[2078] «Asimismo, aquellos [fines] no deben ser buscados objetivamente, en sí y para sí, en los dioses mismos; en sí y para sí no hay sino *un solo fin último*, infinito; aquí son finitos, en lo finito; esto [finito es] la raíz. Son fines *humanos*, *indigencias y miserias humanas* o <acontecimientos y situaciones> felices. La *indigencia* y la *miseria* han dado origen a esta religión en cuanto religión determinada.» (*R*. 2, 114; 104).

en el interior del hombre, pero ahora de manera consciente y querida, como un santuario frente a la estúpida dicha –o desdicha, tanto da– exterior. De este modo, todas las condiciones para la existencia de Dios (y, hablando lógica y literalmente, Dios *existe* –o ha existido– sólo como hombre) vienen dadas: «*Lo infinito* [está] *configurado en lo finito*» (R. 2, 130, 119), a la vez que el espíritu finito –la *conciencia desgraciada* de la *Fenomenología*– se eleva en su interior a la divinidad, huyendo de un mundo profanado, convertido en el panteón de los dioses muertos por un pueblo de demasiada memoria mecánica y muy poca imaginación. Sólo que ya sabemos que la memoria es el pródromo del pensar. Y aquí también: «*El mundo romano* es el *punto de transición más importante* hacia la *religión cristiana, el eslabón indispensable*, el aspecto de la *realidad* de la Idea y con ello, <virtualmente>, el aspecto de *su distintividad* (*Bestimmtheit*: determinidad), de la realidad en el modo de ser de lo universal.» (R. 2, 130; 120). Cuando el mundo entero se ha convertido en el cementerio de los dioses y la divinidad busca su refugio en el interior de la conciencia, cuando la religiosidad se ha fundido y confundido con el poder político, cuando todos los hombres son iguales ante la ley, como *personas* ante un desierto de cosas–bienes, y cuando todo ello sucede a un nivel mundial, *ecuménico*, la determinación de la religión no da más de sí. *Es tiempo de muerte*, *y de parto*: «esta religión de la finalidad exterior constituye la conclusión de la religión finita.» (R. 2, 131; 120). Esta, la religión finita, consistía en el despliegue, en la accidentalidad y contingencia de la historia, pero también y al mismo tiempo en el corazón del individuo, del concepto de Dios, de su representación concreta y de su relación con lo natural. Pero ahora es necesario *poner* la determinidad del Concepto, que éste *exista* y sea a la vez lo verdadero para la autoconciencia. Que el Espíritu se encarne en la existencia, y que el espíritu (finito) sepa de esa verdad y sepa que ésa es su única Verdad. Tal unión de la subjetividad y de la realidad es lo que se lleva a efecto, lo que se consuma en la *religión consumada*.

4) *Consumación de la religión*.

«<"Religión consumada" [significa que] el concepto es la *sustancia* de la religión –lo que ella *de veras* es– la verdadera religión —verdadera: que corresponde a su concepto, es decir, no solamente para nosotros sino aquí, dentro de la autoconciencia, para ésta [autonciencia]>.» (R. 2, 1; 1). Con este texto, escrito al margen de la primera página dedicada a «La religión determinada», ingresamos en el espacio más alto del pensamiento hegeliano. La indicación lógica de que el Concepto esté a la base de la religión, apunta ya a que el tratamiento de ésta va a estar fundamentado en momentos *conceptuales* (al contrario de lo ocurrido en la religión determinada, regida como hemos visto por las doctrinas del ser y de la esencia). Y el hecho de que, al fin, se trate de la *sustancia* de la religión, al irreparable defecto liminar de ésta: ser para la autoconciencia sin que ésta lo reconozca como su eterno *presente* («Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron»; Juan 1,11), sino que lo añore como algo pasado o lo ansíe como algo futuro.

Hegel sigue dos vías en el tratamiento de la religión revelada o consumada: a) el de las Lecciones: un camino escandido trinitariamente y de acuerdo a los momentos del concepto: Reino del Padre, o el Espíritu absoluto en su *universalidad*; la pura Esencia, clausa en-sí; Reino del Hijo: *particularización* de la aparición de la Esencia en la Naturaleza y en la Encarnación y Pasión; Reino del Espíritu: retorno a sí del Espíritu, reconciliado en y a través de la Iglesia (la Comunidad o *Gemeinde*). No se trata aquí ya de una elevación individual, aislada, sino de todo un Pueblo (de la misma manera que se pasa de la fe en la persona sensible de Jesús a su significado espiritual), a través del culto colectivo, y fundamentalmente por el bautismo y la eucaristía. b) el del Manuscrito de 1821 y el de *Enciclopedia*, en donde se pone el énfasis en la Cristología. Seguiremos

aquí el Manuscrito, dividido (como en el libro anterior) en: a) Concepto abstracto; b) Representación concreta, y c) Comunidad, culto.

En el Concepto abstracto de la Religión consumada reivindica Hegel la figura de Anselmo de Canterbury, frente a las manipulaciones y deformaciones sufridas por la «prueba ontológica» en la metafísica del entendimiento. Esta ha reducido a Dios a mero concepto, es decir, a una *posibilidad* del pensamiento, mientras que reserva para el hombre la «identidad *concreta* —unidad del concepto y del ser.» Por el contrario, Anselmo habría entendido a Dios como ser *perfecto*: «es decir, unidad del concepto y de la realidad.» (R. 3, 8; 9). Ciertamente, se trata de una presuposición (*id, quo maius cogitari non potest*). Pero sin ella –en cuanto unidad suprema– sería imposible todo pensamiento y todo representación. Es más: ésta es la única presuposición absoluta que acepta Hegel (su deducción lógica viene expuesta en la entera *Ciencia de la Lógica*, ya que la unidad del concepto y de la realidad[2079] es justamente la Idea; pero su *posición* en la efectividad es tarea que incumbe a la Historia eterna del Espíritu); tal suposición «contiene todo sentido humano *actu* — no como la ridícula ley lógica A = A. Lo que es, es... *Concepto* sin OBJETIVIDAD alguna es un vacuo representar y opinar; ser sin concepto es la exterioridad y el fenómeno que se disgregan.» (R. 3, 9s; 9s).[2080]

En la Representación concreta distingue Hegel tres esferas, divididas según los tres momentos del Concepto: *α*) el Concepto en el elemento de la *universalidad* (como pensar de sí mismo; *β*) la determinidad de la subjetividad desde la Idea absoluta; constituye el elemento de la *particularidad*, del «dirimirse» del Concepto en figuras inmediatas y autónomas: la Creación y conservación del mundo, así como la Encarnación; y *γ*) la revelación del Dios único, *singular*, pero ya no en la naturaleza, sino en el espíritu finito, en cuanto Historia eterna de Redención. O dicho de un modo más tradicional: Trinidad, Cristología y Pneumatología.[2081]

Quizá el pasaje clave para entender el pensamiento trinitario de Hegel sea éste: «la diferencia en los procesos [es] ya en sí y para sí una apariencia, solamente un juego, como en el amor y en su correspondencia, *el cerciorarse*, el goce [es] solamente una forma abstracta del movimiento.» (R. 3, 21; 21). En una palabra: lo único que de verdad es y se da es el *movimiento*, la eterna e incesante *generatio* de las personas. Entretenerse en separarlas numéricamente sería algo infantil. Es obvio que toda la *Ciencia de la Lógica* está detrás de la concepción hegeliana de la Trinidad, a saber: «que el Espíritu es la totalidad, y que aquel Primero (el Padre, F.D.) es él mismo captado como Primero sólo en cuanto posee en general la determinación del Tercero, [la determinación] de la actividad.» (R. 3, 24; 24).

El examen de la esfera *β*, correspondiente a la particularidad y a la *alteridad* de la Esencia suprema, sigue por su parte fielmente las concepciones que ya conocemos, relativas a la *impotencia de la naturaleza* respecto al Concepto. Por lo que se refiere al mundo, Hegel se aproxima a la identificación *ad limite* cartesiana de Creación y Conservación. Al ser la Naturaleza en efecto un constante devenir (nacer y perecer), es sostenida «en vilo» por así decir a cada instante. Falta de toda consistencia, ella –como corresponde al tiempo, que es al no ser y no es cuando es– es constantemente restablecida a partir del

---

2079 Recuérdese siempre que se trata de la *Realität* (y no de la realidad efectiva o *Wirklichkeit*): es decir, de la *positividad* de algo, de su carácter «cósico» según la doctrina del ser.

2080 Afirmaciones como ésta muestran hasta qué punto sigue perteneciendo Hegel a la *era crítica*. Cf. Kant, KrV A 51/B 75: «Pensamientos sin contenido están vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.»

2081 Cf. R. 3, 14; 14: «HISTORIA DE DIOS, la eficacia de Dios y sus obras —creó al mundo, a su Hijo — la Trinidad, el amor a los hombres, la redención.»

recuerdo de lo Lógico en el pensamiento, y de su plasmación en el habla compartida y en la acción de los hombres (una noción que ya vimos insinuada al tratar de la religión de la belleza). Esa alteridad que no da *de sí* para corresponder a su propia Idea y que, por ende, no es capaz de *sacrificarse* por ella[2082], es como el: «*fulgor* de un *relámpago* que ha desaparecido inmediatamente, el sonido de una palabra que, cuando es pronunciada, es percibida y desaparece en su existencia exterior.» (*R*. 3, 26; 26). La imposibilidad de captación y posesión plena de ese *momento*, su dilaceración en «un Antes y un Después, sin que él *sea* ni para el uno ni para el otro» (*ibid*.) constituirá como veremos la limitación irrebasable de la forma *representativa* de la religión, tanto por lo que compete al culto (la Eucaristía) como con respecto a la Comunidad.

La esfera γ, correspondiente a la Cristología o mejor, a la concepción *teándrica* del Absoluto hegeliano, puede ser considerada como la más elaborada y densa del Manuscrito, y constituye un punto álgido en la doctrina general del filósofo. Esta «Historia eterna del hombre» (*R*. 3: 42; 42) se halla dividida, como de costumbre, en tres momentos: a) la Idea divina originaria y su *imagen*; b) la entrada de la conciencia (el conocimiento del bien y del mal y, por consiguiente, la conciencia de culpa); c) la redención de lo que no debe ser y por ende la reconciliación del Espíritu consigo en y a través del espíritu humano. Para empezar, vaya por delante una advertencia capital: nada más lejos de las intenciones de Hegel que el establecimiento de una *divinización del hombre*. Eso es propio, justamente, de las religiones paganas (y Hegel, contagiado en esto del *evemerismo*, pone como ejemplos al Dalai Lama, a los reyes hindúes, al Brahmán...; debiera haber añadido naturalmente al Faraón egipcio). Es verdad que Dios se ha encarnado como hombre. Es más: que se haya encarnado como un hombre *cualquiera*, como *este* hombre, en el que todos y cada uno de nosotros podemos reconocernos (pues: «Una vez es todas las veces»; *R*. 3, 49; 49), es lo que constituye el rasgo distintivo, único, del Cristianismo y lo que hace de él la religión consumada: «consumación de la realidad en singularidad inmediata — el punto más bello de la religión cristiana.» (*ibid*.). Pero lo que la Encarnación y la Pasión enseñan a cada hombre concreto es justamente la superación de esa su humanidad «natural», de su carácter individual y sus particularidades: «absoluta transfiguración de la finitud, llevada a intuición.» (*ibid*.). Tarea del Cristianismo «hegeliano» es inducir al hombre a extinguir en él (simbólicamente, al menos) lo sensible e inmediato, haciendo que él se *eleve* (por ser la única «creatura» capaz de tal elevación) por encima de sí mismo y se alce a su propia Esencia inmanente, sabida y reconocida libremente en su conciencia. Por eso, y dicho con toda crudeza, lo único que le importa a Hegel de Jesús de Nazaret es que él esté ya *muerto*: «Ante todo, mencionar que *él en cuanto hombre* es simplemente un difunto. Cristo no permitió ser adorado en vida como Dios.» (*R*. 2, 12; 12). *Cristo lo es solamente en la Cruz*. En ella es donde queda reconciliada la relación entre Dios y Mundo, entre Espíritu y Naturaleza: una conexión desgarrada en la extremosa *trascendencia* propia del judaísmo (la Abstracción de un Dios que se limita a decir: «No»)[2083] o dispersa *ad infinitum* en la aburrida indiferencia del Panteón romano. De un lado, el Dios sin nombre ni imagen; del otro, un *Deus ex machina*.

La superación de ambos extremos constituye el núcleo de la muy peculiar interpretación que Hegel hace de la religión cristiana, a saber: que la unidad de la naturaleza

---

[2082] R. 3, 28; 28: «Pero la *vida*, la suprema *exposición de la Idea* en la naturaleza, consiste *solamente* en sacrificarse — negatividad de la Idea *respecto de esta existencia suya* — y en tornarse espíritu.»

* Cf. *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. G. Lasson. Leipzig 1944, p. 105: «Dios como ser supremo abstracto, Señor de Cielo y Tierra, que existe en un más allá, y del cual está excluida la efectiva realidad humana.»

divina y humana no es algo que le importe tan sólo a la naturaleza humana, *sino también y en el mismo sentido a la divina* (cf. *R.* 3, 46; 45). Dios queda comprometido con el hombre en y a través de la Encarnación y Pasión de Cristo. Es Dios, íntegramente, el que muere, y no meramente este hombre natural: Jesús, que habría sido elegido para el sacrificio como «sustituto» de todos y cada uno de los hombres (y de Dios mismo), al igual que el carnero fue sacrificado en lugar de Isaac, por orden del tan bondadoso como arbitrario Yavé. Aquí, en la idea religiosa del sacrificio, es donde puede entenderse con toda su concreción la concepción general de Hegel en lógica y metafísica, es decir: que toda diferencia, toda finitud, es un momento del *proceso de la naturaleza divina*, se despliega y se basa en ella. Lo finito es un momento de lo infinito, no algo separado de éste (*ibid.*).

En la encrucijada de estos caminos (propios a la vez de la Historia Universal y de lo Lógico) está clavado Jesucristo: Jesús, hijo de María, si atendemos al paganismo de la sangre; Cristo, el Mesías prometido, según la letra judaica. Un apareamiento portentoso: un Espíritu cuya existencia, cuyo *Dasein* es ya la autoconciencia, con «una madre *realmente efectiva* pero un padre que es *en sí*... por cuya recíproca exteriorización (*Entausserung*, y ya no simple *Ausserung*; cf. la *kénosis* johánica; F.D.), al tornarse cada momento en el otro, Cristo entra, como unidad de ellos, en la existencia.» (*Pha.* 9: 403; 437). Una existencia en la que los lazos de la sangre y el parentesco se disuelven, apareciendo una comunidad *espiritual*, basada en la Palabra.[2084] Ahora, la dura admonición hegeliana revela al individuo su propia, inalienable *singularidad*, en estrecha correspondencia antitética con la idea romana de la igualdad jurídica de la *persona*. Esta unidad quiasmática de lo extremosamente diferente y, en el fondo, *igual*, constituye el valor infinito del cristianismo, a saber: que sólo en él se alcanza la redención del singular en cuanto singular (y no su disolución en una sustancia impersonal). Sólo en la religión cristiana cabe decir, no que *se* cree en Dios, sino: «yo creo en Dios», o sea: que en la fe se ha introducido el momento de la reflexión, el momento intelectual por el cual el sentimiento se alza a representación.» (*R.* 1, 2284; 268). Y ésta es la enseñanza de Cristo: no la enseñanza de una doctrina, sino la mostración *in actu exercitu* del sacrificio voluntario, reflexivo de la vida: la perfecta fusión del *dolor infinito* (el saber de la *mismidad* más íntima del hombre como no siendo él mismo, sino... *Sí–mismo*: Dios) y del infinito amor (el saber por parte de Dios que su existencia *es* –no simplemente está en– la comunidad de los fieles, y que El otorga relevancia al Otro, como aquél en el cual, y sólo en el cual, se encontrará Él a sí mismo). Cf. *R.* 3, 60; 59. Dios no se ha hecho Hombre para volver a revestir las aguas primordiales, «maternas», de las que él proviene: la Naturaleza, de carácter sagrado. Dios se hace hombre para *morir*, para despojar a la Madre de todo misterio y, en esta «revelación de la profundidad» (*Pha.* 9: 433; 473), desaparecer como *este hombre* concreto, *tóde ti*, y revelarse como Espíritu en la autoconciencia de la comunidad.

En este sentido, Cristo Jesús es siempre, con más razón que el Arte, *cosa del pasado* (*R.* 3, 84s; 82). El es justamente el pasado de la *ecclesia*, de la *Gemeinde*. En y con ese pasado primordial que *nunca fue ni se hará presente* (pues el Cristo instaura la Historia como punto cero; y lo hace más con su muerte que con su nacimiento) desaparece la contradicción entre la Ley abstracta (el Padre) y la Madre natural: vida y sentido proceden desde ahora del interior del hombre, del centro cordial de su *subjetividad*, y desde él irradian, hasta que todo lo natural quede anonadado. Y tal es el efecto de la religión sobre el respecto natural del hombre: «el morir a lo natural» (*R.* 3, 61; 60; cf. 1, 23; 22). Este

---

[2084] Ver la interpretación hegeliana de la recusación por parte de Cristo de su madre y de sus hermanos, y el reconocimiento de que hermanos lo son sólo aquéllos que escuchan la Palabra (*R.* 3, 55; 54; cf. Mateo 12, 46 y Lucas 8, 19–20).

es el sacrificio lento, cotidiano, por el que se sustituye mediante el trabajo y la acción la primera naturaleza por la segunda, por la *eticidad* (como ya hemos visto). Y condición de posibilidad, *paradigma* de este sacrificio es el de la entrega amorosa de Cristo Crucificado a los hombres. Una entrega cuya repetición simbólica en el rito *crea* la propia cotidianidad, el *cómputo* mismo del tiempo, y da sentido al trabajo. Por eso, la instauración cristológica de la historia no fue a su vez un hecho de la historia misma (por decisivo que lo tengamos). Más aún: la muerte de Cristo no sucedió *en* el tiempo (¿tendremos que buscar fecha para ella, como para el Nacimiento?). Y sin embargo, ello no significa ni mucho menos que la vida, pasión y muerte de Cristo hayan constituido una invención *mítica* (cuando precisamente la Revelación habría acabado con todo lo mítico), y menos una mentira forjada por intereses de dominación o cosas por el estilo, tan de moda en la universal «desmitificación».[2085] Cristo no murió hace tiempo, sino que su Muerte *hace*, literalmente, el tiempo (y promete su cierre, su *Tilgung*).

Lo más espectacular seguramente de esta concepción es que esa acción *creadora* de la diferencia y de su restañamiento, de la conciencia desgraciada y de su retorno al Espíritu, no es algo que haya sucedido, sino que está sucediendo constantemente: es el resultado de la *decisión* de la Comunidad que, de manera análoga a la famosa paradoja del *contrato social*, se fundamenta y consolida a sí misma como comunidad existente en el mismo acto ritual de la decisión. Y con esta indicación pasamos al punto último: C) «La Comunidad, el culto». La religión y, *a fortiori*, la religión consumada es la *decisión de tener un pasado compartido*. (Cf. R. 3, 81; 79). De ahí el valor incalculable del *culto*. Si nos preguntamos en efecto cuándo se fundó el Cristianismo habrá que responder que, allí donde se reúnan los fieles en nombre de Cristo, allí estará Él (Mateo 18, 20). El Cristianismo viene a ser fundado una y otra vez en *cada* servicio y oficio divinos (así como el mundo –este mundo, el *saeculum*– es recreado a cada instante por una decisión originaria, renovada en la narración compartida).[2086]

No hay redención sino a través del duro sacrificio de la muerte: cúltica primero, natural después, para renacer en la Comunidad a través del amor y las obras. Es altamente significativo (como en una suerte de *revelatio sub contrario*) que en Jesús no haya trazas de todo aquello que podríamos llamar determinaciones propias de la *vida ética* como segunda naturaleza: él niega las relaciones entre hijo y madre y hermanos (por no decir nada de las existentes entre el hijo y José, el padre putativo) y se entrega en cambio a una multitud que poco antes ha calificado de masa amorfa y desagradecida (Mateo 12, 39); toma contacto con María Magdalena sólo como una preparación para la muerte (Mateo 26, 7–12); y sus discípulos nunca lo entenderán (ni siquiera Pedro, ni siquiera Juan) y lo abandonarán en el momento decisivo. Al contrario, como insiste Hegel, los títulos de acreditación de Jesús –aparecido en medio de un pueblo degradado y humillado en lo más hondo, sometido al duro yugo de un Imperio extranjero– como Hijo de Dios se hicieron patentes en su neta separación –como de espada– con respecto a todo vínculo *acostumbrado*. Su interés primero fue liberar al alma del interés exclusivo por el cuerpo y por lo temporal: amar sin objeto ni *finalidad*, contra el frío *do ut des* de los romanos (tal sería el núcleo del Sermón de la Montaña), y luego –y sobre todo– *romper con todo lo vigente*, tanto en el ámbito familiar como en el socioeconómico (según el disolvente mandato de Cristo al joven que quería ser perfecto: que diera todas sus riquezas

---

[2085] Cf. G. Puente Ojea, *El Evangelio de Marcos*. Madrid 1992.

[2086] Apréciese la coherencia de esta doctrina con la solución hegeliana al problema político de quién debe redactar y decretar la Constitución de un Estado.

a los pobres y lo siguiera) o en el político (distinción neta entre lo que pertenece al César y lo que pertenece a Dios); cf. *R*. 55; 54.

Pero si la vida de Cristo se distinguió por esta falta de acomodo a todo lo establecido (de ahí que no tuviera siquiera donde reclinar su cabeza), fue sobre todo su muerte la que supuso una «*revolución completa* contra lo *vigente*» (*R*. 3, 65; 64). Nos hemos encontrado ya en múltiples ocasiones (recuérdese por ejemplo el final de la *Filosofía de la Naturaleza*) con el problema de la muerte en Hegel. Pero nunca ha sido tan sutil y difícil su doctrina como aquí. La muerte (la muerte *tout court*, como tal solamente sabida y sentida por el espíritu) no es un mero final, la conclusión definitiva de una vida natural, sino un *límite* (*Grenze*). Obviamente, no se trata de un límite entre dos vidas (la una temporal y la otra eterna, sea eso lo que fuere) sino entre dos modos de ser y de comprensión, correspondientes a las dos grandes esferas reales: la Naturaleza y el Espíritu. Por el primer lado o borde del límite, la muerte supone la «finitización» (*Verendlichung*) suprema, en el sentido de que el fundamento lógico–conceptual queda desligado, toda conexión reflexiva y diferenciadora cancelada: el cadáver es solamente *resto* (de ahí las imágenes míticas de cortar las ligaduras, desatar los cabellos, etc.). Pero a la vez, y atendiendo al borde espiritual de ese límite, la muerte es igualmente la «superación de la finitud natural» (*R*. 3, 61; 60), la retirada de toda existencia inmediata, de toda exteriorización. En una (dura y paradójica) palabra: «la disolución del límite». (*ibid*.). ¡La muerte –o al menos, una cierta manera de morir– vence a la muerte misma! ¡Un «lado» del límite cancela y disuelve el límite mismo! ¿Cómo es ello posible? Hay una «muerte» que es prueba de amor supremo: en ella se da la conciencia de la íntima identidad de lo divino y lo humano: de lo infinito que se expone para existir, y de lo finito que sabe elevarse a través de la humillación y la abnegación (Hegel no retrocede ante esta concepción *teándrica*: Dios o el hombre por separado no existen, y sus nociones, si aisladas, son literalmente impensables). Muerte y amor son aquí dos respectos de un mismo *abandono*: el abandono de toda personalidad, de toda voluntad, de toda propiedad.[2087] Es más: Hegel se atreve a decir algo hasta entonces inaudito, a saber, que Dios es solamente Dios en su sabida y querida identidad con lo otro de sí, con el hombre, y que ella *se da sólo como muerte*: «divinidad precisamente en esta identidad universal con la alteridad (*Anderssein*), muerte.» (*R*. 3, 60; 59).[2088] No la vida

[2087] Ante esta fortísima idea del abandono total (de resonancia eckhartianas) palidece el problema –que obsesionaba en cambio a los contemporáneos de Hegel– de la inmortalidad *personal* del alma (para empezar, Hegel habría señalado la impertinencia de esa conjunción entre «persona» y «alma»). En fin. El único pasaje en el que Hegel aborda el tema es éste: «el alma, la subjetividad singular, posee un destino infinito, eterno — ser ciudadanos en el Reino de Dios; éste es un destino y una vida que están ocultos a lo temporal y a lo pasajero, [que existen] para sí y, en la medida en que se oponen inmediatamente a esto, este destino eterno se *determina* como un *futuro* de inmortalidad; la exigencia infinita de *contemplar* a Dios, esto es, el llegar a ser conscientes en el espíritu de su verdad, en cuanto presente, no existe en este presente temporal para la conciencia en cuanto que intuye sensiblemente o en cuanto que representa.» (*R*. 3, 74; 72). Parece seguirse que esa exigencia se vería satisfecha en la conciencia que *piensa*, no en la intuyente o representadora. Pero entonces, esa conciencia es ya *filosófica*, y no religiosa. Y en cuanto tal, sabe sacrificar su *Meinung*, sus opiniones y ocurrencias personales para abrirse a la universalidad concreta del pensamiento objetivo. Tal sería, creo, el sentido de la «inmortalidad» hegeliana: algo muy parecido al *sentimus experimurque nos aeternos esse* spinozista.

Ferrara traduce el final así: «con la alteridad, con la muerte». El original (se trata de un manuscrito) es ambiguo: «sondern Göttlichkeit eben in dieser allgemeinen Identitat mit dem Anderssein, Tod». Como se ve, la expresión *Tod* queda «descolgada». En todo caso, tanto gramaticalmente como por el sentido no parece correcto añadir *mit dem* y convertir a la muerte sea en sinónimo de «alteridad», sea en una segunda identificación con la divinidad. Dios no es jamás solamente Muerte, sino quien vence y supera a ésta desde dentro: *Muerte de la Muerte*. Yo entendería más bien la coma separadora de *Andessein* y *Tod* como si fueran dos puntos, significando entonces la muerte ese proceso de identidad *general* (todavía abstracta, pues, y superada con la muerte de la muerte) entre la divinidad y el hombre (su «ser–otro» o alteridad).

(sea temporal –devaluada– o eterna –ensalzada–), pues, ni la separación entre el Espíritu infinito y el finito, constituirían la verdad de la religión, sino la *muerte sacrificial*, por amor, que otorga una «satisfacción absoluta.» (*R*. 3, 61; 60). Comprender que en esa muerte que es prueba de amor supremo se da la identidad de Dios y el hombre es la única y verdadera intuición que está a la altura del Concepto, la única intuición *plena*, al cabo de la larga calle enciclopédica, iniciada por la vacua intuición del ser = nada. Por eso llama Hegel a esta tremenda unificación de los extremos más separados, del Dios y la Muerte: «intuición especulativa». (*R*. 3, 60; 59).

Así, la muerte en cruz de Cristo fue el «elemento de reconciliación del espíritu consigo mismo.» (*R*. 3, 61; 60). Consigmo mismo *en su otro*, tendremos que añadir. Una muerte que es pues a la vez natural y divina. Por tanto, y como ya hemos advertido, no un suceso que aconteció una vez en el tiempo, sino algo que: «ha acontecido *en sí* (*virtualmente*, según vierte Ferrara; F.D.) y acontece eternamente.» (*ibid.*). Por eso tuvo que desbaratar, que conmover hasta la raíz las muertes «naturales», sucedidas por acomodación a lo acostumbrado y establecido. La muerte de Cristo, en cambio, tuvo como preámbulo (recuérdese la oración del Huerto) el abandono de toda *voluntad natural*; después, sentenció como nula e insignificante toda la gloria y *grandeza del mundo*; y por último, cumbre de la finitud, fue una muerte infamante, propia de un malhechor, lo cual implica el *deshonor* y el descrédito (cf. *R*. 3, 65; 64). Adviértase la *Grundoperation* aquí implícita: tras las huellas del *Tractatus de emendatione intellectus* y de la *Antropología* kantiana, Hegel interpreta la Cruz como una denuncia y abandono de la raíz de toda pasión: la *libertad externa*, concretada en ansia de dominio («voluntad natural»), de riquezas («gloria del mundo») y de fama («honor»). No es extraño entonces que Hegel equipare la Cruz con la *Kokarde*, la escarapela tricolor revolucionaria, y que afirme que la Cruz ha conmovido y puesto en entredicho todos los vínculos de la convivencia humana (*ibid.*). No para aniquilarlos, desde luego (como tampoco el Reino del Espíritu aniquila al de la Naturaleza), sino para subordinarlos a ese inaudito sentido casi *ultrahumano* que Hegel está ahora descubriendo: *el amor supremo en el dolor infinito*, la entrega al otro de la muerte propia y, por ende, del sentido íntegro de la vida. Que se trata de una transfiguración y no de una aniquilación es algo que el propio Hegel ha señalado con precisión: la muerte en cruz no supuso (o mejor: no supone, pues que se trata de un acontecimiento eterno) un despojarse de la naturaleza humana, sino al contrario: la *confirmación* y revalidación de ésta en la entrega infinita. Asumir lo negativo en cuanto negativo: tal es la cumplimentación de un programa ya anunciado en la *Fenomenología*: «la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.» (*Pha*. 9: 27; 24). Como un eco, replica el manuscrito de 1821: «el espíritu sólo es espíritu en cuanto que es lo negativo de lo negativo que, por ende, contiene en sí a lo negativo.» (*R*. 3, 67s; 66). La Cruz es así la «MUERTE DE LA MUERTE» (*R*. 3, 67; 66).

Todos los Evangelios, antes las Epístolas paulinas, y en general todo el Nuevo Testamento está construido desde, por y tras el acontecimiento prodigioso de la Cruz. Una Cruz que revela que Jesús *ya no está ahí*, y que ahora el Cristo *está como ausente*, existe en cuanto *muerto*. Tal «la exteriorización (*Entäusserung*) suprema de la Idea divina en cuanto exteriorización DE ELLA MISMA, es decir, en cuanto que todavía sigue existiendo tal exteriorización, se expresa [así]: Dios ha muerto, Dios mismo ha muerto — es una representación formidable y terrible que pone delante de la representación el abismo más profundo del desdoblamiento.» (*R*. 3, 60; 59). El Crucificado *existe como* desaparición, al modo de una cantidad evanescente. La Cruz de Cristo es el paso al lími-

te del Cristianismo y, con él, de toda religión. Sólo como muerto es recordado Cristo, el Hijo; sólo así confiere sentido a una vida que se sabe mortalmente en precario.

Naturalmente, Hegel no se detiene en la muerte de Cristo. Pero el Resucitado no es, sin más, el mismo Jesús de Nazaret, el hijo de José y María. Lo que ha resucitado, desde la perspectiva hegeliana, es el *retorno* del Hijo al Padre y, a la vez, la plenificación, el *plèroma* del Padre *en* el Hijo. Lo que ha resucitado, dando así *muerte a la muerte* (cf. *R*. 3, 67; 66), es el Espíritu, no el Hijo del Hombre, cuya cabeza ya no precisa de reclinatorio alguno. Retengamos esta noción: Cristo es Cristo sólo en el instante *ucrónico* de su muerte. Del lado del origen natural, esa muerte dice la verdad de la Naturaleza, a saber: que ella es la *alteridad de la Idea* (cf. *R*. 3, 28; 28). Para cada uno de nosotros, pues, la Naturaleza constituye el pasado inmediato, fluyente y perecedero (*Vergangenheit*), que debe ser remansado para que en su espejo resplandezca el pasado esencial, ideal (*Gewesenheit*). Mas ese remanso implica la imposibilidad de conciliación con el propio cuerpo, con la propia sensibilidad: ésta ha de ser convertida en puro *signo*, en manifestación del Espíritu. Pero del lado del proyecto espiritual, la muerte de Cristo es ya la resurrección, la restauración *concreta* de la Idea; la verdad de la Cruz es pues, hablando representativamente, el *futuro del Espíritu*. Por eso, esa jánica apertura es la condición de posibilidad de la *historia*. Y ahora se entienden los continuos esfuerzos de Hegel por ligar eticidad, historia y religión. Sin la muerte de Cristo y, por consiguiente, sin estar *todos nosotros muertos ya en Cristo* (si es verdad que «una vez es todas las veces», *einmal ist allemal*; cf. 3, 49 y 69; 49 y 67) no habría Historia Universal, al igual que no habría mundo en cuanto *saeculum*. Ella, la muerte, es pues el pasado esencial del ser humano, y por ende la apertura de la posibilidad de toda *acción comunitaria con sentido*; una acción orientada desde una finitud que se acepta y se entrega. En la *cortadura subitánea* de la muerte se da el verdadero infinito hegeliano, no en el más acá (el borde interior: «esta vida») o en el más allá (el borde exterior: «la otra vida»): «Que para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia.» (Filipenses 1, 21). Esa muerte, abnegadamente prometida, y comprometida, constituye la garantía de la *Gemeinde*, de la comunidad. Tal es por lo demás la función de la entera religión cristiana: que la Idea encarnada, *singularizada* como *este* hombre, se ha de cumplimentar en los múltiples individuos singulares, reconduciéndolos así a la unidad del Espíritu en la Comunidad, y existiendo allí el Espíritu divino como autoconciencia efectiva y universal. (cf. *R*. 3, 69; 67).

Y así, la Cristología hegeliana se abre a una Pneumatología, o mejor: a una Eclesiología. Nada más lógico, por otra parte. La fiesta hegeliana por excelencia habría de ser necesariamente *Pentecostés*, la existencia del Espíritu en la Comunidad,[2089] y no la Pasión ni la Ascensión de Cristo al Cielo. Es en esa vida ética transfigurada por el amor y por el sacrificio donde se dona la divinidad. Hablando con todo rigor, habría que decir que Dios no se limita a *ser*, sino que *es donación*. Ser Espíritu no es ser el Solitario aislado y trascendente, el Señor del ser, sino *estar con* y *en* nosotros (*R*. 3, 76; 74; cf. Mateo 18, 20 y 28, 20). Sólo que es dudoso que el «nosotros» de la Comunidad esté por su parte a la altura de esa donación, que sepa conciliar la totalidad espiritual *sabida* por ella con la totalidad que ella misma *es*, en una última vuelta de tuerca de reconciliación entre el pensamiento y la realidad. Pues esa reconciliación implicaría (lo sabemos ya desde la *Fenomenología*) la *cancelación* del tiempo. Y ciertamente hay una posibilidad de unión del pasado (la muerte de Cristo) y del futuro (su compenetración con la

---

[2089] El Dios hegeliano de los hombres libres es el: «*Dios que mora en su comunidad*.» Una comunidad destinada a ser (aunque está por ver que logre cumplir su destino) la «*Comunión de los santos*» (ambas citas en R. 3, 76; 74).

Comunidad), de la teoría y de la praxis. Se trata del momento más alto de *toda* la filosofía hegeliana: el *culto*. El culto representa la última figura enciclopédica, el lugar desde el que se corresponden todos los lugares sistemáticos de la filosofía hegeliana y en el que entran quiasmáticamente en contacto los dos extremos del *continuum* espiritual: el Dios «objetual» de un lado y el sujeto inmediato del otro; o, si queremos, en el culto se cumple y consuma el eterno proceso del sujeto del saber que se pone como idéntico con su proveniencia. Dicho con toda brevedad: el culto es la *identidad de la identidad del sujeto con su propia diferencia objetiva.*

Un punto importante al respecto es la inescindible conexión existente según Hegel entre fe y culto. Esa conexión constituye el *ser* y el *sostén* de la Comunidad. La fe no puede reducirse a mero sentimiento (como en Schleiermacher) ni ser impuesta externamente por la autoridad y el poder (según dice Hegel que hace la jerarquía católica). Debe estar en cambio firmemente establecida en la Escritura (siendo así accesible a todos, como accesible a todos fue la muerte de Cristo: el eje de la Sagrada Escritura) y transmitida por la tradición. A través de esa accesibilidad *comunitaria*, en la que todos enseñan y aprenden a la vez, se reintroducen *espontáneamente* —piensa Hegel– familia, propiedad, leyes y gobierno: todos los vínculos familiares, sociales y políticos que Cristo había puesto en entredicho con su vida y con su muerte. Sólo que ahora esos vínculos están transfigurados por el recuerdo: no dejan que se fosilice y menos que se absolutice la vida social. La comunidad (*Gemeinde*) es así garantía y fundamento de la comunidad política (*Gemeinschaft*), tal como ésta lo es de la sociedad (*Gesellschaft*). Sólo que todo fundamento, como ya sabemos, es también restricción de lo fundamentado, renuncia de éste a toda pretensión de soberanía. El problema, sin embargo, como muy bien ve Hegel, es que la institución *eclesiástica* parece estar ahora de más. Mientras que el político y el militar forman estamentos exclusivos del Estado, diferentes cualitativamente del fabricante, el comerciante o el campesino, en cambio ahora «cada padre de familia [es] maestro, bautista y confesor.» (*R*. 3, 91; 88). A la institución eclesiástica sólo le queda a lo sumo la subjetividad particular, la «cura de almas» de los individuos singulares, mientras que lo universal mundano adquiere propia autonomía (cf. *Enz*. § 552, A.): la convivencia se rige ya por la *eticidad* de la ley y la libertad (cf. *R*. 3, 87; 85). Un doble peligro se perfila aquí: por el lado subjetivo, el «padre de familia» o el «burgués» intentará *naturalmente* reducir la esfera religiosa al estrato que a él le corresponde y en el que tiene cifrados vida e interés; y por el lado objetivo, la *Gemeinde* tenderá a convertir el *culto* (que habría de ser: «repetición eterna de la vida, pasión y resurreción de Cristo en los *miembros de la Iglesia*»; *R*. 3, 88; 86) en una vacua ceremonia, en la que, más que reflejarse el scrificio supremo, se trasluce el modo de vida, la relación de un grupo social con la naturaleza. Y en efecto, Hegel advierte que ha sido precisamente la interpretación del acto supremo de culto: la Eucaristía –el *symbolon* recogido en la Ultima Cena– [2090], lo que ha motivado «la *separación* de las confesiones cristianas.» (*R*. 3, 89; 87).

En la Eucaristía se ofrece la *unidad del sujeto y del objeto absoluto* (*R*. 3, 89s; 87). Por ende, debería ser entendido este acto cúltico como el punto de llegada de todos los esfuerzos de la filosofía hegeliana (y aun idealista, en general). Pero existe una insalvable limitación en este sacramento (y en cualquier otro), a saber: que esa unidad y compenetración se da para el *goce* y la *certeza* inmediatos (aun cuando se tenga *conciencia* de esa unidad, al darse al unísono la comida y bebida y las palabras rituales). Y esa limi-

---

[2090] Aquí habría que volver las tornas, y decir hegelianamente –con un punto de escándalo– que la Cena es la representación histórica y, por ende, literalmente *imaginaria*, propia de la representación, de aquello que significa *de verdad* el culto, y que viene expuesto en la filosofía.

tación, tanto objetiva (las especies naturales del pan y del vino) como subjetiva (la conciencia inmediata del creyente) implica una contradicción entre el deber ser, el concepto de la Eucaristía, y su existencia. Al respecto, Hegel desecha la interpretación *católica*, según la cual, aun aceptando la real *transubstanciación*, la divinidad permanece en y bajo las especies naturales aun cuando éstas continúen intactas, sin ser ingeridas (en una palabra: el católico venera la Hostia, lo cual le parece a Hegel una blasfema recaída en la objetividad externa; cf. *R*. 3, 90; 87s). Critica también la interpretación *calvinista*[2091], que al contrario de la católica reduce esa ceremonia al *recuerdo* de un acontecimiento que pasó hace mucho tiempo. Aquí desaparece toda la carga especulativa del sacramento, y lo único que resta es una *comunidad* satisfecha de sí y que conserva en naftalina sus orígenes (por tradición, y para apreciar lo «lejos» que ha llegado). La ilustración (también, y sobre todo, religiosa) degenera así en «el extremo de una pésima contingencia», y la satisfacción obtenida por el culto parece «acción de la gracia [entendida] como algo puramente exterior.» (*R*. 3, 93; 90).[2092] Hegel entiende como *más* correcta la posición «luterana»[2093], según la cual la transubstanciación tiene lugar sólo en el *instante* supremo de conjunción de la fe del creyente con la trituración del pan y la ingestión del vino (*manducatio spiritualis*), de modo que el «clérigo», en el fondo, no hace nada (contra la posición católica, en la que la Iglesia es propietaria externa y distribuidora de las gracias celestiales). Sin embargo, Hegel reconoce que la interpretación luterana es «*la más rica espiritualmente*, pero no es especulativa.» (*R*. 3, 93; 90). ¿Por qué no lo es? Podemos aventurar algunas razones (si válidas para desenmascarar la debilidad de la posición luterana, válidas también *a fortiori* contra todo acto cúltico y por ende contra toda religión):

1) Por ser concebida de una manera *representativa*, la acción eucarística aparece necesariamente ligada a un *referente* histórico que ella se limita a rememorar.[2094] De ahí el regusto a celebración de algo *muerto*, ya pasado y conservado solamente en la memoria («Haced esto en memoria mía»).

2) Todo culto implica una puntualidad temporal de la presencia real en el sacramento (y por eso debe ser renovado periódicamente), de modo que la unidad de lo divino y lo humano se *siente*. Pero, en cuanto se intenta pensar –reflexionar– sobre ella, se evapora.

El Cristianismo no puede resolver este problema (o al menos, así lo creía Hegel en 1821). De manera sibilina, utiliza el filósofo una expresión al respecto: *Auflösung*, que puede significar tanto «solución» (de un problema; como en este caso, el de la identidad en la diferencia de lo infinito y lo finito) como «disolución» (de una entidad o institución; en este caso, de la comunidad cristiana).[2095] Y así, confrontado a un «ser» de la

---

[2091] Aunque significativamente la pone en tercer y último lugar, como queriendo indicar *avant* Max Weber que la sociedad actual se ha vuelto, lo sepa o no, *calvinista* (coyunda e identificación *ad limitem* entre la esfera socioeconómica y la religiosa).

[2092] Obvia alusión a la doctrina calvinista de la *predestinación*, que Hegel rechaza tajantemente. Al contrario, el hombre labra con entera libertad su destino: «el hombre no es otra cosa que la serie de sus actos.» (Enz. § 140, Z.; W. 8, 278). Y *a fortiori*, se reconoce a los «grandes hombres» porque éstos: «han querido lo que han hecho y hecho lo que han querido.» (W. 8, 279).

[2093] Aunque, como señala el Padre Ferrara *ad loc*. (*R*. 3, 295), la posición hegeliana se acerca mucho más a la de Philippe Menlanchton que a la sostenida en la Confesión de Augsburgo. Melanchton defendía en efecto que Cristo estaba realmente presente en y bajo las especies naturales *sólo* en el instante en que éstas eran destruidas por la ingestión (*manducatio spiritualis*).

[2094] Y no a conmemorar; la *conmemoración* –*Andenken*, diría Holderlin– es más alta (si hecha en común, religando comunidad, decidiendo la continuidad de la convivencia) que la ocurrencia histórica, «natural».

[2095] Significativamente, el Padre Ferrara vierte en este caso (3, 91) *Auflösung* por «solución».

comunidad que más bien lleva a ésta a la discordia confesional y a la escisión, Hegel recapitula todo el camino andado con unas palabras que implican ya claramente la necesidad de una superación, de un «refugio» del contenido religioso en la filosofía: «La disolución del Cristianismo debe comprenderse en el sentido de que la historia *moral*[2096] sea precisamente *en sí y para sí*[2097], que la [solución] mística y eclesiástica es justamente el contenido especulativo de esa disolución y que el culto es la disolución, por lo que hace a cada autoconciencia.» (*R.* 3, 93; 91). Esta *solución*, aparentemente «nihilista», no debiera empero sorprendernos. Una y otra vez hemos venido insistiendo en que el empeño de Hegel está cifrado únicamente en *comprender lo que es*, sin añadidos, enmiendas ni lamentaciones. Saber del (relativo) fracaso de la religión –aun de la consumada– es reconocer en última instancia que el *saber absoluto* no consiste sino en la lúcida consciencia de la imposibilidad por parte del hombre de ser Dios, sabiendo a la vez que Dios no es Dios sin el hombre.

Ese íntimo resquebrajamiento de la vida comunitaria representado por las diversas interpretaciones de la Eucaristía conduce en fin a Hegel a un desesperanzado final (al menos, en el manuscrito de 1821): el *perecer de la comunidad*. Al respecto, Hegel compara su propia época con los tiempos del imperio romano[2098], y constata en los signos del tiempo una «disonancia» (*Mission*; *R.* 3, 94; 91). La denuncia de la miseria cotidiana está por demás estrechamente unida a la inquietud –que ya conocemos– por el engullimiento de la comunidad política (¡e incluso de la cristiana: la *Gemeinde!*) por parte de la sociedad burguesa. Así, denuncia Hegel la búsqueda del bienestar privado y del goce; la relativización de toda convicción moral en nombre de una opinión «tolerante» con las demás, y el *historicismo*: esto es, la conversión en conocimiento «*muerto*» (a base de registros exactos, fechas y datos) de lo que debiera ser fuente y estímulo de vida en común. De manera que buena parte de estas vibrantes páginas finales podrían ser trasplantadas sin mucho esfuerzo a nuestra actualidad. El pueblo sigue *sintiendo*, es verdad, la ausencia de ese «núcleo sustancial», preciso para la vida, a saber: la capacidad de entrega y de sacrificio, el *amor en el dolor infinito*, ahora sustituido por «goce y amor sin dolor», en esta desolada y desoladora *Ausklarung* («deslustración»), «satisfecha de sí» (*R.* 3, 96; 93). Cuando el mal (literalmente, la *catástrofe*, pues que se ha producido una violenta inversión del orden encilopédico) ha llegado a tales extremos, es inútil incluso la intervención del Estado. A los poderes, públicos y culturales, sólo les queda «contar historias», que disimulen con su erudición y exactitud la falta universal de sentido, la carencia de esa Historia Sagrada que diera valor y orientación a la Historia Universal. Cuando todo esto ocurre: *so ist [es] aus*, «se acabó» (*R.* 3, 95; 93). La religión ha desaparecido de la conciencia inmediata y de la realidad efectiva, siendo sustituida por un cadáver envuelto en ceremonias y protegido por un Estado títere, al servicio de la burguesía (sucede ahora con la comunidad religiosa lo que antes vislumbrara Hegel en el anquilosado Sacro Imperio Romano Germánico).

Es tiempo de cambiar. Tiempo «de que sea necesaria la justificación mediante el concepto.» (*R.* 3, 95; 92). *Fe* (en realidad: sentimentalismo y sensiblería) y *razón* (en realidad, vanidad subjetiva, repleta de representaciones históricas y de datos) siguen unidas, cier-

---

[2096] Orig.: *moralische*, en el sentido peyorativo de la «moralina» ilustrada.

[2097] Y no, en cambio, en favor de la institución eclesiástica –catolicismo– o de la sociedad burguesa –calvinismo–.

[2098] Aunque ni entonces ni ahora deba confundirse un acontecimiento que se da en el tiempo con algo meramente contingente: la quiebra de los tiempos es sentida universalmente como duelo y desdicha; pero el filósofo descubre en esa ruptura la necesidad del concepto.

tamente; pero se trata de la muerta *yuxtaposición* de una simbiosis, de un mutuo y calculado interés. Esa distonía, esa disonancia está resuelta, ciertamente: pero sólo *an sich* (puesto que sabemos sus causas y hemos escudriñado todas sus relaciones) y *para nosotros*. No es sólo que la contradicción esté resuelta *en* la filosofía, sino más aún: *la filosofía es la reconciliación (en Idea) del concepto y de la realidad.* ¿Dónde, si no, se resolvería? La reconciliación, como reconoce naturalmente Hegel, es solamente «parcial» (*R*. 3, 96; 94). Aparece ahora un último estamento, el más alto, y el más aislado: *Priesterstand isoliert — Heiligtum*, «estamento sacerdotal aislado — santuario.» (*R*. 3, 97; 94). Es el extraño «santuario» de la Filosofía, que cifra todo su esfurzo en saber del mundo sin inmiscuirse en el mundo, pues: «Cómo se *configure* no es *asunto nuestro*.» (*ibid*.). La conclusión es desoladora solamente en apariencia. Al contrario, concuerda perfectamente con el vuelo del ave de Minerva del escrito coetáneo (el final del Prólogo de la *Filosofía del Derecho*). Hegel, notario de la realidad, que ha atesorado todo el saber del mundo, es también el forense de su propio mundo. Un mundo en el que la burguesía y el capitalismo han engullido catastróficamente –conservando como reliquias sus pompas y su cáscara– las esferas que habrían debido ser su control y su fundamento. La religión –y con ella, la realidad toda y el pensamiento todo– busca su *último refugio* en la Filosofía. Y ésta, implacable, devuelve el reflejo de lo que hay: un mundo enfermo, frustrado e incapaz de realizar aquello que él sabe debiera ser. Sólo el filósofo puede realizarlo. En idea. *Lógicamente*.

VI.7.7 – El ambiguo estatuto de la Historia de la Filosofía.

Incapaz de soportar la tensión, lacerada entre un *pasado* que ella cree irremisiblemente perdido (¡poder ver y tocar a Jesús, al Hombre–Dios, ya para siempre muerto!) y un *futuro* sumido en sombras, horro de todo signo y augurio (¡la apocatástasis de la Humanidad, reunida y redimida en el Cristo de nuevo venido a la tierra!), la comunidad religiosa degrada su forma representativa hasta convertirla en un huero *formalismo*, en un espectáculo piadoso e hipócrita (o más bien cínico, pues que ya apenas engaña a nadie), mientras el pueblo es abandonado en lo espiritual, al igual que antes lo fuera en lo material. La verdad es que esta sombría imagen, directamente extraída de los textos hegelianos, poco tiene que ver con los ditirambos de epígonos laudatorios o críticas airadas de adversarios, coincidentes en cambio en lo mismo: que Hegel, ese supuesto «Emperador del pensamiento» (Zubiri *dixit*), habría cerrado un Sistema de sistemas, todo lleno de redondeces y perfecciones, como no cabría pedir más de tan ordenado y comprehensivo autor.

Y sin embargo, sí existe una cierta conciliación. Quien es capaz de enjuiciar una crisis y medir las consecuencias de un fracaso se halla al menos *idealmente* por encima de él, observando los dos bordes del límite que, como una herida sangrante, se muestra ante él. Pero es muy extraña tal conciliación, aunque Hegel la quiera, como es lógico, sólo parcial. No es una conciliación que deba cumplirse en un futuro que señale cómo *deben ser* las cosas para que el vaticinio se logre. Hegel no quiere (ni puede, en cuanto filósofo) «mejorar» ni «condenar» nada. No hay nada más que *hacer*. A lo sumo, escudriñar los nuevos hálitos de vida que van creciendo por entre las ruinas: los gérmenes del mundo nuevo. Y tomar conciencia de que ella, la mirada, *está bien así*: lúcida conciencia de ocaso, capaz de reconocer el mal sin apañarlo ni disimularlo con afeites.

Esto es lo último que Hegel tiene que decirnos, en la *Enciclopedia*: que la Filosofía es la Idea que se piensa y se sabe a sí misma *in concreto*, que en ella lo Lógico y lo Espiritual anudan el principio y el fin de una misma canción, que nunca volverá a ser cantada

como tal; que ella, la Filosofía, sabe la verdad que apenas si llegaba a barruntar el Arte y tras la cual se azacaneaba presurosa la desgraciada conciencia religiosa; que esa verdad no implica ninguna componenda, ni en la tierra ni en el cielo, sino el saber de la tan necesaria como improbable reconciliación de lo divino y lo humano en el seno de una naturaleza transfigurada, dócil en lo posible a un Concepto hecho carne comunitaria. O dicho más exacta y, por ende, más paradójicamente: una naturaleza trabajada de tal modo por el hombre lleno de espíritu que su *relieve* coincida con su *hondura*. Palabra de Hegel.

Sin embargo, fuera de la ciudadela enciclopédica (aunque enviando algunas delegaciones, como se aprecia en el llamado *Vorbegriff* de la *Lógica* de la *Enciclopedia*) se alza un ingente edificio, una torre que podría haber sido de Babel, pero que nuestro buen arquitecto (¿o prestidigitador?) ha convertido más bien en edificio relativamente armonioso: homenaje y desafío a un tiempo. Es el tiempo del filosofar, remansado en la Historia de la Filosofía: cancelación (*Tilgung*) del tiempo doblando la cerviz del tiempo mismo. Conciliación del concepto y de *su* realidad que, al contrario de lo que le sucedía al culto, que debía ser periódicamente renovado, es irrepetible y se quiere *clausa*, como una razón en plena posesión de sí misma.[2099] La Historia de la Filosofía expone un proceso ideal de convergencia: una domesticación e incurvación del tiempo en el tiempo mismo. Lo que en principio parecían ser calas aisladas en la altiva Montaña de la Verdad es desvelado al fin por Hegel como gigantesco *ziggurat* en el que, a fuerza de darle vueltas, la Verdad acaba por coincidir con el Saber: «La historia de la filosofía despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de esta razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros, que es el del conocimiento racional.» ($H^e F^e$ I, 8).

El tiempo incurvado del filosofar hace así que la Filosofía y su Historia se encuentren y corroboren mutuamente en un incesante proceso de reconocimiento mutuo, *circular*, en donde el principio –para él mismo incipiente, balbuceante y cargado aún con los viejos ropajes del mito o la representación– sólo es comprendido de verdad al final. Un final que, a su vez, resulta convalidado en ese su dar cuenta y razón del inicio. Así, la Historia de la Filosofía puede ser vista como el conocimiento racional de la intrínseca necesidad de los momentos –esparcidos en el tiempo– en los que la filosofía se ha ido constituyendo. De ahí también la tan controvertida tesis del *paralelismo* entre la génesis y sucesión de los sistemas filosóficos y el despliegue de las determinaciones lógicas.[2100] Y sin embargo, la tesis es coherente, siempre que aceptemos la «depuración» de los sistemas a que procede Hegel, de modo que se amolden a su esquema. Lo que más admira de este procedimiento (tan parecido a un *lecho de Procusto*) es que, en la mayoría de los casos, los autores no resultan tan «afeitados» como cabría suponer. Al contrario, por la

---

[2099] La importancia concedida por Hegel a la *Historia de la Filosofía* queda patente al observar la cantidad de cursos que consagró a esa disciplina: ya en Jena dictó clases sobre ella en 1805/06; en Heidelberg, en 1816/17 y 1817/18; en Berlín, en el verano de 1819, y después, regularmente, en 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30 y aun los primeros días de noviembre de 1831. La ed., dentro de la *Vereinausgabe*, corrió a cargo de K.L. Michelet (él mismo más que notable historiador de la filosofía): Berlín 1833–36 (1840–442), en tres vols. (Hay buena vers. esp. de W. Roces para F.C.E. México 1955; cit.: $H^e F^e$). Johannes Hoffmeister rehizo la Introducción (y una sección sobre pensamiento oriental), publicada como vol. I (sería el único que apareciera) del *System und Geschichte der Philosophie*. Meiner. Leipzig 1940, 19442. (También existe una buena trad. esp. de Eloy Terrón para Aguilar: *Introducciópn a la Historia de la Filosofía*. Madrid 1990). Pierre Garniron y Walter Jaeschke editan de manera crítica los distintos *Kollege* dentro de la serie *Vorlesungen* (Bände 6–9, en varios vols.). También son disponibles en francés, 7 vols., Vrin. París 1971s.

[2100] Véase al respecto el excelente estudio de Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. WB. Darmstadt 1983.

fidelidad de Hegel a su principio de la *refutación interna*, el examen sistemático de lo que en algún autor aparece como rapsódico ayuda a entender incluso las desviaciones de la norma.

A pesar de todo, es evidente que el paralelismo no se sostiene. En realidad, para Hegel sólo han existido dos épocas fecundas en Filosofía: la griega (iniciada, de acuerdo a la convención establecida por Aristóteles, con Tales) y la moderna, iniciada con Descartes. Ni Roma con su prosa del mundo ni la Edad Media, en la que el pensamiento estaba demasiado sujeto a la dogmática eclesial, pudieron aportar gran cosa de provecho (salvo por lo que hace a Anselmo de Canterbury) al gran edificio de la Filosofía. Y por otro lado (como ya tuvimos ocasión de ver, desde los ahora ya lejanos años de Jena), Hegel no ahorra alabanzas al pensamiento antiguo cuando se trata de compararlo con el moderno (piénsese por ejemplo en su estimación del escepticismo).

Sea como fuere, no deja de ser admirable el empeño puesto por Hegel en salir de la *ambigüedad* constitutiva de la Historia de la Filosofía. Pues si ésta, en efecto, viene ordenada de acuerdo al concepto, entonces el tiempo desaparece y la Filosofía se ubica en un área *topológica*, por así decir, en la que los problemas se comunican, enlazan y separan entre sí, con independencia de los tiempos. Pero si atendemos –como Hegel desde luego hace– a una secuencia cronológica, entonces la Historia de la Filosofía parece «engullir» a la Filosofía misma, vista en el mejor de los casos como la *última* estación de ese gigantesco proceso. Sin embargo, conocemos ya la posibilidad de salida (cosa bien diversa es que ésta se logre de verdad): se trata en efecto de una *interacción dialéctica*. Los textos y sistemas van siendo ordenados y valorados de acuerdo a una procesualidad *lógica*. Ahora bien, la Lógica no es por su parte un sistema «eterno», presente y listo ya de antemano en la «cabeza» del Creador, sirviendo luego de baremo (irremediablemente *externo*) para premiar o condenar los esfuerzos de los hombres en torno a la Verdad. La Lógica, exponiendo *abstractamente* la única Verdad, ha venido a su vez configurada *genéticamente* por el devenir de los sistemas (como se puede fácilmente apreciar en la mismísima *Ciencia de la Lógica*, la cual es ya de por sí –y a contraluz– una excelente Historia de la Filosofía, entre otras cosas).

El resultado final (tal como ahora vamos descifrando, a través de las nuevas ediciones) es tan paradójico como sospechable (ya que aquí sucede lo que en las demás esferas): nada hay que figure en esa Historia que sea *falso*, nada hay que sea desaprovechable o inútil; y menos, nocivo. Nada en fin hay aquí que sea producto del arbitrio o de la casualidad. Justamente la tarea del historiador es *hallar* –no devolver– la verdadera forma sistemática de un puñado de textos marcados por la contingencia del tiempo, el autor, las influencias, etc.; en este sentido, la tarea del historiador–filósofo es similar a la del *artista*, pero más arriesgada: aquí se trabaja con pensamientos, y por lo tanto es más difícil evitar la contaminación o, al contrario, la más o menos inconsciente intervención del intérprete en el texto. Y sin embargo, al mismo tiempo y en el mismo respecto hay que decir que ninguna doctrina, ningún texto es de suyo, y aisladamente considerado, *verdadero* (sino a lo sumo: *wahrhaft*, «conforme a verdad»), aunque sin esos textos no habría habido Verdad alguna.[2101]

Otra *vexata quaestio* (pero ya conocida por nosotros, al irse planteando en las distintas esferas) es la del carácter *exhaustivo* de la Historia de la Filosofía. ¿Es ésta un

[2101] Tómese esta afirmación con todo su radical vigor: no es que, entonces, «nosotros» no conociéramos una Verdad que, *velis nolis*, existe donde sea –en Dios o en una región por ella misma configurada–. No habría habido Verdad en absoluto. De la misma manera, no habría habido Dios en absoluto sin la Encarnación, la Pasión, la venida del Paráclito y la constitución (por fallida que sea) de la comunidad cristiana.

edificio *cerrado*, o no lo es? De atenerse al propio Hegel, esa Historia está ya absolutamente cerrada y concluida. Al final de las *Lecciones* se dice, en efecto: «Queda *cerrada*, así, la historia de la filosofía.» (III, 517). Pero poco antes, y en estrecha cercanía con otro famoso final: el de la *Filosofía de la Historia*, nos dice Hegel: «Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo» (III, 513), lo cual parece dar en cambio a entender que la Historia queda abierta. Pero es evidente que ambas soluciones: la del cierre absoluto y la de la apertura indefinida, son fallidas, y propias del entendimiento reflexivo, no de la razón. En vez de hablar pues de una Historia exhaustiva habría más bien que decir que la Historia hegeliana de la Filosofía está *exhausta* (como agotado está el tiempo de la religión). Su exposición corresponde en efecto al *balance* de una época que está ya en ruinas (el entero tiempo del filosofar), y de la que sólo se salva la *lúcida comprensión* –no la mera contemplación, melancólica o indignada– de esas mismas ruinas. La Historia de la Filosofía está cerrada como tal Historia porque el tiempo se ha reconocido ya a sí mismo como la *existencia*, el «estar ahí» del concepto; y a la vez, porque éste sabe de sí sólo en su exposición, no sólo a lo otro de sí (tal como aparece enciclopédicamente ordenado), sino en la presentación y despliegue de su propia *génesis*. Ahora *sabemos* (obviamente, y por fin, el «nosotros» de Hegel y los suyos) lo que *se* pretendía con tan audaces como –por sí consideradas– incomprensibles afirmaciones como que «todo es agua», o «*aer*», o «fuego siempre vivo», «número» o «mónada». Ahora todo ese tesoro se ha revelado ante nosotros, sin que «nosotros» podamos ya hacer uso de él; pero constituirá algo así como una «tercera» *naturaleza* (sobre la primera, física, y la segunda, ética) en la que una nueva vida podrá desplegarse. Eso al menos parece querer decirnos Hegel, cuando –cambiando por entero el registro sombrío y hasta tenebroso a que nos tenía acostumbrados, fuera de las regiones estrictamente filosóficas– afirma que el «diligente topo» de la Filosofía ha socavado todos los viejos edificios, que ahora se desploman, y ayudado al florecimiento del espíritu de una nueva juventud. La lechuza es un topo, transformado al punto en gallo que anuncia la aurora del mundo. No parece sino que volviéramos al espíritu de 1807 cuando, al final de las Lecciones, nos dice Hegel–Michelet: «Ha surgido una nueva época en el mundo.» (III, 517).

Preparación a esa nueva época, abandonando la ya gastada piel de la antigua, ha sido la *Enciclopedia* y, ahora, la *Historia de la Filosofía*. Esta nada dice de lo que adviene. Pero cabe leer entre líneas. Hegel ha dividido *realmente* la Historia de la filosofía, según lo dicho, en dos grandes bloques: el pensamiento griego y el germánico (entendiendo por tal, como en la Historia Universal, el pensamiento cristiano y europeo). Oriente no tiene acceso a la filosofía (aunque sí haya estado presente en el arte y en la religión). Ésta sólo puede darse entre hombres libres, lo cual implica, para empezar, la existencia estable de formas políticas que garanticen y fomenten la libertad *individual*, sólo dentro de la cual puede sobresalir el «gran hombre» en filosofía: el *pensador*. También es desechada Roma, como ya advertimos (cf. la compilación de Hoffmeister, *System* I, 237). Dentro de esa división *binaria* (que no deja de recordar a la distinción entre lógica *objetiva* y lógica *subjetiva*) establece Hegel un ritmo ternario, tradicional: Grecia, Edad Media y Edad Moderna.

La filosofía griega se extiende de Tales al Neoplatonismo, y está subdividida en tres etapas: 1) la filosofía propiamente griega, de Tales a Aristóteles; 2) la filosofía existente en el mundo romano (no la filosofía *de* Roma), y 3) el Neoplatonismo. La primera época presenta desde luego tal interés para Hegel (y para sus lectores) que pone en entredicho toda sucesión «ascendente» del pensamiento. Comienza por la simplicidad de lo presente, en Tales y Parménides, hasta llegar a la irrupción del pensamiento orde-

nador, el *noûs* de Anaxágoras; continúa por los Sofistas, Sócrates y las Escuelas socráticas; y concluye en fin en Platón y Aristóteles, con su magno intento de conversión de la filosofía en ciencia rigurosa. De Platón alaba Hegel ante todo el descubrimiento de la «segunda naturaleza», de la *eticidad*, sólo dentro de la cual tiene sentido el individuo. Éste sabe que su fin es lo universal y que su vida y su esencia están en el Estado. Tampoco necesitamos insistir en el reconocimiento que Hegel hace de Platón por haber establecido un verdadero pensamiento *dialéctico*, y no meramente escéptico (al respecto, pocas obras hay tan alabadas por Hegel como el *Parménides*). Con todo, Aristóteles es situado aún más alto que el ateniense (cabría decir sin exageración que Hegel sólo reconocería como interlocutor de su misma altura al Estagirita; no es vano que con un texto suyo concluya la *Enciclopedia*). Hegel lo alaba por establecer un *empirismo especulativo* que anuncia ya la propia sistemática y por haber sabido llevar a concreción las concepciones ideales del maestro, aprendiendo a observar y a enjuiciar los saberes y las prácticas, conectándolas con la metafísica. Igualmente valora Hegel el *organicismo* por lo que hace a las relaciones entre el individuo y el Estado: una noción mucho más profunda que la del individualismo calculador y egoísta, propio de la modernidad. En la segunda etapa enfrenta Hegel el *dogmatismo* (dividido a su vez en estoicismo y epicureísmo) al *escepticismo* pirrónico (ya conocemos su posición, tanto a través del artículo del *Kritisches Journal* sobre el escepticismo como por el capítulo IV de la *Fenomenología*). La tercera etapa está en fin dedicada al Neoplatonismo o, en términos de Hegel, a la «filosofía alejandrina» (una filosofía que ha de competir ya con el pujante Cristianismo), precedida por un breve examen de Filón y de la cábala y el gnosticismo. Y como cabría esperar, las «tríadas» de Proclo hacen que este filósofo sea ensalzado por encima de Plotino, demasiado «contaminado» para Hegel con la turbia imagenería del mito.

La Segunda Parte está dedicada a la Edad Media. Huelga decir que su breve desarrollo es enteramente insatisfactorio, desde una perspectiva actual (que no tendría sin embargo por qué renegar de algunos principios y concepciones generales hegelianos; tal parece que el escueto desarrollo obedezca más a prejuicios epocales –y al apenas disimulado desprecio por la confesión *católica*– que a problemas estrictamente filosóficos). La división es, como de costubmre, triádica: 1) «Filosofía de los árabes y judíos» (III, 96–103: ¡apenas ocho páginas!); 2) «Filosofía escolástica» (III, 104–160; poco más de cincuenta páginas), y 3) «El renacimiento de las ciencias». De los escolásticos (salvando como es natural a Anselmo) poco más tiene que decir sino el echarles en cara su «barbarie» en la utilización mecánica y artificiosa de los silogismos y, en general, de las determinaciones lógicas, como si se tratara de una primera aparición, todavía tosca, del *entendimiento* sobre una materia que debería haber sido tratada racionalmente. De la baja Edad Media pone de relieve Hegel el renacimiento de las ciencias y las artes bajo la perspectiva de lo *humano*, a cargo de individuos señalados (como Lulio, Campanella o Bruno), y hace desde luego notar el gran acontecimiento de la Reforma, no sin críticas: la cerrazón luterana a cuanto no fuera exquisitamente religioso, la restricción incluso de ello a la interioridad del alma del creyente, la sola atenencia a la Escritura: todo ello supone una inmersión en la subjetividad particular con abandono del mundo, dejado al arbitrio de la ambición profana. Es interesante reseñar al respecto que Hegel alaba en esta ocasión (por una vez) a la *dogmática católica*, por haber sabido preservar el contenido *especulativo* de la doctrina: «Aún hoy es el día en que resuenan en el seno de la Iglesia católica y en su dogma los ecos y, por decirlo así, la herencia de la filosofía de la escuela alejandrina; hay en ella muchos más pensamientos filosóficos, especulativos, que en la dogmática protestante, si es que acaso hay en ella algo

objetivo y no se la ha vaciado del todo, de tal modo que su contenido sólo se conserve en una forma histórica.» (III, 196).[2102]

La filosofía moderna se abre en fin con Descartes, el cual habría sabido llevar el principio cristiano de la interioridad al campo fértil de las ciencias, en lugar de atormentarse en el silencioso seno del Dios luterano. Es bien conocida la magnífica salutación que de este «período del entendimiento pensante» y de su fundador, Descartes, hace Hegel: «Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!.» (III, 252; como se ve por el contexto, los «mares turbulentos» eran los de la teología positiva medieval). Por lo demás, es bien conocido hasta qué punto alaba Hegel a Spinoza como el pensador que ha dado consistencia y *coherencia* al cartesianismo, estableciendo la unidad de la sustancia como lo absoluto y ofreciendo una de las armas más preciadas de la dialéctica: *omnis determinatio est negatio*. Es cierto que a Spinoza le falta pasar de la noción de sustancia a la de sujeto y espíritu (según la famosa propuesta del Prólogo de la *Fenomenología*): pero su sobriedad y objetividad servirán siempre de valladar contra los vuelos atrevidos del idealismo subjetivo. Por lo demás, Locke y Leibniz son emparejados como antitético cierre de esta metafísica del entendimiento, a la cual se opone la *Popularphilosophie* de la Ilustración, francesa o alemana, con su deísmo (dentro del cual incluye Hegel, significativamente, el sentimentalismo de Rousseau).

Por fin, la última parte de las Lecciones está dedicada a Kant y a la era crítica (al igual que el presente tratado). Hegel celebra en Kant el descubrimiento de la *autoconciencia* como principio absoluto del conocer, auque lamenta el desaliñado proceder de Kant, rapsódico y psicologista, con su enumeración de facultades y determinaciones lógicas como si fueran datos, sólidos y bien aristados. La alabanza ulterior a Fichte nos es tan conocida ya como la crítica: el ensayo magnífico de *deducción* de las categorías y formas del pensar a partir del Yo choca con la seca y abstracta contraposición entre «Yo» y «No–Yo», sin poder hacer otra cosa en pro del Absoluto que postular un indefinido y tedioso infinito malo, propio del *deber ser*. Es justo reseñar por fin que, tras un ambiguo reconocimiento del *jacobiano* «saber inmediato» (una *contradictio in terminis*) de las cosas divinas, Hegel expone con relativa imparcialidad la filosofía del otrora amigo: Schelling, reivindicando su originalidad en el establecimiento de la *Naturphilosophie*, y el valor especulativo de ésta. De igual modo realza la *Identitätsphilosophie*, aunque lamenta que esa filosofía se empeñara en buscar la conciliación absoluta de los opuestos a través de la dialéctica de los extremos, en lugar de basarla en el *elemento lógico*: la gran laguna en el pensamiento schellingiano.

Naturalmente, Hegel no expone su propia doctrina en la Historia de la Filosofía. *Toda* la Historia de la Filosofía (en cuanto tal Historia, no como historia, por seguir con la convención tipográfica) pertenece –y no es *boutade*– al pensamiento hegeliano, por lo que no tendría sentido alguno colocar éste al final. Hegel no es desde luego Parménides, pero sí es lo que *de verdad* hay en Parménides, etc. Hegel es, naturalmente, el *Sistema*. También, por ende, el tiempo cancelado, sometido por entero –aquí, y solamente aquí– a la potencia del Concepto. *Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem* (III, 517), según el donoso remedo que hace Hegel del virgiliano: *Romanam condere gentem*. ¿Qué más se puede decir?: «Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquél creía encontrarse fuera de él.» (III, 517). O dicho de otro

[2102] Ecos de esa crítica pueden oírse también en el tremendo final del manuscrito de 1821 sobre *Filosofía de la Religión*.

modo: con la exposición histórica de la Filosofía deja por fin la conciencia de ser *desgraciada*. La reconciliación de lo divino y lo humano tiene lugar en la conciencia del filósofo. Recuérdese: cómo le vaya al mundo no es asunto nuestro.

Pero bien pronto, tras la muerte del filósofo, tendrán que reconocer sus discípulos que ese mundo sí está presionando de tal forma sobre la ciudadela del «estamento sacerdotal» de la Filosofía, que ésta tendrá que salir a combatir a campo abierto, y con enemigos temibles. Alguno, procedente de las propias filas, y ahora ardiente enemigo de todo intento *académico* de ocultarse en la torre de marfil. La estrella de Hegel será brutalmente abatida por un pequeño bacilo procedente de ese mundo oriental que él, Hegel, tan en poco tuvo. Y la estrella de la filosofía de Hegel será violentamente eclipsada, también (aunque parece que se trató más bien de un eclipse *parcial*, y efímero) por el astro poderoso de la *religión filosófica* de Schelling (para Hegel, esa denominación constituiría un oxímoron, un hierro de madera). Así que las palabras con las que termina Hegel sus Lecciones de Historia de las Filosofía, y con las que cerramos también nosotros este prodigioso edificio especulativo, no dejan de sonar un tanto medrosas, como sabedoras de que tan píos deseos no podrían ya realizarse en la convulsa realidad alemana de principios de los años treinta. Sin embargo, no deja de ser un bonito final: «Y ya sólo me queda despedirme de Vds. y desearles una vida buena y feliz.» (III, 519). Yo también lo hago, no sin sugerir al curioso y pacientísimo lector que, tras cobrar algo de resuello, pase al último capítulo de este luengo tratado.

VII Historia, mito y religión en el Schelling de la madurez (1810/1854)

Hegel y Schelling son los *Dióscuros* del Idealismo Alemán. Sólo que en absoluto se trata aquí de *dii consentes* (y menos desde el desafío de la *Fenomenología*), sino desde luego de *dii dissentes*. En todo caso, es bien extraño y espectacular el destino de estos dos «Guadianas» de la filosofía. Alternativamente, cuando el uno brilla en la arena filosófica, atrayendo todas las miradas (no siempre benévolas, desde luego) sobre sí, el otro se refugia en sus soledades, escribiendo incesantemente proyectos fragmentarios de sistema que en buena medida sólo serán leídos y debatidos mucho tiempo después, hasta el punto de que bien puede decirse que únicamente ahora –aunque queden aún algunos flecos– aparecen ante los ojos de un lector necesariamente «desplazado» casi todos los «escritos» de ambos, con la convicción por parte de los investigadores y estudiosos actuales de hallarse ante un trabajo de Sísifo, en el que, para mayor agotamiento, la «piedra–obras» que la erudición arrastra va cambiando de forma, grosor y características según se van desarrollando los respectivos trabajos de las ediciones académicas.

Hegel ha tenido desde luego mayor predicamento y fortuna al respecto que Schelling. Mientras iba publicando con regularidad, casi como en un *andante maestoso*, los compendios de sus cursos de Heidelberg y Berlín, cimentando así una fama que iba más allá de los muros de la Universidad fundada por Wilhelm von Humboldt y más allá de las fronteras prusianas hasta ramificarse y fecundar el pensamiento –y las luchas políticas y religiosas de la época– en Francia, Italia, Inglaterra y Norteamérica, un atormentado y aparentemente inseguro Schelling prometía una y otra vez en vano a su desesperado editor –Cotta– la publicación de sus lecciones, como otrora hiciera Hegel en Jena. Parece difícilmente creíble, pero es un hecho que Schelling no publicó nada a partir de 1809[2103],

[2103] Es posible que causas externas influyeran en la indecisión de un pensador que, hasta 1804, se había distinguido por una actividad frenética en publicaciones. En primer lugar, la marcha de la efervescente y competitiva Jena a Würzburg y luego a Munich (donde no existía universidad); luego, la muerte de Caroline en 1809, de la que seguramente nunca se repuso del todo (es dudoso que estemos aquí ante una causa «externa» respecto a la filosofía); también el renovado interés en la temática inicial de Tubinga, a saber: la investigación sobre los mitos entendidos como «filosofemas» y sobre el cristianismo, llevaría a Schelling a una obsesiva concentración en las relaciones entre historia, política y religión que determinará todo su pensar; por último, y



F. W. J. von Schelling, en Munich (Preceptor del *Kronprinz*, el futuro Maximiliano II).

---

ya dentro de esta problemática, las críticas de C.A. Eschenmayer, primero, y de Jacobi después (ver nota siguiente), junto con la atenta observación a distancia del desarrollo del presunto «panlogicismo» hegeliano (una especie de «piedra de toque» para Schelling de las nocivas consecuencias de un idealismo desatento ante el *factum* de la existencia) debieron ser factores decisivos en su hiperbólica desazón ante lo que el público podría pensar de un autor cuya fama y nombradía habían llegado por así decir demasiado pronto: antes de que él pudiera entregar un sistema acabado y satisfactorio.– Apuntaremos brevemente aquí a la crítica de Eschenmayer, la única que a Schelling podía realmente importarle, dada la congenialidad de ambos pensadores (para los sedicentes «discípulos» de la *Naturphilosophie* no tendría en cambio sino desprecio, agravado después al ver la –¿intencionada?– confusión que el Hegel de la *Fenomenología* realizaba tácita y habilidosamente entre maestro y secuaces). Ya en 1803 había publicado Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*: un escrito que contenía cíticas acertadas –y aceradas– contra la *Identitatslehre*. Esta –identificada sin más con *la* filosofía– sólo podría llegar a un Absoluto tan necesario (en el sentido del «fatalismo» tantas veces achacado a Spinoza) como impersonal, no a un Dios vivo. Y si la Identidad es *Indifferenz* (una terminología que, como sabemos, llevó a numerosos malentendidos), ella no puede «poner» entonces «fuera de sí» entes finitos y recíprocamente diferentes. Para eso –arguye Eschenmayer, adelantando como crítica lo que constituirá, modificado, un atisbo de solución para Schelling– sería necesario que el Absoluto se *autodiferenciara*, se escindiera en y para sí mismo (pues nada hay realmente fuera de Él): de modo que el Absoluto debería contener en su interior una *oposición absoluta*. No hace falta insistir en que el *Freiheitsschrift* seguirá justamente esa sugerencia. Sólo que Eschenmayer entendía que, tras eso que para él era una *demonstratio ad absurdum*, era necesario abandonar la filosofía y saltar *à la* Jacobi «al otro lado» de la razón: entregarse a la fe, entendida como «No–Filosofía». El escrito schellingiano de 1804, *Philosophie und Religion*, estuvo motivado en buena medida por esas críticas de Eschenmayer, repetidas e intensificadas tras el *Freiheitsschrift* de 1809. En la ed. Cotta, K.F.A. Schelling tuvo el buen acuerdo de publicar el ensayo crítico de Eschenmayer (enviado privadamente a Schelling como carta) y la contestación (también privada) del filósofo (cf. I/8, 145–189). De nuevo, las críticas del amigo señalan muy fecundamente el camino a seguir. La razón humana –viene a decir Eschenmayer– es incapaz de captar absolutamente un «Objeto» a su vez absoluto (pues, como un Rey Midas al revés, todo cuanto toca se convierte en finito, esto es: en condicionado y determinado). El valor de la filosofía sólo puede ser pues *negativo*; por ella, nosotros sabemos cuanto Dios *no* es; pero *que* Él es o existe y *lo que* Él sea esencialmente es algo que sólo Dios puede manifestar, esto es: *revelar*. En el fondo, bien se ve que Eschenmayer está retrocediendo a una posición prekantiana, al confundir «razón» con «entendimiento» y reducir la «fe» (la «fe racional» kantiana) a una mera creencia positiva, «histórica». Schelling aceptará las limitaciones de la razón, siempre que por tal se entienda la *razón deductiva* (incapaz en efecto, también para Schelling, de acceder al Ente). Desde luego, el «hecho» (*Dass, quod*) de la Existencia es inaccesible a la razón: ¡pero para ello es necesario que sea la misma razón –*mutatis mutandis*, como en Kant– la que haga la experiencia negativa de sus propios límites, en vez de hacer perezosa o asustadiza dejación de sus derechos y abandonar a los hombres a una creencia injustificada e injustificable! Por otra parte, una vez aceptada la *experiencia* de la Revelación la filosofía

con la salvedad de una virulenta réplica a Jacobi[2104], de un breve y oscuro discurso en 1815: *Las divinidades de Samotracia* (que contiene *in nuce* la ulterior Filosofía de la Mitología), y de dos Prólogos: uno de 1834 a una obra de Victor Cousin, el muy influ-

---

(una filosofía *positiva*, no puramente «racionalista») puede y *debe* explorar racionalmente esa experiencia, haciendo inteligible y aceptable para el hombre (al fin, un «Dios *devenido*», como veremos) la esencia o *quid* de la Divinidad. El error de Eschenmayer estriba desde luego en confundir la razón con el *saber* sin más. Entre el racionalismo y el fideísmo irracional hay un *tertium quid*. Tal es el gran descubrimiento de Schelling: la por él ulteriormente denominada *filosofía positiva*.

[2104] Casi como una continuación del desdichado *Atheismusstreit* (1799) que concluyera con la defenestración de Fichte en Jena, y posiblemente con una intención parecida, Jacobi, que era a la sazón Presidente de la Academia de Ciencias de Baviera, de la que era miembro Schelling, publicó en 1811 un escrito sobre las «postrimerías» (*Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung*), en el que renovaba sus ataques contra el idealismo, tachándolo de fatalismo y ateísmo (ocupación polémica favorita de Jacobi desde los lejanos tiempos de las *Spinozabriefe*). Lamentablemente para Jacobi, Schelling no era un Fichte asediado por la reacción (y aun por el díscolo estudiantado jenense), sino que estaba muy bien protegido por la Corte. Además, el escrito estaba prácticamente acabado en el verano de 1808 (aunque lo completara en la primavera de 1811, sin retocar o ya escrito), de manera que Jacobi no tenía en cuenta para nada la evolución de Schelling ya desde 1804 (*Philosophie und Religion*), y menos aún el fundamental *Freiheitsschrift* de 1809. Así que le fue muy fácil a Schelling desmontar las acusaciones del anciano polemista y cebarse en éste con una saña sólo paralela a la que el propio Jacobi había mostrado en su día con el pobre Moses Mendelssohn. Las acusaciones de Jacobi repetían la vieja cantilena: el idealismo es subjetivo, y por ello no puede captar la realidad efectiva (algo en lo que estará por demás muy de acuerdo el último Schelling). Y cuando lo pretende, no logra sino disolver en la nada lo real, de modo que la filosofía idealista no puede ser sino «naturalismo» encubierto y desembocar en el *nihilismo*. La única alternativa sería el *teísmo*, esto es: la creencia en un Dios personal, incondicionado, libre, perfectísimo y originario. Creencia, en efecto, porque la existencia de Dios no puede ser «demostrada». Y es que Jacobi sigue aferrado a la vieja idea ¡filosófica! de que demostrar es «deducir» algo a partir de un fundamento que, en el caso de Dios, sería anterior y superior a El. ¡Pero Dios no puede tener fundamento, pues lo fundamentado es siempre ontológicamente inferior! Aplicado esto directamente contra Schelling, la crítica repite la senda ya seguida por Eschenmayer: de lo Indeterminado (el famoso y denostado «Punto de Indiferencia») no puede derivar nada determinado; de lo Inconsciente no puede seguirse lo consciente; de la Identidad no surge la pluralidad.– A fines de ese mismo año de 1811, la respuesta de Schelling está ya preparada. Es el *Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen usw. des Herrn Fr.H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich tauschenden, Lüge redenden Atheismus* («Memoria [pero *Denkmal* significa también «monumento... funerario» y, literalmente: ocasión para pararse a *pensar*] del escrito sobre las Postrimerías del Sr. Jacobi y de la acusación por él allí lanzada de un ateísmo intencionadamente engañador y mentiroso»; ahora en S.W. I/8, 19–136). Dios, contesta Schelling, es la totalidad *en acto* de las determinaciones del ser (o sea: la *omnimoda determinatio*). Pero no deriva de algo indeterminado y vacuo, sino de un sistema de determinaciones *en potencia*: indeterminadas, pues, sólo si retrospectivamente consideradas desde la perfección final. Y es que el *Grund* (como sabemos, más «fondo» que «fundamento») es algo que está «antes» del Dios *existente* (si cabe hablar así: no se trata de una anterioridad cronológica en el sentido temporal humano: el fondo, como sabemos, es la «naturaleza» en Dios, el «pasado esencial» del que Él eternamente procede); pero en absoluto es algo «superior» a él: al contrario, en el *fondo*, las perfecciones divinas se hallan solamente en potencia. Y Schelling devuelve certeramente la acusación a Jacobi: es éste el que está filosofando en el viejo estilo. Si Dios fuera un presunto ser perfectísimo, originario, igual a sí mismo, etc., serían entonces radicalmente imposibles el pensamiento y la existencia de las cosas finitas, y absurdo en general todo devenir. Si Dios es un bloque monolítico y absoluto, ¿qué sentido tiene todo lo demás? ¿Cómo hablar de Creador y de Creación? Y es que Dios no es, en suma, una acabada totalidad esente, ya de siempre, sino un *proceso* de actualización de todas la perfecciones.– Años después, en las Lecciones de Erlangen sobre *Historia de la filosofía moderna* (1822) y en las muniquesas sobre *Historia de los sistemas filosóficos* (1833 I/10, 165–170), Schelling volverá a ocuparse de Jacobi, con mucha menor acritud (el viejo rival ya había muerto, y Schelling era su sucesor en la Academia). Por un lado, reconoce la importancia de Jacobi para obligar al idealismo (y por ende, al propio Schelling) a abandonar los restos de «naturalismo» racionalista *à la* Spinoza, enderezando así a la flosofía por la *vía positiva de un empirismo filosófico* (una «empiría», como veremos, que poco tiene que ver con la aceptación de lo sensible inmediato). Es decir, Schelling reconoce ahora la necesidad de afirmar la Existencia como algo ultra-racional (en el sentido de algo que está más allá de lo *lógico* y sus determinaciones formales). Pero, por otro, acusa a Jacobi de sostener una «filosofía de la ignorancia» (o sea, una «no–filosofía»), con su precipitado refugio irracionalista en la fe. Que sólo a través de la consumación del *iter* racionalista puede estrellarse la razón, *estupefacta*, contra sus propios límites, y reconocer entonces a la Existencia como *presupuesto* para el pensar (un pensar que, a su vez, retorna agradecido sobre esa su condición y la esclarece *en lo posible*: la hace inteligible).

yente amigo y admirador de Schelling[2105]... ¡y de Hegel! (así que aprovechará la ocasión para despacharse a gusto con el rival recientemente fallecido)[2106], y otro de 1846, para las *obras póstumas* de Henrik Steffens, su muy notable compañero de viaje por los vericuetos de la *Naturphilosophie*.

Estas manifestaciones –si ruidosas, ciertamente breves– no eran sino la punta de un *iceberg* o mejor, de una cordillera de escritos sometidos a fuertes tensiones tectónicas que el público conoció cuando seguramente era ya demasiado tarde para Schelling... y para la filosofía *clásica* alemana en general: entre 1856 y 1861[2107]. Y aun después, en nues-

---

[2105] A Cousin deberá Schelling ser nombrado Caballero de la Legión de Honor y Miembro de la Academia de Ciencias de París.

[2106] Vid. *Viktor Cousin über französische und deutsche Philosophie*. Aus dem Französischen von Dr. H. Beckers. Stuttgart / Tubinga 1834. Curiosamente, como reuerda el propio Schelling, su *Vorrede* es a su vez traducción del *Préface* enviado para la 2ª ed. de los *Fragments philosophiques* (París 1833), de modo que estamos aquí ante un «bucle» de retorno al idioma alemán. Es claro que Schelling utilizó este breve escrito de circunstancias para lanzar una andanada pública (desde entonces famosa, y que resumía las más pormenorizadas críticas de las a la sazón inéditas Lecciones muniquesas de 1833: I/10, 127–164) contra Hegel (fallecido a finales de 1831). Reivindicando el *empirismo filosófico* contra el sensualismo psicologista de los *idéologues* franceses, señala en efecto: «Uno que vino después [después de la filosofía puramente racional, negativa, representada por el propio joven Schelling, F.D.], y al que la naturaleza parecía haber predestinado a un *nuevo* wolffianismo para nuestro tiempo, ha despachado por así decir de un modo instintivo ese elemento empírico (*Dieses Empirische*), poniendo al *concepto lógico* en el lugar de lo *viviente y efectivamente real*, al cual había atribuido la filosofía anterior la propiedad de ir a su opuesto (el Objeto), retornando luego más allá y a partir de éste a sí mismo [posible alusión a la tomista *reditio subjecti in seipsum*, F.D.]; a ese concepto le atribuiría él un automovimiento necesario semejante [al de la conciencia viva, F.D.] mediante la más extraña de las ficciones o hipostasiación (*Hypostasirung*). Lo último fue una invención enteramente *suya*, admirada justamente por cabezas deficientes, así como también el que determinara en su inicio justamente a ese mismo concepto como el puro *ser*.» (I/10, 212). Aquí está pues el origen (junto con los denuestos anteriores –más groseros y febles– de Jacob Fries, de los coetáneos de Ludwig Trendelenburg y de los ulteriores de Rudolf Haym) del supuesto «panlogicismo» hegeliano. Una segunda crítica, no menos extendida desde entonces, es la dirigida a la «libre expedición» de la Idea en y como Naturaleza: si el sistema procede de modo enteramente lógico y separado de la realidad, ¿cómo justificar su «paso» a ella? Éste es el texto schellingiano, tan divertido como cruel (y seguramente injusto): «el difícil paso a la *realidad*... desgarra por entero los hilos del movimiento dialéctico; se hace necesaria una segunda hipótesis, a saber que a la idea le suceda o se le ocurra –no se sabe por qué, como no sea para interrumpir el aburrimiento de su ser meramente lógico– disgregarse en sus momentos, a fin de que la naturaleza surja.» (I/10, 212s). Y por fin, Schelling reconoce a Hegel el «mérito» de haber mostrado los límites de la filosofía subjetivista moderna, iniciada por Descartes, y que Hegel habría intentado convertir en una *Realphilosophie*, haciendo retornar así al racionalismo «al punto de vista de la Escolástica», esto es: «iniciar la metafísica por un concepto *puramente* racional, excluyente de todo lo empírico», para luego reintroducir este elemento «por la puerta trasera (*durch die Hinterthür*) del devenir-otro, o sea del llegar a ser la Idea infiel a sí misma». Y remata la invectiva: «así pues, si este episodio de la historia de la filosofía moderna no ha servido para hacerla avanzar, al menos sí que ha valido para volver a mostrar la imposibilidad de acceder a la realidad efectiva con lo *puramente* racional.» (I/10, 213). Como si dijéramos: Schelling ha escarmentado en cabeza ajena; el ejemplo del «amigo» lo ha despertado del «sueño dogmático» en el que él mismo estaba a punto de entregarse en Jena (¡y a cuya modorra habría invitado a su amigo de entonces!).– En cualquier caso, las críticas habían empezado mucho antes, aunque limitadas al pronto sólo al *Vortrag* o modo de escribir y exponer hegeliano (*leitmotiv* favorito de sus enemigos). Así, en la «novela» *Clara* (1810): «Unos días o semanas después había aparecido un libro filosófico [la *Fenomenología*, F.D.] que, a pesar de contener más de una excelencia, estaba escrito en un lenguaje completamente ininteligible, hinchado por así decir de barbaridades de toda suerte... ¿Acaso son necesarios esos espantosos y artificiosos términos, es que no se puede decir lo mismo de una manera en general humana, para que siga siendo filosófico?... El lenguaje del pueblo es de siempre; el artificioso lenguaje escolástico, de ayer.» (I/9, 86).

[2107] Lo único que apareció anteriormente fue la venenosa publicación por parte de Paulus (el archienemigo, ya desde Jena) de una *Nachschrift* –comentada y criticada– del curso berlinés de 1841/42. En la nota general de presentación a Schelling (al inicio del cap. V) hicimos ya alusión a este desdichado percance, que contribuyó aún más al paulatino retraimiento del filósofo de toda actividad pública (Schelling presentó una denuncia contra esa apropiación intelectual indebida... y perdió el pleito). En realidad, la marcha hacia Berlín (que debiera haber constituido un paseo triunfal y una reivindicación de la Ortodoxia contra la «semilla del dragón» hegeliano) constituyó un sonoro fracaso, por todas las partes. Por el Poder, ya que Schelling era un filó-

tro tiempo, seguiría sonriendo la fortuna a Hegel y no a Schelling. Aparte de los esfuerzos editoriales de Glockner, Lasson y Hoffmeister, la edición académica de Hegel puede considerarse ya cercana a su culminación[2108], mientras que la de Schelling no ha llegado siquiera al período en torno a 1800. Es más, sólo desde hace cuatro años disponemos de una edición fiable de la «obra» máxima de madurez de este pensador: la *Filosofía de la Revelación*[2109], mientras comienzan a aparecer ediciones cuidadas de apuntes de la otra «gran» obra: la *Filosofía de la Mitología*[2110]. Sin embargo, es posible que este retraso tenga consecuencias positivas. Si la publicación de los *Systementwürfe* jenenses de Hegel desató hace veinte años una atención hacia el filósofo (extendida luego a los períodos de madurez) que aún perdura y se desarrolla, bien puede decirse que sólo a partir de los años noventa estamos en disposición de augurar una *Schelling–Renaissance* limpia de irreflexivas alabanzas por parte de piadosos «defensores de la fe» y de interesados denuestos al estilo de los de un Lukács y su *Destrucción de la razón*[2111]. La conexión entre el último Schelling y el final del siglo y del milenio, si tratada *sine ira (et sine spe) et studio*, puede seguramente depararnos importantes sorpresas sobre el sentido y el posible destino de esta vieja Europa acorralada. Y para entenderla, y para entendernos, seguiremos precisando de la constante y fructífera pugna entre los dos amigos / enemigos y de la culminación / destrucción, por ellos realizada, del Idealismo Alemán o, si queremos, de la entera *Metafísica moderna*.

---

sofo de raza, y no un clérigo disfrazado, de manera que no servía para sus intereses; por parte de la «inteligencia» progresista, porque Schelling no dejaba de ser un *Philosoph in Christo* (Engels *dixit*, ya en 1842), o a la inversa: porque seguía argumentando racionalmente, como escribiría un desengañado Kierkegaard a su hermano; y, en fin, por parte del filósofo mismo, que había abandonado la cómoda Baviera para lanzarse al agitado maremagnum de Prusia, creyendo ingenuamente que las querellas político–religiosas entre los defensores de la *Junge Deutschland* y los «teutómanos» se calmarían ante la palabra –a pesar de todo racional y argumentativa– de la nueva *philosophische Religion*.

[2108] En realidad, hasta la fecha (finales de 1997) están pendientes de publicación (en cuanto escritos propios de Hegel; las *Nachschriften* de los Cursos se van editando aparte) solamente los escritos de juventud de Frankfurt (vol. 2), los fragmentos de sistema de los primeros años de Jena (el famoso vol. 5, ya ultimado hace más de veinte años, y que no aparece por razones jurídicas) y la *Propedéutica* deNuremberg (vol. 10).

[2109] Se trata de la llamada *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed. por Walter Ehrhardt. Meiner. Hamburgo 19952, orig.: 1992 (2 vols.; cit.: UO). Ehrhart, y en general la Schelling–Komission de Munich, ha hecho notar que las manipulaciones en la edición de obras completas no eran cosa exclusiva de la *Verein* hegeliana, sino también del propio hijo de Schelling. Por lo demás, esa «Versión original» tiene gran valor porque: 1º) se trata de un *Abschrift*, o sea de un dictado del propio Schellig a J.M. Wachtl, de modo que puede ser considerado como *ipsissima verba* de Schelling; 2º) confirma la sospecha (ya bien acrecentada por la publicación de un *Nachschrift* de E. von Lasaulx del Curso de 1827/28: *System der Weltalter*, ed. de S. Peetz. Frankfurt/M. 1990; cit.: Peetz) de que el sistema maduro de Schelling ha de adelantarse en más de diez años (ya antes de 1830, y no a partir de 1841), que su centro estaba en Munich y no en Berlín (donde se limitó poco menos que a repetir lecciones ya bien establecidas), y 3º) prueba que la «filosofía positiva» es continuación natural de la empresa, tantas veces reiterada desde 1811, por construir el *Sistema de las Edades del Mundo* como núcleo sistemático del pensar schellingiano.– Las comillas al hablar de «obra» apuntan a que no se trata de un libro, sino de lecciones universitarias no preparadas para su publicación (aunque el excelente estado de presentación de la *Urfassung* incline a pensar que Schelling sí acariciaba esa idea por entonces; ello explicaría por demás el que la dictara en privado).

[2110] *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*. Ed. por K. Vieweg y Chr. Danz, con la colab. de G. Apostolopoulou. Fink. Munich 1996.

[2111] Cf. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlín 1955, p. 138 s.– En esta entretenida obra (difícilmente puede leérsela hoy sin una sonrisa... autocrítica, por parte de algunos de sus lectores), Lukács acusa a Schelling de negro reaccionarismo y de ayudar a la política semifeudal del Rey prusiano, frente al progresismo del Hegel de la *Fenomenología* (porque luego ya se sabe). Oscilando entre la tristeza de ver cómo claudica una gran inteligencia y la diversión ante sus muchos disparates, el lector actual podra comprobar cómo Schelling, Hegel y *tutti quanti* son juzgados según se acerquen o no al baremo lukácsiano, cuya unidad de medida viene dada por las enjundiosas obras de Lenin y Stalin.

VII.1 – UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA... SAGRADA: LAS *EDADES DEL MUNDO*.

Como toda historia, también la de la filosofía tiene sus misterios. A modo de dos senderos que se bifurcan partiendo de un territorio común, casi exactamente a la vez que Hegel comenzaba en Nuremberg la redacción de su gigantesca obra: la *Ciencia de la Lógica*, se lanzaba Schelling por un camino diametralmente opuesto que habría de conocer múltiples ramificaciones y versiones hasta quedar finalmente inacabado, como un magnífico conjunto de ruinas *avant la lettre*, de fragmentos no tanto de un libro cuanto del Libro: *Die Weltalter*[2112]. Todavía a finales del Curso de 1827/28, dedicado a las *Edades*, se despide Schelling así de sus oyentes: «He abierto ante Vds. unas pocas páginas *del libro de mis pensamientos*... Desearía que las frases sueltas, arrancadas [de contexto], no fueran desarrolladas por su cuenta, ya que sólo alcanzan significado y sentido en su entera conexión... Atrapar sonidos sueltos no es ningún arte, lo que se busca es la melodía del todo... y así como a menudo nos es comprensible una melodía solamente al oír la secuencia de tonos sueltos, entendiendo entonces la melodía entera, así comprenderán Vds. muchas de mis palabras en lo que venga después (*in der Folge*), y la melodía se irá engendrando de suyo ante Vds.» (Peetz, 212s; subr. mío). Sólo que no hubo continuación... como tal. Pues es posible que el proyecto no quedara tanto inacabado (como la famosa Sinfonía de Schubert) cuanto transformado. En todo caso, lo importante es que aquí nos hallamos de nuevo ante la idea *germinal* de todo Schelling: buscar una *clave armónica* en la que todo (filosofía racional, de la naturaleza, de la historia y de la religión) resulte conjuntado y *reconciliado*: «Cuando hayamos tocado el verdadero hondón surgirá entonces ante nosotros esa plétora, que al principio asombraba y confundía; ello será prueba de que hemos alcanzado el verdadero punto central (*Mittelpunkt*).» (Peetz, 206).

VII.1.1.– Divina canción de los tiempos.

¿Cuál puede ser esa clave? Contra Hegel (o lo que Schelling piensa que hizo éste), y en cercanía espiritual al proceder de Goethe, podríamos decir que para Schelling la clave no está en encontrar «legalidades» o *veritates aeternae* (por decirlo con Agustín y Leibniz) bajo las cuales se agrupen y expliquen los fenómenos, quedando éstos por su parte como incólumes y «sueltos» (con lo cual se repetiría el hiato entre dos «mundos», o bien el «nuestro» se sentiría forzado a *ajustarse* a leyes que de suyo no le conciernen). Al contrario, la tarea del filósofo consistiría más bien en «rastrear» y sondear la «melodía del Todo», latente como *huella* en muy diversas manifestaciones, y que no se puede ni debe por ende presentar «por separado»: como una *Lógica*, digamos[2113]. Se trataría de algo semejante a las *variaciones sobre un tema* que no existiría aparte de ellas (ni siquiera –habría que agregar audazmente– para Dios mismo, cuando se trata de la *ejecución*

[2112] Aunque resulta más literal y poética la versión: *Las Edades del Mundo*, más exacto sería quizá verter: *Los Eones*. Término y concepto remiten en efecto al final de la epístola paulina a los Romanos (16, 25): «Al que puede confirmaros según mi evangelio y la predicación de Jesucristo –según la revelación del misterio, tenido en secreto en los tiempos eternos (*μυστηριον χρονοις αιωνοις σεσιγημενον*), pero manifestado ahora mediante los escritos proféticos, conforme a la disposición de Dios eterno, que se dio a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe–...». En estas palabras del Apóstol está contenida *in nuce* toda la filosofía positiva schellingiana (incluyendo desde luego la Filosofía de la Mitología, en virtud del inciso: «a todas las gentes»). Cf. también Ad Tim. II; 1,9, donde se habla de la *δυναμις θεου*, que nos liberó no por nuestras obras, sino de acuerdo a sus intenciones y su gracia, la cual nos ha sido dada «en Jesucristo antes de los tiempos eternos» (*προ χρονων αιωνιων*; en la vers. luterana: *vor der Zeit der Welt*).

En este sentido, la posición de Schelling «resuena» en la *Abbau der Metaphysik* de Heidegger y aun en la *archiescritura* derridiana. No hay que olvidar que el término *Dekonstruktion* es schellingiano.

íntegra de la melodía)[2114]: son los propios «fenómenos» los que, en cuanto *modos de aparición* del Absoluto, se alzan –si bien sondeados– ya de suyo a universalidad y necesidad («cantan» su verdad, al igual que los cielos paulinos cantan la gloria del Señor) cuando el filósofo los hace remitirse a lo que en ellos aparece.

De todos modos, es preciso encontrar algo así como un «aire de familia» entre los diversos fenómenos, si queremos «recordar» o entrever aquello que los mancomuna. Debe haber un «denominador común» entre ellos. Tal denominador es la *Historia* (como cabía sospechar por la insistencia en la «secuencia» musical del ejemplo). Al contrario que para Hegel, no se trata de buscar la Razón en la Historia (eso podrá hacerse a lo sumo *retrospectiva* y *tentativamente*, una vez bien establecido el empirismo filosófico), sino –en una cierta vuelta a Kant–: la Historia de la Razón (y de todo lo demás). Y en la noche del 15 de septiembre de 1810 (como sabemos por el Diario que lleva Schelling) comienza esa búsqueda sin término. Tres veces al menos, entre 1811 y 1813 (seguramente hubo muchas más, pero sólo nos han llegado testimonios de esos tres intentos, más el «resumen» de 1827/28), comenzó *Die Weltalter*. Y las tres veces abandonó la tarea.[2115] La ingente dificultad ante la que se detenía una y otra vez el genio de Schelling es la misma que ha atormentado todo pensamiento de raíz cristiana: cómo pensar el *paso* de lo Infinito a lo finito, de lo Absoluto a lo relativo. Y ello –cree ahora Schelling, tras los fracasos «neoplatonizantes» de 1802 y 1804– sólo puede hacerse si pensamos la Eternidad por analogía con el *tiempo humano* y sus tres «éxtasis» o maneras de «devenir» (más que de «ser»): Pasado, Presente y Futuro. Esa analogía no supone por demás una *metábasis eis allò génos*; al contrario, Schelling la sabe enraizada en lo más profundo de la fe cristiana: nuestra *syngéneia* con lo divino; gracias a este sentimiento íntimo del «anclaje» de nuestra propia vida en Dios, y desde tal sentimiento, cabe entonces entrever la vida divina misma en su efectiva realidad.

Recuérdese al efecto la ya establecida diferencia intradivina del *Freiheitsschrift* de 1809: de un lado, lo inconsciente *en* Dios, su *fondo* o naturaleza; del otro, la existencia *de* Dios, su Revelación o donación expansiva. El primer principio, lo «real» o el *ser* (en un sentido cercano al del primer Fichte, como lo opaco y tenebroso), está subordinado al *Ente* que es Dios, lo «ideal» –entendido como en Hegel: dominio, articulación y determinación de lo real– que se va siendo para sí mismo Dios.[2116] Las *Stuttgarter*

[2114] La verdad es que esta idea, tan romántica, de«presentar» lo impresentable (y cuya raíz podemos encontrar seguramente en la «imposible» definición kantiana de las *ideas estéticas*) se halla también en Hegel, y en lo que podríamos considerar su «testamento filosófico». Al final del Prólogo a la 2ª ed. de *WdL* (escrito quince días antes de su muerte) nos señala Hegel que él tendría que haber reelaborado la *Lógica* (¿o la obra entera?: habla de «un edificio de la ciencia filosófica») «setenta y siete veces» (sic 21: 20; nosotros diríamos, con la Biblia: «setenta veces siete»). Y aunque echa la culpa a las circunstancias, al mucho trabajo y dispersión, etc., por lo aducido por él anterionnente se tiene la impresión de que es *radicalmente* imposible hacer coincidir la *autoexposición* de la Idea (conjunción absoluta de concepto y *realitas*) con el *Vortrag* o modo humano de exposición (y ello, por no hablar de la conjunción plena entre lo empírico y la Idea), porque tal autoconstrucción del Absoluto «vive» por así decir de las desviaciones y ocurrencias (*Einfalle*) de los hombres y de las cosas respecto a un pretendido Pro–grama. En realidad, parece que el Programa consiste en la incesante corrección *crítica* de las desviaciones y en que, por decirlo de una vez, el Bien y la Verdad consisten en la comprensión de la necesaria interpenetración de los males y los errores «naturales». En definitiva, tanto en Hegel como en Schelling (o en Heidegger) esa «coincidencia» se *siente en cada caso*, sin que sea posible señalarla por separado; como si dijéramos: el Absoluto *es* tal y cual «cosa».

[2115] Nos queda una versión en S.W. (sólo del primer libro: I/8, 195–344), más las dos *Urfassungen* que Manfred Schröter recogió como *Nachlassband* en su edición (Munich 1946; cit.: *WA*), aparte del apunte, ya cit., ed. por Peetz en 1990. De hecho, en pleno período «positivo», volvió a dictar –por última vez, según nuestros registros– lecciones sobre *Die Weltalter* (SS 1833).

[2116] Desde una cierta lectura que conecta a la Escolástica con Heidegger, solemos entender por el Ser (el *esse*) un principio más elevado que el Ente (que, al fin, se limitaría a ser «partícipe» del *actus essendi*). Pero en

Privatvorlesungen de 1810 inciden en este punto, y lo desarrollan. La evolución de Dios procede de lo más bajo (lo real y natural) a lo más alto (lo ideal y espiritual). Y puesto que ese desarrollo tiene lugar dialécticamente, es decir: recogiendo y articulando lo más alto a lo inferior, y propulsándose desde él, esos principios son considerados por Schelling como *Potencias* (siguiendo una terminología matemática que acompaña a toda su obra, desde las especulaciones filosófico–naturales). El desequilibrio, la contraposición y su resolución de las Potencias es el *tiempo*. De modo que los grados de «ascenso» potencial corresponden a períodos de la automanifestación de Dios en el mundo, hasta el total esclarecimiento de éste y su total unidad con Dios. Tal es la meta de la Historia, para Schelling: una meta por demás *libre*, no necesaria, y en la que interviene decisivamente la voluntad humana: «En el hombre están conectados los extremos más alejados [el ser en general y el existente singular, F.D.]. Por eso es él más estimado por Dios que los ángeles. El hombre consta de lo más bajo y de lo supremo. La humanidad, que ya estaba divinizada por el Dios que se hizo hombre, está ahora [e.d.: al final de la historia, F.D.] universalmente divinizada, y lo está por medio el hombre [tal como antes lo estuvo por mediación divina, F.D.] y, con él, también la naturaleza.» (1/7, 484).[2117] Ésa será, dice Schelling: «la plena encarnación[2118] de Dios». Entonces se cumplirá la profecía de Heráclito, de San Juan y de Lessing: el *hén kaì pân*. «Entonces es Dios efectivamente todo en todo, y el panteísmo verdad.» (*ibid.*). Como si dijéramos: el Punto de Indiferencia se desplaza hacia un perfecto Futuro. La Reconciliación universal ha de ser absolutamente mediada, integrando en ella –vencidos y reconducidos a su mera potencialidad– también al Mal, al sufrimiento y la muerte.

De aquí parten las especulaciones sobre *Las Edades del Mundo*: la manifestación como *eones* de las Potencias divinas: «El pasado se sabe, el presente se conoce, el futuro se conjetura (o se presiente: *wird geahndet*). Lo sabido se narra, lo conocido se expone, lo conjeturado se adivina[2119]. Hasta ahora, la representación vigente de la ciencia era que ella consistía en una mera secuencia y evolución de conceptos y pensamientos propios. La verdadera representación es que se trata de la evolución de un ser (*Wesen*) viviente y realmente efectivo, que se expone en la ciencia.» (1/8, 199). Schelling intenta pues, ya desde el comienzo, eliminar el consabido hiato entre «teoría» y «experiencia». Y para ello, preciso es acabar en filosofía con la distinción entre «historiografía» (*Historie*) e «historia» (*Geschichte*)[2120]. Es claro que la historiografía se limita a describir lo *externo* de ese Ser (todo él actividad y proceso) oculto a la empiría. En ese sentido, y por lo que respecta «a la cosa y al significado verbal», toda ciencia es historiografía (cf. *WA* I, 6; y 1/8, 254), aun cuando por la forma no lo sea. La forma propia, en cambio, de la his-

---

Schelling la dignidad es justamente inversa; el «ser» es un principio opaco: lo determinable, la «materia prima» de la que surge Dios. En cambio, el Ente es el Existente, Dios *sensu eminenti*. Téngase en cuenta desde ahora esta inversión de la terminología tradicional.

[2117] Siguiendo a Lessing, e inaugurando una corriente que haría estragos en el socialismo utópico francés, blando y místico, cree Schelling que en el momento último, en el cual «todo está encomendado al Padre», quizá «tampoco haya ya infierno... también el mal quedará reparado... El pecado no es eterno, luego tampoco lo son sus consecuencias.» (1/7, 484)

[2118] Orig.: *Menschwerdung*. Sería mejor decir «hominización», si no fuera porque la antropología física actual usa el término para indicar el paso del homínido al hombre.

[2119] Orig.: *geweissagt*. Por la etimología cabe apreciar que la *Weissagung* («adivinación») es un *decir* («poner ahí delante: pro–meter») lo ya sabido (*gewusst*). De modo que el futuro sería la realización de lo implícito e indeciso en el pasado. Un pasado eterno, esencial.

[2120] *Historisch–kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (cit.: *PhM*): «Cabe distinguir entre *Geschichte* e *Historie*: aquélla es la secuencia misma de acontecimientos y sucesos, ésta el dar cuenta (*Kunde*) de los mismos. Se sigue de esto que el concepto de *Geschichte* es más amplio que el de *Historie*.» (2/1, 235).

toriografía es la «narración» (1/8, 204). Sin embargo, tanto las ciencias como la historiografía carecen de aquello que por su cuenta estaba buscando también Hegel por entonces, a saber: la compenetración perfecta entre contenido (la Cosa o *Sache*) y la forma. Pero, al contrario de Hegel, Schelling piensa que esa conjunción –*dialéctica*, con todo– no puede exponerse en forma *lógica* (cuyas determinaciones aniquilan vida y evolución), sino –por analogía con el primitivo proceder de Hesíodo y Homero– mediante un *Epos* (cf. 1/5, 311; 1/6, 57): una suerte de «narración épica» en la que las palabras no son ya «términos» fijos aplicados a una realidad móvil, sino *reverberaciones* de una totalidad procesual[2121], histórica. Pues ella, la historia («cuya canción se canta entera», como recuerda nuestro Ortega), sólo es posible como un Todo, y no como una sucesividad interminable (algo así como el «infinito malo» hegeliano).

VII.1.2 – **Una Historia más alta.**

Más aún: si podemos remitir ciencias e historiografía a una «historia» íntegra (de la cual sólo tenemos por ahora una convicción *sentida*, gracias a «un sentido interno»: *WA* I, 5), ello se debe a que, por detrás de la historia manifiesta, de la historia «externa», late una «Historia más alta»[2122]: la Historia *que es* el Absoluto. Si la historia fuese tan sólo una sucesión de eventos «que desaparecen sin huella y dejan al *Todo* en el estado en que El estaba previamente» (*PhM* 2/1, 234), todo nuestro mundo sería pura fantasmagoría, una nadería[2123]. El Absoluto no se desplegaría en absoluto, sino que permanecería idéntico a sí mismo, inmóvil e *indiferente* a todo lo demás (y por ende, a sí mismo). Él mismo sería entonces nada: un punto sin vida.

¡Pero salir de este dilema entre dos vacuidades conlleva una verdadera *revolución* en el concepto del *tiempo*! Cada «éxtasis»[2124] está íntegramente actuando o padeciendo en los otros, pero siempre de diferente manera: todo el Pasado ha sido ya *al presente* (sin que el pasado haya estado nunca, como tal, «presente»: el pasado no «existe», en el sentido schellingiano del término); todo el Presente está siendo vivido –*erlebt*– desde y *contra* el pasado[2125] (sin que este último deje nunca de serlo: el «ser» del presente es el pasado); todo el Futuro *llegará*... a ser–existente.[2126] En la Historia (una historia de verdad: «divina» y «sagrada», en todos los sentidos del término)[2127], no «corre» el tiempo como

---

[2121] Con ello se aproxima Schelling al sentido actual (en hermenéutica y en los últimos desarrollos en filosofía analítica de la historia) de la *narratividad*.

[2122] *UO*, 599s; cf. *Philosophie der Offenbarung* (en la vers. de S.W.; cit.: *PhO*) 2/3, 195; 2/4, 30, 219s.

[2123] Recuérdese que a esa conclusión llegamos, contra el propio Schelling, al examinar los escritos de 1802 y 1804.

[2124] Schelling suele emplear otros términos (especialmente, como cabe esperar, el de *Weltalter* o *Weltzeiten*) para referirse a eso que, poética y exactamente, podríamos llamar los Tiempos del Verbo. En cambio, yo prefiero utilizar la palabra «éxtasis», de raigambre aristotélica y revitalizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, porque deja entender mucho mejor esta idea de «ser» solamente al estar «fuera de sí». Además, preparamos así la inteligencia de una de las más famosas nociones del último Schelling: la del «éxtasis» (*Ekstase*) de la razón.

[2125] En alemán se aprecia muy bien este no dejarse engullir por el pasado, este «estar a la contra»: *Gegenwart* es literalmente un «vigilar contra...» y a la vez un «estar atento hacia...», un estar «a las resultas» o «a lo que venga».

[2126] En alemán: *Zukunft*. Literalmente, «adviento». La idea de que tal futuro «será» queda muy bien enfatizada en castellano por el tiempo verbal: un futuro *imperfecto*, indefinido; la completa imbricación y copertenencia íntima de «ser» y «existencia» depende de una acción libre del hombre: una general divinización «de abajo arriba», por así decir, en correspondencia con la encarnación de Dios; pero cuando tal futuro se cumpla –si se cumple– tampoco podrá estar «presente», porque ya no habrá «ser» ni «existencia», sino el Uno–Todo.

[2127] «Sagrado» significa etimológicamente, en las distintas lenguas de la tradición occidental: «íntegro», «completo»: de manera que implica dentro de sí a lo *profano* (justamente como «rechazo» y delimitación de sí mismo).

un conjunto de indiferentes «puntos–ahora»[2128]. Tampoco es éste una infinitud estancada, *espacial*, sino una lucha y conflicto eternos. Schelling ha explicitado bien este punto por lo que hace al Pasado: al «ser» que era en Dios como su Inicio. En cuanto tal, Dios (o mejor: la Naturaleza en Dios, por la cual El se contradistingue y se hace diverso de sí) es el *Urwesen*, el ser originario y absolutamente *necesario* (en el sentido de que no puede dejar de ser lo que es, a saber: Todo, en Potencia). Míticamente podríamos hablar aquí de la *moîra* o el Destino ciego. Pero, como acabamos de señalar, el Pasado es –o mejor, ha sido de siempre– sólo al Presente. Nunca ha «existido» una Naturaleza suelta, sin Dios existente (al igual que nunca hay fondo que no lo sea de algo, y sobre el cual algo se levanta). También y sobre todo para Dios es ya demasiado «tarde» para que haya «Naturaleza», sin más. Ese Fondo ha sido de siempre reprimido; más aún, consiste en estar siendo reprimido.

Luego en esa perenne «retracción» se dan *dos* fuerzas o principios. Uno es la «necesidad de ser», la necesidad *del* Ser. Sin eso, Dios no sería Dios. Es pues el principio de la *ipseitas*, la *Selbstheit*, el «ser sí mismo». El otro es la «libertad para existir» como *Ens*: no tanto lo que «participa» del ser cuanto la *communicatio*, la difusividad del ser, el principio del Amor. Ambos se dan de consuno, y contrapuestos, pero en el Pasado divino bajo la primacía de la «egoidad», de la cerrazón y la negación de lo otro. Es la *cólera de Dios*, el *Zorn Gottes* del que oscuramente hablara Jakob Böhme. Y Dios es esa dialéctica contradicción de Vida–Muerte que arrastra también toda creatura; con la diferencia esencial de que ésta, en cuanto *natural* (y sólo en cuanto tal), está bajo la Potencia del Pasado. Por eso debe morir, mientras que Dios tiene a la Muerte[2129] en sí, perpetuamente «controlada», por decirlo así. A esa «victoria» –aquí, en el mundo– de lo natural, del Pasado (que sólo podrá ser «retorcida» pasando a través de esa misma muerte y venciéndola en su propio terreno), se debe el dolor y el sufrimiento por doquier manifiestos: el *malum mundi*. Pocas veces como aquí se ha puesto de relieve con tanto vigor la tragedia de la existencia: «al igual que la angustia es la sensación fundamental de toda creatura viviente, así también es concebido y nacido en áspera lucha todo cuanto vive. ... ¿Acaso no son la mayoría de los productos de la naturaleza inorgánica hijos de la angustia, del terror

---

[2128] Algo de eso podía tener en mente Kant al afirmar misteriosamente: «El tiempo no corre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo pues, él mismo inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, esto es, la sustancia.» (KrV A 144/B 183). Y por eso: «hay solamente *un único* tiempo, en el cual han de ser puestos todos los distintos tiempos, no a la vez, sino sucesivamente.» (A 188s/B 232). Basta sustituir (si es que se trata de una verdadera sustitución) el término para tener el esquema *intratrinitario* del que parte Schelling. Como si leyéramos entre líneas: «Hay solamente *un único Dios*, en el cual han de ser puestas las distintas Personas no a la vez, sino sucesivamente.»

[2129] Pero esa Muerte (la «Fuente de sangre», de que hablara Baudelaire) es el *apeiron*, la laguna infinita de la que crece toda vida. Sería por ende insensato querer «escapar» a la muerte. Tampoco Dios escapa de ella; al contrario, la tiene perpetuamente en sí, dominada... hasta cierto punto. Pues lo que El amorosamente comunica es... su propio Ser, su Pasado. O sea: Su Muerte. Y en ella literalmente se *ex–pone*. Por eso acepta el Hijo libremente la muerte propia. Sólo hay una «creatura–creadora», un «Dios devenido» capaz de recoger esa apuesta terrible. El único «ser» que, aquí en el mundo, es también Sí–mismo –que puede llegar a serlo de veras a golpes de existencia–: el Hombre. Sólo él puede pues –vicariamente– redimir a las creaturas de su carga «natural», alzarlas a la Existencia. No estaría de más leer estas consideraciones de Schelling juntamente con las *Elegías de Duino*, de Rilke: «Dile [al Angel] las cosas. ... / Muéstrale cuán feliz puede ser una cosa, qué inocente y qué nuestra, / cómo incluso el dolor que se queja se decide puramente a la forma, / sirve como cosa, o muere en una cosa: y más allá / escapa dichosamente al violín.– Y estas cosas, que viven de muerte [*von Hingang lebenden*: que viven de partir], entienden que tú las alabes; perecederas, confían en que nosotros, los más perecederos, las salvemos. / Quieren que vayamos a transformarlas íntegramente en el corazón invisible / en –oh, infinitamente– ¡en nosotros! Al cabo da igual quiénes seamos nosotros. ... / Mira, estoy vivo. ¿A partir de qué? (*Woraus?*) Ni infancia ni futuro / menguan... Innumerable existencia / me brota en el corazón.» (*El. IX*, vv. 57–66, 77–79).

y aun de la desesperación? Y así, en el único caso en el que, en cierto modo, nos está permitido ser testigos de una creación originaria, vemos también que el basamento primero del hombre futuro sólo se configura en lucha mortal, en atroz pesadumbre y en angustia que lleva a menudo a la desesperación. Y si esto acontece en cosas singulares y nimias, ¿habría de ser distinto en lo grande, en la producción de la primera parte del sistema del mundo? (1/8, 322s). La libertad no se recibe: se conquista con sangre.

VII.1.3.– Querer de donación y aurora de Mundo.

Aquí, el *conatus* spinozista y la «sed de eternidad» nietzscheana[2130] se contraponen y a la vez resuelven dialécticamente. Pues, como debe ser dentro del Pasado esencial, la inagotable e irresistible sed de vivir, de expandirse ilimitadamente, está regida por la Potencia de la «egoidad», de querer ser sí mismo... y nada más. De manera que el Amor es aquí, paradójica y necesariamente, Amor que se incurva y vuelve sobre sí mismo: Amor de Sí, no entrega al otro, y como otro. Con tonos que recuerdan a Schopenhauer (pero con más profundidad que en éste; no se trata de salir del «círculo», sino de entrar en él, superándolo desde dentro), habla Schelling de este ansia insaciable... ¿de qué? Obviamente, no del ser–pasado (su consecución sería entonces la muerte eterna) ni de llegar a ser otro (se trataría entonces de una verdadera existencia libre), sino *ansia de Eternidad*. Todo ser quiere ser... Dios[2131]. Sólo que no sabe serlo de verdad, pues busca ser esto, o lo otro, en lugar de querer ser *solamente* Voluntad. Voluntad de nada en particular. Voluntad que nada quiere. Es el nihilismo purísimo del místico, el abandono del mundo en el mundo: «Ciertamente se trata de una nada, pero como la pura libertad, la cual es nada, como la voluntad que nada quiere, que no desea cosa alguna, a la que todas las cosas le dan igual, y que por ello no es movida por ninguna. Una tal voluntad es nada y todo... es la noción afirmativa de la eternidad incondicionada, algo que nosotros sólo nos podemos representar como fuera de todo tiempo, como eterna inmovilidad. A eso tienden todas las cosas, toda ansia está dirigida a ello. ... Únicamente el hombre traspuesto en su pura voluntad estaría libre de toda naturaleza.» (1/8, 235s).

Ahora bien esa liberación, ese activo «abandono» de la naturaleza, no significa en absoluto abandonar a la naturaleza «a su suerte» (pues la «suerte» de la naturaleza es la misma «libertad» de Dios; ella es el «ser» de éste). Al contrario: quien nada quiere (en el sentido del *eros* griego), porque nada precisa, es el único que puede darlo todo. Y puesto que este único Volente (y nolente de suyo) ya es en su propio ser Todo, El es el único que con absoluta libertad puede darse a sí mismo como siendo lo otro de sí. Emerger libremente de la propia naturaleza es ya poner(se) fuera (de sí como) la Naturaleza, pero indeleblemente sellada ésta por la marca de la libertad de existir. Una Naturaleza *anceps*, ambigua: que ansía sobrepasarse a sí misma y a la vez, necesariamente, se cierra sobre sí. Una Naturaleza, en fin, digna de su Creador. Éste, a su vez, no está sin más manifiesto (como se manifiesta la «presencia» del Pasado que, *en el fondo*, es la Naturaleza): «Según su más alto Sí–mismo, no es que Dios esté revelado, sino que Él se revela a sí

[2130] Recuérdense las «campanadas a medianoche» de *Los siete sellos*: la canción también llamada *Sí–y–Amen*, de *Also sprach Zarathustra*: «El mundo es hondo, / Y más hondo de lo que el día pensaba. / Hondo es su dolor, / y el placer, más hondo aún que el dolor del corazón: / Dice el dolor: ¡Pasa! / Pero todo placer quiere eternidad, / quiere honda, honda eternidad.» (Ed. Schlechta, Frankfurt/M. 1972; II, 747).

[2131] He aquí una clara alusión a la tensión que anima el cosmos aristotélico, impulsado hacia un Dios que mueve, en cuanto deseado (*ερωμενον*). Nada tiene que ver ese «amor erótico», de posesión, con la libre entrega «agápica» del cristiano. Si se permite el casticismo, en esta primera Edad del Mundo (que sigue obviamente existiendo; basta ver la generación y corrupción de la Naturaleza, en cuyo estadio se quedó Schopenhauer), al igual que Todo (el) Dios quiere ser Dios, todo dios quiere ser Dios: muriendo en el intento, *naturalmente*.

mismo; no es realmente efectivo, viene a ser realmente efectivo, a fin de aparecer justamente como el ser (*Wesen*) más libre de todos.» (1/8, 308). Dios no «es» (ya ha sido de siempre «ser»), sino que «viene a ser». Y su «venida» es *eo ipso* la aurora del Mundo. Venir a ser es *dar el ser*.

Por eso, El es la lucha suprema, la peraltación de Potencia de potencias. Es la fuerza-de-ser solamente *uno mismo* y, por ende, lo que promete a todo ser su «egoidad». En cuanto tal, es la potencia negativa (–A). Pero esa su afirmación negativa es a la vez su propia ex-posición y difusividad: su *ex-sistencia* (+A). Por último, la conciliación por compenetración (con su sabor al viejo Punto de Indiferencia) sería: ± A.[2112] No todavía el Dios verdadero, absolutamente libre (estamos en el Reino del Pasado), sino el *Alma del Mundo*, el «vínculo eterno» platónico que liga el mundo natural y el espiritual, el Mundo y Dios: «el instrumento inmediato por el que Dios únicamente actúa en la naturaleza y en el mundo espiritual.» (1/8, 252)[2113]. Sobre estas tres Potencias del Pasado, de la Esencia o el Ser (*Wesen*) divino, habrá de alzarse Dios en suprema libertad. Pero para llegar a ese punto tendremos que esperar a la filosofía positiva.

En las distintas versiones de las *Edades*, Schelling no pasó de la «infancia» protocósmica. Una infancia eterna, coextensiva naturalmente con el Presente (como lo estará el Futuro). Ningua Potencia se borra en cada Edad; sigue exisiendo, pero subordinándose a la prevaleciente en ese tiempo. De lo contrario, caeríamos en un «evolucionismo» progresista, olvidadizo del Pasado y de sus recurrencias: olvidadizo de la Naturaleza, del sufrimiento y la muerte. Pero en todo caso Schelling nos ha ofrecido algo realmente incitante: la posibilidad –por oscura y míticamente que se presente– de escapar de la estéril contraposición entre Eternidad y Tiempo, entre Más Allá y Más Acá, entre Dios y Mundo, sin perder sin embargo distinción y jerarquía entre ambos. Ni los Tiempos del Mundo están «sueltos», cada uno estancado –inmóvil y orondo– dentro de sí, ni se repiten tediosamente como un indiferente «ahora». Más habría que hablar aquí: «de un Organismo, de *un Sistema de Tiempos* en el que está incluida la historia de nuestra especie; cada miembro de este Todo es un tiempo propio e independiente, limitado no por un tiempo *precedente*, sino por uno *depuesto* (*abgesetzte*) por él y esencialmente *distinto* de él, hasta llegar al tiempo final, que no precisa ya de delimitación alguna porque *en* él no hay ya ningún tiempo (a saber, ninguna secuencia temporal), sino que es una *eternidad* relativa.» (*PhM* 2/1, 235; «relativa», porque sólo el entero Sistema de Tiempos es absoluto, y porque constituye la «relación», la circulación de Pasado y Presente).

Y aún podríamos distinguir –guiándonos por algunas indicaciones de la Filosofía de la Mitología– entre esos «éxtasis» del Tiempo único y los miembros de éste, sólo en el primer caso (el Pasado Esencial) coincidentes. Esos éxtasis son las *Potencias* que rigen y articulan –cada una de diverso modo– los miembros del tiempo, mientras que estos últimos son: el tiempo «absolutamente prehistórico» (un «tiempo *carente de tiempo*»)[2114], el

---

[2112] A veces cambia Schelling esta nomenclatura, sin modificación sustancial. Habla por ejemplo de «A» (*Absolut* / *Allgemeinheit*, en cuanto cierre seipseigual), de «B» (*Besonderheit*: «particularidad» en cuanto que se ve a sí mismo como lo otro plural, diseminado), y de «A + B» (en cuanto compenetración reflexiva de Dios y Mundo). Esta fórmula es menos convincente: parece tratarse de una mera suma, y no de una fusión de potencias. También usa en ocasiones: A^1, A^2, A^3.

[2113] En un pasaje paralelo parece reconocer Schelling en ese Alma del Mundo al Espíritu de Dios que se cierne sobre las aguas, del inicio del *Génesis* (habla de: *das…schwebende Wesen*, «el ser que se cierne»), y a la Sabiduría del Salmista, creada antes de todo tiempo (cf. 1/8, 276). Ya conocemos su continuo intento de fusión de la Biblia y el Timeo.– Bajo otra terminología, se trata aquí de la Forma del Conocer, propia de la *Identitatsphilosophie*.

[2114] «Prehistórico» debe entenderse aquí en sentido ontológico, esencial: lo que está –y sigue estando, *potentiâ*– antes de toda historia. Un tiempo, si queremos, *a priori*, en el cual todo ha pasado ya, de siempre. Es

tiempo «relativamente prehistórico» (correspondiente a la mitología)[2135] y el «tiempo histórico» (*PhM* 2/1, 235). Manifestación en el «tiempo de los hombres» de cada una de esas articulaciones de «potencia» y «miembro» sería, en cada caso, 1) el tiempo primitivo o de los orígenes (regido por la primacía del Pasado: todo él, volcado a la Revelación Primigenia, y que Schelling entiende como *Monoteísmo*[2136]); 2) el tiempo mítico precristiano (regido por la primacía del Presente, es decir de la Naturaleza), y 3) el tiempo realmente histórico, nuestro tiempo, todo él orientado al Futuro del Espíritu (y en el que «circulan», como polos respectivos de rechazo y atracción, Pasado y Presente).

Aunque de los tres libros de que debiera constar el «Libro de sus pensamientos», Schelling sólo redactara varias versiones del libro primero, dedicado al Pasado (un Pasado esencial, ya de siempre superado y que «se da» como superado, según indicamos ya)[2137], nuestra interpretación deja sin embargo entrever que los otros dos libros corresponderían (según un nuevo enfoque) respectivamente a las lecciones «positivas» sobre Filosofía de la Mitología y sobre Filosofía de la Revelación[2138]. ¿Por qué este nuevo «salto» de nuestro Proteo filosófico? Una razón de ello puede quizá encontrarse en la tensión –nunca del todo resuelta en Schelling– entre las exigencias de «narratividad» (propias del esquema de *Die Weltalter*: el Pasado se «narra») y las de la filosofía *racional*, por él denominada «negativa» (puesto que alcanza solamente a la esencia, no a la existencia, «contra» la cual se levanta ésta). En este respecto, el «contenido» del «Pasado absolutamente anterior a la historia» y el de la filosofía racional parece coincidir: en ambos

---

la esencia de Aristóteles: el *tò tí en eînai*, «lo que ya era ser» o, *mutatis mutandis*, la *Wesen* de Hegel (recuérdese: «El lenguaje ha preservado en el verbo *ser* la esencia –*Wesen*– en tiempo pasado: *sido* –*gewesen*–; pues la esencia es el ser pasado, pero pasado sin tiempo –*zeitlos*–.» *WdL* 12: 241). También la distinción heideggeriana entre *Gewesenheit* («carácter de "sido"») y *Vergangenheit* («pasado») o, en nuestros días, la *Topologia* de Vincenzo Vitiello, apuntan a este «pasado inmemorial».

2135 De nuevo, deberíamos guardarnos de ver en esa «relatividad» una mera «prehistoria» en el sentido cronológico: el *paganismo* es coetáneo al tiempo cristiano, «moderno», como su *fondo* u origen. Lo mitológico brota una y otra vez (p.e. en el «naturalismo») como el obstáculo necesario para el «cumplimiento» del Tiempo.

2136 Ésta es una idea compartida por los filósofos de la historia románticos, como Görres y Schlegel: la edad patriarcal o Edad de Oro, con la que «coquetea» el propio Hegel, al hablar del primer *Weltreich* oriental, especialmente en su inicio: China, en donde la única Deidad (en confusión primordial del Cielo con la Naturaleza) está representada por el Emperador. Sin embargo, es obvio que los románticos se refieren a la presencia inmediata de Dios a los patriarcas, antes del Diluvio. De nuevo, es importante señalar aquí –como en los demás casos– que ese «tiempo auroral» no es ni el "éxtasis" «Pasado» (correspondiente a las «profundidades del Padre», y que nunca estará «presente»: al contrario, lo «presente» es la *fuga* de la existencia respecto de ese *fondo*), ni el "miembro" «Tiempo absolutamente prehistórico», sino la *aparición fenoménica* de esa articulación en el tiempo del mundo.

2137 De todas formas, esta noción no es tan extraña como al pronto parece. También la vida del hombre se yergue desde su pasado: «El hombre que no se ha superado a sí mismo no tiene pasado alguno, o más bien: no sale de él, vive constantemente en él.» (1/8, 259). Pero esa «vida» puramente vegetativa sería, vista desde una perspectiva propiamente humana, la muerte. La diferencia entre el «tiempo» divino (Presente que se zafa del Pasado, lo domina y pone de fundamento) y el humano estriba en que, en el hombre (donde los Principios –como ya sabemos por el *Freiheitsschrift*– están separados), siempre hay posibilidad de «recaída» o, más exactamente, de aparente «vuelta» del pasado. Por eso nos «figuramos» que éste ha sido alguna vez presente. Pero en verdad, el pasado siempre ha pasado, y no vuelve. Para el hombre, como para Dios, es imposible «volver a ser» naturaleza o, simplemente, volver al «ser». Cuando lo intenta, trastoca el orden y «emponzoña» espiritualmente a la naturaleza: eso es el mal.

2138 Todavía a principios de 1833 nos encontramos con un sistema triádico, en el que *Las Edades del Mundo* están incluidas dentro de la filosofía positiva y como Introducción de ésta. En carta al hijo de Fr. Cotta, sucesor de la famosa editorial, Schelling promete entregar en el plazo máximo de un año (cosa que no cumplió nunca, desde luego) las siguientes obras: «I Filosofía Positiva (Sistema de las Edades del Mundo). *Un* volumen, o probablemente *dos*. II Lecciones mitológicas (Filosofía de la Mitología), al menos *seis* volúmenes o partes. III Filosofía de la Revelación, dos partes.» (Schelling und Cotta, *Briefwechsel, 1803–1849*, ed. H. Fuhrmans y L. Lohrer, Stuttgart 1965, p. 174).

casos se trata de la *Proto–Esencia* de Dios, cambiando sólo el enfoque formal y el modo de exposición. Posiblemente haya sido el recuerdo de su propia *Identitatslehre* y la observación del camino tomado por Hegel lo que ha hecho vacilar a Schelling. Cabe pues barruntar que, paulatinamente el esquema triádico del Sistema (tres Edades, con tres tipos diferentes de tratamiento: narración, exposición, conjetura) va transformándose en el esquema diádico (no sin parecido con el hegeliano: un lado «ideal» y otro «real») de una filosofía negativa[2139] (una filosofía «puramente racional») y otra positiva, con tres partes: Filosofía de la Naturaleza[2140], de la Mitología y de la Revelación. Así, la estructura sería dual y en cambio el proceso genético habría tenido cuatro partes, de acuerdo con la «Tétrada» cara a nuestro filósofo[2141], a diferencia de la Tríada hegeliana.

VII.2 – EN EL ABANDONO ABSOLUTO: ERLANGEN Y LOS *INITIA PHILOSOPHIAE*.

Los renovados intentos de construcción de un sistema armonioso y equilibrado por parte de Schelling explican el proceder alternativo de éste: atención ora a la razón o a la teoría, ora a la historia o a la existencia. *Las Edades del Mundo* habrían debido propiciar el paso de la metafísica a la religión, es decir, a la raíz de la experiencia más íntima y auténtica del hombre, según Schelling[2142]. Ahora, en Erlangen, en cuya universidad vuelve por un breve período (1820–1822) a la actividad docente, toma de nuevo el hilo de la filosofía racional, pero para disolver dialécticamente a ésta: nos hallamos, ***nel mezzo del cammin*** de la vida de Schelling, en el punto de inflexión de su trayectoria intelectual;

[2139] La claridad del esquema plausiblemente definitivo viene obstaculizada por la presentación del *Nachlass* en la edición del hijo. La filosofía negativa (que Schelling llamará *Darstellung der rein–rationalen Philosophie*) aparece como Introducción filosófica (junto con otra histórico–crítica) a la Filosofía de la Mitología, en lugar de como parte independiente. Sin embargo, sabemos que en los años álgidos de preparación del Sistema, Schelling dictó lecciones sobre *Einleitung in die Philosophie* (SS 1830), esto es: como Introducción a la Filosofía Positiva en su conjunto (como se hace patente por la división docente de 1836: SS *Einleitung in die Philosophie* y WS *System der positiven Philosophie*), de acuerdo a la metodología seguida por sus grandes antecesores: la *Crítica* en Kant, el *Basamento de la Doctrina de la Ciencia* en Fichte o la *Lógica* en Hegel. Sólo que, al contrario que en éstos (haciendo quizá la salvedad del último Fichte), la parte «crítica», por así decir, no es aplicada luego a una *Realphilosophie*, sino que «retrocede» hacia ésta como presupuesto suyo. Y Schelling ocupará obsesivamente los últimos años de su vida (de 1847 a 1852) en la redacción de la mentada *Darstellung*, que también quedaría inacabada (2/1, 253–572). A esta área temática corresponde igualmente la conferencia berlinesa *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*, de 1850 (2/1, 573–600).

[2140] Indicio de ello podría ser el insólito caso de que en Berlín, en el inviemo de 1843, dictara Schelling lecciones sobre *Darstellung des Naturprozesses*, aunque el lugar sistemático de la «filosofía de la naturaleza» no deja de resultar impreciso. Así, a requerimiento de un escritor ruso, Melgunoff, que lo había visitado en Augsburgo, dice Schelling que su filosofía consta de cuatro partes: una Introducción histórico–filosófica (en la que debería entrar pues la filosofía «negativa»), el Sistema de la filosofía positiva (luego reogido como «Primer Libro» en *PhO*), la Filosofía de la Mitología y la de la Revelación. Extrañado, Melgunoff le preguntó por la «exclusión» de la Filosofía de la Naturaleza, a lo que Schelling habría respondido que «estaba rebosante de nuevas ideas en ese campo y que le dedicaría una quinta parte especial». (Cit. en A. Gulyga, *Schelling*. Stuttgart 1989, p. 352). Pero no parece muy convincente esa «ordenación»: en todo caso cabe conjeturar que la filosofía de la naturaleza habría debido constituir el *pendant* objetivo del proceso teogónico subjetivo: la mitología.

[2141] Así, sobre las tres Potencias del Pasado se alza el libre Señor del ser (en correspondencia con el nombre de Dios como *Tetragrammaton*). El Universo de la *Alleinheitslehre* schellingiana es tetrádico, al igual que lo es el Nombre: «No es ninguna invención de investigadores cegados por su cristianismo el que la idea del carácter sagrado del número Cuatro en toda la antigüedad haya partido de una noción cuya huella está contenida en el nombre יהוה. Pitágoras tiene que haber sabido que sólo cabe contar en todo caso hasta 4, que 1, 2, 3 no son nada de por sí y que nada alcanza consistencia hasta entrar en el cuarto nivel de progresión. Es más: cuatro es la consistencia (*Bestand*) suprema, de Dios y de la Naturaleza eterna.» (1/8, 273).

[2142] En agosto de 1814 escribe al amigo y editor Cotta: «En *Las Edades del Mundo* no hay solamente un completo sistema metafísico, sino que contienen a la vez un sistema religioso.» (*Briefwechsel*, p. 87).

aquí, en Erlangen, se alcanza la consumación del idealismo, si no para abandonar definitivamente esa magnífica corriente[2143], sí al menos para integrarla en la filosofía «jánica», positiva y negativa, que acabará cristalizándose en las lecciones de Munich y Berlín.

De las lecciones impartidas en Erlangen sólo nos ha llegado –y de manera indirecta– el primer curso: *Initia philosophie universae*[2144]. En él se enfrenta Schelling al «escándalo» de siempre: la presencia de múltiples sistemas y doctrinas en filosofía, cada uno de ellos afirmando ser el verdadero, cada uno de ellos insistiendo en la unicidad de la razón. Claro está, esa disparidad y discordia no es ya para Schelling motivo de preocupación; al contrario, confirma su idea básica –bien establecida al menos desde 1809– de que el inicio es lo más bajo, aquello que debe ser superado dialécticamente en virtud de su propia ansia de articulación y despliegue[2145]. La lucha continua entre las doctrinas filosóficas constituye la «vida» necesaria de la filosofía, hasta el punto de que el triunfo definitivo (*per impossibilem*) de un sistema sobre los demás implicaría la muerte del filosofar. Como en Leibniz, también en esa lucha late una *philosophia quaedam perennis*, en la que todas las variaciones «comulgan»: una unidad omniabarcante que, por su parte, se alza sobre esas querellas y se libera de toda opinión. Toda verdadera filosofía (no *la* filosofía verdadera) constituye un momento –aun descarriado– de la evolución de la verdad, la cual es puro movimiento dialéctico, no rígida *adaequatio* entre dos extremos fijos (como se decía: entre la idea y la cosa). Y a la inversa: esa evolución implica un sustrato común, un «único sujeto» (1/9, 215), permanente a través de las variaciones y en ellas.

¿Cuál es ese «sujeto»? Recordemos lo dicho del *tiempo* a propósito de *Las Edades*. De la misma manera que el «Tiempo total» no se muda, sino que es la co–implicación de potencias y miembros, tampoco el Sujeto de la filosofía se «mueve» (no está ora aquí, ora allá), porque él constituye el *movimiento* mismo de la razón (como en Heráclito: «cambiando descansa»): un movimiento extático, pues que desemboca en la negación de la conciencia misma[2146]. En cuanto tal, el Sujeto Absoluto es desde luego indefinible (o mejor: ese su carácter indefinible es la única «definición» que podría convenirle);[2147] sólo puede ser «captado» indirectamente, como de soslayo, mediante un progresivo proceso de abandono de todo lo finito y de todo anhelo humano, demasiado humano. Al igual que en la dantesca Puerta del Infierno, así también habría que escribir en la entrada de la filosofía: «Dejad toda esperanza quienes en ella entráis». (1/9, 218). Monstruoso, realmente inhumano –por sobrehumano– es este desasimiento casi místico: «Difícil es el paso, difícil despedirse por así decir de la última orilla.» (*ibid.*). Aquí es necesario, exige

---

[2143] Si el idealismo consiste, en general, en que el ser no es nunca independiente ni se da por separado del pensar, entonces cabe afirmar que Schelling nunca dejará de ser *suo modo* idealista. Aun cuando, como veremos, en la filosofía última schellingiana el Existente o el Ente (*das Seyende*) sea trascendente a la razón e incomprensible *a priori* para ésta, una vez «acogida» su existencia será Dios comprensible –aunque lo sea *a posteriori*– en el concepto; de modo que si Dios no está, de suyo, presente a la razón, llega sin embargo a ser o deviene inmanente a ella (cf. *PhO* 2/3, 65).

[2144] Una primera parte –a manera de introducción crítica–, recopilada seguramente de diversos apuntes, ha sido recogida en *S.W.* bajo el título de: *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1/9, 209–246). La segunda parte –mucho más importante: trata de la Ciencia (negativa) acerca del Absoluto– ha llegado a nosotros a través de la *Nachschrift* de Enderlein, editada por H. Fuhrmans bajo el título general de las lecciones (Bonn 1969; cit.: *Initia*).

[2145] Cf. *PhM* (2/1, 294): «Todo inicio es defectuoso (*liege im Mangel*), la más honda potencia a la que todo se adhiere es lo no–ente; y éste, el hambre de ser.» («No–ente» no es la Nada, sino lo posible y potencial; Schelling sigue la distinción griega, y especialmente platónica, entre *μη ον* y *ουκ ον*).

[2146] Recuérdese que también Hegel, en 1804/05, había presentado la *Lógica* como un movimiento de autodestrucción de toda determinación finita (y aun de la propia razón dialéctica: negación de la negación), como paso a la *Metafísica*.

[2147] Cf. 1/9, 218. Al respecto, recuérdese el «ser» hegeliano como inicio de la filosofía.

Schelling, dejar no solamente «como suele decirse a la mujer y al hijo, sino a cuanto solamente Es, incluso a *Dios*, pues también Dios es en este respecto solamente un ente.» (1/9, 217).[2148] Ahora bien, nosotros ya «conocemos» a ese Sujeto: es la «*Libertad eterna*» (1/9, 220), el activo querer no querer nada.

Estamos definitivamente más allá de la identidad o Indiferencia entre ser y pensar, entre necesidad y libertad. Esta última tiene desde ahora la primacía. ¿Vuelta a Fichte, pues, contra Spinoza? Ciertamente, no ahorra aquí Schelling elogios al antiguo rival, fallecido en 1814 cuando luchaba a su modo por la libertad alemana[2149]. La libertad política, en cuanto victoria sobre lo «natural» e impuesto por la fuerza, es pródromo y anuncio de esa Libertad absoluta. Fue Fichte, «que estuvo –recuerda Schelling– antes que yo en este lugar[2150], el primero que volvió a invocar vigorosamente la libertad; a él debemos en puridad el que volvamos a filosofar libremente, desde el principio». El fue quien depuso al obtuso «ser» de su preeminencia, viendo en éste «sólo un freno de la actividad libre.» Y sin embargo, tampoco él habría sido capaz de llegar al verdadero Inicio mediante un despojo total. Pues si en aras de la libertad abandonó ser y Objeto, no dejó en cambio de aferrarse «al propio Yo. Pero no hay que dejar meramente a los objetos; también ha de dejarse a sí mismo aquél que quiera vibrar en ese puro éter.» (1/9, 218). Y sin embargo, hay que decir que este *éxtasis* de la razón sigue siendo entendido en este período como «intuición intelectual» (1/9, 229) y descrito como un movimiento de *anámnesis*[2151] (en efecto, alude aquí el filósofo indirectamente a Platón y directamente a la *Farbenlehre* goetheana, con su elogio del «ojo helioideo»)[2152] gracias al cual tornar al origen, oculto y deformado por la dispersión de lo finito, pero no perdido del todo para el recuerdo[2153]. Por el contrario –como veremos– el *estupor* de la razón de la madurez última schellingiana supondrá una *cesura*, un corte insalvable respecto al Pasado inmemorial.

Naturalmente, esta «purificación» de la conciencia (que en tantos puntos recuerda a la *Fenomenología* hegeliana) no sucede sin dolor, y más: sin desesperación. En su dia-

---

[2148] Ni qué decir tiene que aquí «un ente» tiene todavía el sentido tradicional; este «Dios» es accesible a la razón, aunque sea negativamente, como lo no–finito; no es aún el Señor del Ser, propio de la filosofía última. Las resonancias eckhardtianas (*Gelassenheit*) de este famoso texto son evidentes.

[2149] Recuérdese que Fichte murió de tifus, contagiado por su mujer, que trabajaba en un hospital de campaña durante la –definitiva– guerra de «liberación» contra Napoleón.

[2150] Fichte había impartido en efecto cursos en Erlangen. Por lo demás, el homenaje al gran precursor queda claro al señalar Schelling que el hombre no es sino la Libertad *encarnada*, vuelta en sí desde su «pérdida» o «vaciamiento» en el mundo y los objetos: «el hombre no es en su interior sino *egoidad* (*Ichheit*), *conciencia*, pero toda conciencia presupone un haber llegado a sí.» De manera que el hombre es un restablecimiento del Inicio. Sólo que, engolfado en el mundo externo y sus afanes: «*él no se sabe como tal*», no sabe que es «la libertad vuelta a sí» (*die zu sich gekommene Freiheit*). (1/9, 227).

[2151] En tres etapas, siendo las dos primeras en cierto modo equivalentes a las recorridas por Fichte y por el propio Schelling (y *mutatis mutandis*, por el Hegel jenense). En términos tradicionales podemos denominarlas así: 1) idealismo subjetivo o *formalismo* («expulsión» por parte del Yo interno de toda determinación: pura subjetividad excluyente de lo ajeno), 2) idealismo objetivo («paso» del Sujeto al Objeto y vinculación de ambos); 3) restablecimiento de la Libertad Absoluta, consciente de sí a través del «recuerdo» por parte de una «abnegada» conciencia humana.

[2152] Vid. 1/221 (cf. Goethe, *Entwurf einer Farbenlehre. Einleitung*; en *Schriften zur Naturwissenschaft*, ed. de M. Bohler. Stuttgart 1977, p. 177): «Si el ojo no fuera partícipe del sol / ¿Cómo podríamos la luz contemplar? / Si no viviera en nosotros la fuerza del Dios, / ¿Cómo lo divino nos podría extasiar?».

[2153] «Toda filosofía consiste únicamente en el recuerdo (*Erinnerung*)». (1/9, 232). Justamente ésa es, piensa Schelling, la razón de la imposibilidad en filosofía de alcanzar verdades inmutables y fijas. Al contrario, en filosofía hay que saber tener paciencia, *demorarse* («retardiren»), alcanzando paulatinamente sensatez cavilosa (*Besonnenheit*), en vez de pretender decir siempre algo nuevo (cosa que suena casi a autocrítica, en vista de los afanes juveniles de quien fuera llamado «Proteo» por el propio Goethe).

léctica, la conciencia va *criticando* sus propias aspiraciones y presupuestos como «saber natural», hasta negarse a sí misma y *morir* como «saber de...» esto o aquello («caída», en cuanto éxtasis negativo), entrando así en una radical *crisis* (como en el punto álgido de una enfermedad: éxtasis positivo; cf. I/9, 230s). Por lo primero, esta «razón moribunda» atisba muy kantianamente el «*Principio* de la posibilidad del sistema» (Principio, entendido como *arché* que acompaña y rige todo el movimiento dialéctico); por lo segundo, en la crisis se deja entrever el «Sistema viviente».[2154] Pero, ¿cómo hablar de ese Sujeto absoluto, sustrato a la vez de la «posibilidad» y de la «vida»? Y a la vez –remedando a Derrida–: ¿cómo no hablar de «Ello» aunque la razón se estrelle irremisiblemente contra esa su (im)posibilidad extrema, hacia la que no menos irresistiblemene se siente atraída? Ni siquiera podemos decir que se trata del Infinito (ésta no deja de ser una denominación negativa, «dependiente» de lo finito).[2155] Ni tampoco que el Sujeto es sin más Dios (el cual, en cuanto contradistinto del Mundo, no deja de estar negativamente vinculado con éste). En todo caso debiera hablarse (con Böhme, y como ya se apuntaba en el *Freiheitsschrift*) de una *Übergottheit*, una «Supradivinidad»[2156]. Y así, con términos casi balbuceantes que se revuelven contra sí mismos, dice Schelling en los límites del lenguaje: «el Sujeto absoluto no *es* no–Dios, y sin embargo tampoco es Dios, al ser también aquello que no es Dios. Así pues, en este sentido está por encima de (*über*) Dios.» (I/9, 217). De El: «no se puede decir nada absolutamente, ni nada de lo que no sea posible también lo opuesto.» ¡Bien podría decirse que ese Sujeto es la espectacular inversión de la *omnimoda determinatio*: la Contradicción viva! Lo único que cabe saber de Él (o más bien de Ello) es que está fuera de toda forma (sin que sea por demás algo amorfo, separado de las distintas formas) y que, por tanto, es *libre* de tomar o no forma. Tan libre es, que podría «llegar a ser también no–libertad». Es purísima Indiferencia, mas ya no de Forma y Esencia, de Conocer y Ser, sino de Libertad y No–Libertad: Voluntad que no precisa ni querer ni dejar de querer, «estando en un estado de perfecta Indiferencia (una Indiferencia que, a su vez, se incluye a sí misma y a la No–Indiferencia).» (I/9, 220).[2157] No es por tanto ni un ser ni el Ser, sino a lo sumo un «Pre–ser» (*Vor–sein*). El es: «lo que[2158] es Dios, pero no es[2159] Dios.» (*Initia*, 18).

Con todo, si recordamos el camino seguido por Schelling no nos resultará quizá tan extraño este Sujeto Inicial. Por un lado, reconocemos oscuramente en él al *Ungrund* del

---

[2154] Ya están aquí prefigurados los «objetos» respectivos de la filosofía última schellingiana: el «qué» (*quid, Was*) –filosofía negativa– y el «hecho de ser» (*quod, Dass*) –filosofía positiva–.

[2155] Y además –contra Hegel– en Schelling la *negatio negationis* (la razón que se niega a sí misma en y a través de la negación de sus determinaciones, a su vez spinozistamente negativas) no es *eo ipso* y por sí sola la (re)posición de lo absolutamente afirmativo. Tras el «abandono» que deja la «casa sosegada» (por decirlo con San Juan de la Cruz) están dadas las *condiciones* para escuchar la Palabra del Absoluto. Pero ésta viene –si viene– libérrimamente (he aquí una «seña» para comprender la *Gelassenheit* heideggeriana y su «estar presto» al nuevo Inicio).

[2156] Algo así como la *η του αγαθου ιδεα* platónica, que está: *επεκεινα της ουσιας* (*Resp*. 509b), el Uno neoplatónico o el En Sof de la tradición cabalística.

[2157] Adviértase que este concepto «negativo» (negativo de toda posición y de toda negación), casi podría decirse: «renegador», está audazmente más allá de la hegeliana «Identidad de la identidad y la diferencia», que, al fin, parece restablecer –supremamente potenciada– la Identidad. De la misma manera, esta noción que linda con lo místico también se sitúa allende la libertad hegeliana («serse sí mismo en lo otro»), porque niega tanto al Sí–mismo como a lo Otro.

[2158] Lado pues de la *esencia* o *fondo* (*quid*) de Dios: es el *substratum* de Dios, del cual El surge (si así libremente lo quiere). Pero la esencia de algo no equivale sin más al «algo» mismo (una distinción que viene del Pseudo–Dionisio y será ampliamente utilizada por Heidegger en nuestra época).

[2159] Lado de la existencia (*quod*). También Lewis Carroll, en *Alicia a través del espejo*, jugará donosamente con distinciones entre lo que es una canción, el nombre de una canción y la canción misma.

Freiheitsschrift; por otro, que él sea el Inicio[2160] implica ya que ese sustrato no pueda conocerse: 1) al inicio, porque el Absoluto, como tal, es ya el Otro Absoluto y el Otro *del* Absoluto (la Contra–imagen del *Lógos*, según *Filosofía y religión*). Pero esa «Forma», el Saber, es un saber «puro», *insipiente*: no un saber de lo Otro, ni menos un saber*se* como y en Otro (en términos de *Las Edades*: es el Pasado del Saber, y el Saber pasado, ya de siempre). 2) Tampoco se conoce en el «medio», *in actu exercito* (o sea, al Presente): es verdad que entonces *se* conoce, pero en el sentido impersonal del término; el Saber está «alienado» en lo Otro (sabe de tal o de cual cosa y sabe a lo sumo –tiene noticia– de *sí*, como la autoconciencia indirecta kantiana: el «Yo pienso»; pero no *se sabe a sí mismo*). 3) Sólo al final (en el Futuro) «se conoce a sí mismo *como sí mismo*» (1/9, 226), o sea: como eterna Libertad. Ahora bien, este absoluto autoconocimiento se da *en* la autoconciencia humana[2161]. ¡Sólo al hombre, que estando «en medio del tiempo no está en el tiempo, le está permitido volver a ser Inicio» (1/9, 227)![2162]

¿De dónde le viene al hombre tamaño honor?[2163] Aquí entramos en aguas profundas (y para muchos, seguramente turbias). Según Schelling el hombre, en origen, no es una creatura más, por alta que sea. Es dudoso incluso que se trate de una «creatura». En cuanto conciencia, el hombre (o mejor: el alma humana, el Hombre Primigenio, el *Urmensch*) es verdaderamente *cum–scientia* de la Creación.[2164] Al Inicio, no sólo el

---

[2160] En alemán: *Anfang*. Lit.: «echar mano a...». El término es ya compuesto, ambiguo como una *natura anceps*. Recuérdense las paradojas del Inicio a las que se enfrentó Hegel al «inicio» de su *Lógica*. A este tan imposible como inesquivable tema (quizá *el* tema de toda filosofía y religión) ha dedicado un profundo y voluminoso ensayo Massimo Cacciari, *Dell'Inizio*. Milán 1990.– También el término latino, de donde procede nuestro «inicio», es ambiguo. *Initium* es el «pasado» de *ineo*: «entrar en, ingresar», y también «determinar». Así las cosas, siempre es «demasiado tarde» para iniciar algo absolutamente. ¿Cuándo se empezó a escribir *de verdad* este libro?

[2161] Un punto que realza la extrema responsabilidad del hombre y su libertad para que Dios sea de verdad Dios. De lo contrario, toda la evolución del Mundo y la Historia habría sido un mero teatro de marionetas, un entretenimiento de Dios consigo mismo. Al respecto, y dado que se trata de una compenetración de la libertad con la Libertad, más allá de toda necesidad, hay que reconocer que Schelling es mucho más audaz –concede mucho más al hombre y a su hacer– que Hegel. Aquí no hay «astucia de la razón». Al iniciar, o sea al «entrar en» el juego de la Creación y la Encarnación, Dios ha decidido libremente que precisa del hombre para conocerse a sí mismo; luego ha de contar con la libre voluntad y disposición del hombre. ¡Siempre es posible que la Historia no «cuaje» ni se logre! La posibilidad de catástrofe está siempre abierta, y la reconciliación sigue sin estar decidida de una vez por todas.

[2162] Pero no «otro Inicio», como en el Heidegger de los años treinta –los *Beiträge zur Philosophie* se iniciaron justamente en 1936, el año de su curso sobre Schelling–, sino el «restablecimiento del Inicio». Schelling sigue prendido al respecto de la doctrina clásica de la *reflexio* como movimiento *ad extra, ad phantasmata*, y retorno desde ellos: *reditio subjecti in seipsum*. Sólo que esta doctrina «epistemológica» tiene aquí un valor *metafísico*; lo que hace la conciencia humana al conocer –y conocerse– es una pálida consecuencia de la Vuelta libre del Sujeto absoluto a sí mismo desde el Objeto, a través de la libre cooperación del hombre.

[2163] Para el «hombre natural», «de carne», diría San Pablo, ese honor es más bien dudoso. A la libertad se le tiene *miedo*. Y la autoconciencia de la Libertad absoluta engendra literalmente *angustia* y exige «morir» no sólo a todo lo sensible y natural, sino también y sobre todo al «egoísmo» espiritual, sea individual o colectivo: de etnia, raza, sociedad o incluso «cosmopolita». De nuevo parece haber coincidencia aquí entre Schelling y Hegel, aunque el primero es más radical (pide demasiado; pero también promete demasiado, para la medida del «común»). Y ello tanto por lo que toca a esa «muerte» como por la transfiguración espiritual que de ella resulta, reivindicando así absolutamente al Individuo–Universal que brota de la abnegación... de todo lo propio, humano o inhumano. Lo cual no deja de tener repercusiones políticas: Schelling desconfiará siempre del Estado, a lo sumo «instrumento» –al final, desechable– para la realización «sobrenatural» del hombre concreto, singular (Bakunin no estará por azar entre los oyentes de la lección berlinesa de 1841).

[2164] *Weltalter* (1/8, 200): «Creada a partir de la fuente de las cosas e igual a ella (¡¡; recuérdese el *anima quodammodo omnia* aristotélico, F.D.), el alma humana tiene con–ciencia (*Mitwissenschaft*) de la Creación. En esa con–ciencia reside la suprema claridad de todas las cosas; no es tanto que sea sapiente (*wissend*) cuanto que ella misma es la Ciencia (*Wissenschaft*).» El alma es (o más exactamente: llegará a ser, si *quiere*) el reflejo de la Sabiduría, al igual que ésta (la Forma, el *Lógos*) es el libre reflejo del Absoluto.

Absoluto –la eterna Libertad– es ya el Saber (la Sabiduría), sino que también la conciencia humana es ese mismo Saber (está sujeta a ese Sujeto), sin saber*lo* aún; es una conciencia sin conciencia de ello, lo contrario de la *docta ignorantia*: una *indocta sapientia*, «la interioridad silenciosa de la eterna Libertad cabe sí misma» (1/9, 235). Pero, ¿cómo salir de esa inercia? Estamos ante la conocida paradoja platónica acerca del paso del no–saber al saber. Quien quiere dejar de ser ignorante ya no es completamente ignorante: tiene un ansia o presentimiento del Saber. Para salir, no del paso, sino de este *impasse*, de nuevo es preciso recurrir a lo ya establecido en *Las Edades*. Esa «inercia», ese estado de absoluta indolencia es el Pasado... del Hombre y de Dios. Sólo desde el Presente se entiende, negativamente, ese Pasado. Recordemos: la Naturaleza en Dios no es sólo Fondo, sino también *exigentia essendi*, hambre absoluta de Ser. Y en el libre acto de desembarazarse, de «evacuar» esa Naturaleza, «desenganchada» por así decir de Dios (por así decir, porque sólo en esa «descarga» Dios comienza a ser Dios), en suma: en la Creación meramente natural, ni ese hambre se satisface en absoluto ni la Sabiduría se sacia con la contemplación de la mera Naturaleza. Ésta es tediosa repetición de formas, monótona generación y corrupción de lo mismo: *nihil novi sub sole*. Pero «la Sabiduría es más que saber: es saber *eficaz*, saber activo y viviente» (1/9, 225). El saber quiere saberlo todo; la Sabiduría quiere, en cambio, *saberse*, volver a Sí, perdida como está, «enajenada» en la absoluta diseminación de lo natural.

¿Y el Hombre, el Hombre Primigenio? También él quiere ser *sí mismo*, pero sin dejar de ser él, sin entregarse a lo otro y sin ser en y como lo otro para luego retornar, enriquecido, a sí. Cerrado dentro de sí, pierde libremente lo que él ya era, al Inicio: absoluta, eterna Libertad. Como en el mito de Narciso, el Hombre contempla al Mundo primordial como la Libertad perdida, arruinada[2165] de sí misma; pero en lugar de *perderse a sí mismo* en esa Libertad (con lo cual la rescataría de su propia pérdida) la atrae hacia sí y se pone a sí mismo como Sujeto (en lugar de sujetarse a ella, según era al Inicio), convirtiendo de este modo a la eterna Libertad en Objeto (1/9, 230; cf. 240, 242s). Esta es la «explicación» filosófica que Schelling nos ofrece de la Caída. A saber: el hombre «ha caído en el error justamente por haber separado en sí lo natural de lo sobrenatural» (1/9 242s). *Naturalmente* que, a partir de ahora, rige para nosotros la «verdad» de que «lo natural está fuera de lo sobrenatural». Pero esa separación es resultado de una falta libre (aunque sin ella no tendría sentido alguno la economía de la Salvación). Desde el Presente (y desde el Futuro de la Reconciliación) esa falta fue pues inevitable, aunque surgiera al Inicio por una de–cisión, por un tajo o separación[2166]. Y que ésta no satisface en absoluto lo muestran los renovados intentos humanos por conseguir un saber más alto, es decir, por suturar esa herida *original*. Pues, al fin, Naturaleza y Libertad eran lo Mismo en el Inicio (en el Subjeto Absoluto), y han de volver a serlo, mas bajo Potencias inversas: la Libertad se «perdió» en y como Naturaleza, y ésta ha de «recogerse» en y como Libertad: «la Libertad enajenada de sí misma es Naturaleza, la Naturaleza de nuevo recogida en sí es Libertad.» (1/9, 242). O si queremos: la In–*Diferencia* inicial (en la que prevalece la diseminación: entre poder

---

[2165] Repárese en que, en latín, «pérdida» se dice *ruina*.

[2166] De nuevo vemos surgir aquí el grave problema de la relación entre libertad y necesidad, con el que se enfrentaran (entre tantos otros) Leibniz y el propio Schelling (en el *Freiheitsschrift*). La acción pecaminosa es libre, como libre fue la Creación. Pero sin aquella (después de todo) *felix culpa* ni las creaturas, ni el hombre ni Dios mismo llegarían a ser libremente lo que *deben* ser, según su concepto. Que las propuestas schellingianas no resulten del todo satisfactorias no quita nada a la honradez y audacia con que se enfrenta al problema.

ser todas las formas o no serlo, el Absoluto «elige» libremente la Creación) ha de llegar a ser *In*–Diferencia final (en donde todo sea, articuladamente, *Unum*).

Ahora bien, Schelling llamaba «error» a esa Caída, consistente en la decisión de separar lo unido[2167]. ¿A qué se debe tal error? Lo que el Hombre quería conocer era la Libertad eterna; y esa querencia está «implantada» en él, no se debe a su propia voluntad: «el *querer* saber no depende del hombre; él *quiere* saber antes incluso de saber que quiere saber» (*ibid.*). Pero esto último: «saber que quiere saber», es resultado de una decisión libre, por la cual se zafa de la Libertad y la atrae a sí, a fin de poseerla en propiedad. Con ello, retira por así decir la libertad a todo lo ente, y lo mide y juzga según su *propio* saber y entender, o sea: a la medida de su egoísmo. Su propio conocer objetivo –objetivante– es ya una *falsificación*. Tal es el «saber natural», que busca en las cosas lo que éstas no pueden darle, justamente por haberlas privado ya de antemno el hombre de su propia y libre existencia. Como Midas, todo cuanto el ser humano toca queda revestido de su ansia de posesión. Pero de este modo se engaña a sí mismo, porque esa «disposición» es falsa, horra de posibilidades propias. Es verdad que, a cada «golpe» de juicio, unifica la realidad con su conciencia; pero esa «unificación» es falsa y decepcionante: el sujeto quería conocer en ella la Libertad, y no tiene sino un cadáver entre las manos.[2168] Así seguirá el hombre, dando vueltas sobre sí mismo, hasta que la aceleración constante de ese desesperante «movimiento rotatorio» (1/9, 231) lo haga «saltar» al otro extremo y se produzca la *crisis*, como una suerte de «contra–caída». El hombre (o su mejor representante en el Saber: el Filósofo) renuncia entonces a este saber cosificante (que, a su vez, lo reifica a él mismo) y se desplaza del Centro «a la periferia», cortando la tensión entre sujeto y objeto y logrando así la libertad (bien que negativa: ausencia de tensión). Así, «se convierte en el *insipiente* en absoluto» (*ibid.*). Es la *docta ignorantia*, el inicio –como éxtasis positivo de la razón– de la vuelta o retorno al Inicio. Como ya podemos sospechar, se trata de querer *no querer* (no querer saber ni saber–hacer).

Ahora bien, esta extrema dislocación (del Centro a la Periferia) tampoco puede permanecer en ese estado. Lo que ahora tenemos es un Sujeto absoluto separado del saber, abstracto en virtud de la fuerza del saber que renuncia a sí: piénsese por caso en Sócrates, y en la irritación que producía –con razón– en todos, menestrales y *sófoi* (en general, todos los que creían saber lo que estaban haciendo). Es verdad que, así, se le presenta al filósofo –pobre y desnudo, como decía Petrarca de la filosofía– la Libertad en toda su

---

[2167] Pues repárese en que «antes» de la Caída, si pudiéramos hablar así (no se trata de cortes cronológicos, sino ontológicos, y epistemológicos), todo lo natural, en su diseminación, seguía siendo Libertad, seguía teniendo en sí la impronta del Inicio (como una suerte de «Supradivinidad» diseminada, dispersa por doquier). De ahí que en los mitos –estima Schelling– el estadio primero sea visto como una absoluta fusión de lo natural y lo divino. Al inicio, todo es sagrado. Sólo cuando el Hombre se arroga ser el Centro, convirtiéndose en Sujeto, «profana» (en una culpa primordial, presente siempre como desgarramiento o crimen en las distintas narraciones cosmogónicas) el Mundo, convirtiéndolo en objeto de su conciencia y su acción en nombre de una Libertad que siente atesorada dentro de sí (como Objeto supremo), pero que nunca logra realizar: justamente, a una Naturaleza «muerta», puesta a disposición del Sujeto, no puede corresponder sino un interior igualmente «muerto», violentamente abstracto. Es la furia de la destrucción.

[2168] Esta es la continua y renovada contradicción del saber natural: «el hombre pretende saber y sentir la eterna libertad como libertad, pero al hacer de ella un objeto (*Gegenstand*), la libertad se le convierte bajo cuerda en no–libertad; y sin embargo la busca y la quiere *como* libertad. Quiere ser consciente de ella como libertad, y la convierte sin embargo justamente en esta atracción [hacia sí] en nada.» (1/9, 231). Interpreto así el pasaje: cuanto más ansiamos atesorar objetos, creyendo que su posesión nos hará libres (al límite, la posesión total sería la libertad absoluta, como en el caso de un Déspota universal), lo que hacemos es «hundirnos» cada vez más en esos objetos particulares: cuanto más ansiamos ser solamente «nosotros mismos», con exclusión de todo lo demás, tanto más nos encadenamos a lo ajeno, hasta alienarnos por entero en ello. Quien todo lo tiene, no tiene en verdad nada; y menos, a sí mismo.

inaccesible majestad: como Ley inobjetivable. Pero el Sujeto absoluto *quiere* objetivarse; es inadmisible la representación de dos «mundos» (el de la Ley y el de los fenómenos) disyuntos, separados. Y la conciencia filosófica, que, en su *crisis*, ha salido por entero fuera de sí haciendo expresa renuncia de sí misma, ha de volver a sí, mas ya no por la introducción violenta de las cosas y sus representaciones, según la medida que la conciencia se deba –como Centro– a sí misma, sino dejando llenar su vacuidad *reflexiva*... ¿con qué, si hemos abandonado todo ente y todo saber natural, incluyendo a Dios y al propio Yo? Sólo que este abandono es *activo*: al ponerme en la periferia, en el límite del saber, ubico *eo ipso* al Sujeto absoluto como algo «trascendente» (*Überschwengliches*) y como «realidad suprema». En verdad: «Yo *pongo* al Sujeto absoluto por medio de mi no–saber (en aquel éxtasis). Para mí no es él un *Objeto* que yo, sabiendo, conozco, sino Sujeto absoluto que yo, insipiente, conozco y que pongo justamente por mi no–saber.» (1/233). Lo pongo, pues, como *mi* propio Concepto, como *mi* Pensar (como aquello por lo cual, y en virtud de lo cual, yo pienso, sé y actúo; no como algo con lo que yo pueda hacer «lo que quiera»). No es que deje ser a las cosas como son (pues, de suyo, separadas de la Libertad, no son nada), sino que me abro a ellas en virtud del Pensar al que ahora, libremente, me vuelvo a sujetar (así como estaba sujeto a él, al inicio, pero sin saberlo, como el burgués gentilhombre). Mi posición es en verdad la Posición del Absoluto en mí. De este modo, el círculo se cierra. Y con la vuelta del Hombre al Inicio restablecido, a través de mi saber (mío, porque lo dejo actuar en mí, porque dejo de ser sujeto) vuelven también al Seno originario todas las cosas, reconciliadas con su pura formalidad, con su idea.

Con toda su hondura (y turbiedad), estos *Initia philosophiae* del curso de Erlangen no dejan de ser efectivamente «inicios». Hemos llegado a tocar, con Schelling, los abismos de la desesperación, la «muerte» del alma y de las cosas... sabidas; y de allí, hemos sido expulsados, como buenos filósofos socrático–eckhardtianos, a la periferia extrema de la insipiencia, para dejar que volviera a nosotros, y a las cosas, la Sabiduría. Pero este doble éxtasis de la razón (Caída y Renuncia: *Gelassenheit*) sigue sin explicar la positividad de lo realmente efectivo, de lo existente. Todo ocurre aquí del lado del Saber. Y el Sujeto absoluto de partida, y de llegada, sigue siendo «lo que puede ser» (*das Seynkönnende*; cf. *Initia*, 73), no el Existente. Con todos sus horrores, dislocaciones y espantos, la razón continúa dentro de su propio ámbito: estamos aún sumidos en una *filosofía negativa, crítica*, que habla de la «posibilidad» de Dios, del Hombre y de la Libertad. El éxtasis de la conciencia no es el éxtasis absoluto de la razón.

Pero todo anuncia que el pensar de Schelling está ya maduro para dar un verdadero *salto mortale*, mucho más arriesgado que el de Jacobi; y más filosófico: la razón ha de abrirse por entero a la existencia, sin renunciar a recuperar en ésta, y gracias a ésta, sus justos derechos. Entramos en la última gran concepción de Schelling: la bifurcación y correspondencia de una dualidad *epistemológica* dentro de un estricto monismo *metafísico*. Doble vía para el tren del Absoluto.

VII.3.– BIFURCACIÓN DE LA FILOSOFÍA: LOS FRUTOS MADUROS DEL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL

Quizá se haya hecho demasiado nudo (tanto en el denuesto como en el ditirambo) respecto a la originalidad del último sistema schellingiano –el de las lecciones de Munich y Berlín–[2169], o incluso de su ruptura con todas las etapas anteriores de este «Proteo», y más:

[2169] Sin ignorar los importantes matices que establecen distinciones, tentativas y retrocesos en esta dilatada última época de la vida intelectual de Schelling (de 1827 a 1852), trataremos en este último capítulo esa filosofía extrema (en todos los sentidos del término, ya que abarca desde la «arqueología» de la exis-

con el entero Idealismo Alemán, con la Era de la Crítica y hasta –*in crescendo*– con toda la filosofía anterior. La evolución que aquí hemos venido exponiendo –a pesar de la «dramática» interrupción de su agitado curso en virtud del «bloque Hegel»– puede ayudar a dejar claro, en cambio, que estamos a la vista de una efectiva evolución[2170], relativamente armoniosa y trabada[2171]. Ciertamente, el último Schelling lleva a su culminación el Idealismo y, de este modo, lo hace naturalmente desembocar en el ancho piélago de la filosofía contemporánea. Pero sus denodados esfuerzos por establecer una sola filosofía de «doble entrada» no hacen sino repetir, con todas las profundas modificaciones que se quiera, el doble camino de todos los grandes pensadores examinados en el presente volumen: una filosofía *crítica* (llámese *Kritik*, *Wissenschaftslehre* o *Logik*) y una *metafísica* «especial» y sistemática (denomínese *Metafísica de la Naturaleza* o *de las Costumbres* en Kant, *Sistema del Derecho* o *Doctrina de las Costumbres* en Fichte, *Realphilosophie* o *Ciencias filosóficas* en Hegel). Por lo que hace a la Era de la Crítica, baste señalar aquí que el filosofar maduro schellingiano vuelve *expressis verbis* a Kant, con su distinción entre juicios de «esencia» (por enlace «matemático») o de «existencia» (por enlace «dinámico»), y que el argumento para «probar» la existencia de Dios por parte de Schelling sigue estrechamente el *Beweisgrund* de 1763, a saber: la prueba *a posteriori* no consiste en llegar a la

---

tencia a la «escatología») *como si* se tratara de un único sistema, ya que Schelling será fiel a los lineamientos generales. A vuelapluma puede decirse que el período de Munich (1827/28–1840/41) presta especial énfasis a la filosofía positiva, hasta el punto de que el lado «negativo», racional de la filosofía queda oscurecido o convertido en una mera propedéutica temática al lado de las consabidas introducciones histórico–filosóficas (algo así como el *Vorbegriff* de la Enciclopdia hegeliana). En cambio, el período berlinés conoce una revitalización de la filosofía negativa, vista cada vez más como necesario correlato de la positiva. De hecho esta gigantesca revisión (espoleada por el deseo de «vencer» a Hegel en el terreno más característico de éste: la lógica–metafísica) se convertirá en una obsesión en los últimos años del filósofo. Lo que nos ha llegado (de manera inacabada, en todo caso) de la llamada *Darstellung der rein–rationalen Philosophie* (entre 1847 y 1852) da cuenta cumplida de este esfuerzo. Por eso resulta difícilmente comprensible que un «torso» de más de 300 págs. (2/1, 253–572) pueda ser considerado –según el título de *S.W.*– como una mera *Introducción filosófica a la Filosofía de la Mitología*. Las grandes «obras» del período (lecciones conservadas gracias a *S.W.* o a *Nachschriften*), a saber: la *Filosofía de la Mitología* y la de la *Revelación*, no pueden ser consideradas como *ipsissima verba* del filósofo (existen fundadas dudas sobre el proceder de K.F.A. Schelling, y ningún apunte es por principio completamente fiable). Más fiables pueden considerarse el ya citado *Abschrift* o dictado de la *Urfassung* de 1831/1832 para la *Filosofía de la Revelación* (ed. W. Ehrhardt) y la también citada recomposición de tres *Vorlesungsnachschriften* (1837/1842) de la *Filosofía de la Mitología* (ed. K. Vieweg / Chr. Danz).– Para paliar el natural temor que producen estas obras monumentales en el lector principiante, existen dos accesos mucho más breves y leves a las dos partes de la filosofía, positiva y negativa: respectivamente, la llamada *Presentación del empirismo filosófico*, de 1836 (tomada del *Nachlass*) y el *Tratado sobre la fuente de las verdades eternas*, de 1850 (en este caso, afortunadamente, se trata de un Discurso leído en la Academia de Ciencias de Berlín: podemos hablar aquí de un escrito «auténtico» de Schelling). De ambos opúsculos hay trad. en *Schelling*, ed. de J.L. Villacañas. Península. Barcelona 1987, pp. 287–329 y 331–344, respect.

2170 Siempre es peligroso, aunque casi inevitable a efectos didácticos, «cortar» los caminos de los pensadores como si se tratara de una *cogitatio interrupta* o espasmódica, casi al estilo de una ristra de salchichas. Ya advertimos al inicio del cap. V que el pensar schellingiano, a pesar de todos sus vericuetos, obedece a una sola Idea unitaria y robusta: conciliar razón y experiencia en el marco de una *Alleinheitslehre*, de una filosofía del Absoluto.

2171 Baste observar que la diferencia entre filosofía positiva y negativa está ya perfilada ¡en 1795! (y desde el título mismo) en las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. Allí, la defensa del «dogmatismo consecuente» incide en el mismo «abandono» del Yo que luego será denominado «éxtasis»: «El dogmatismo consecuente no está enderezado a la lucha, sino a la sujeción, no a un ocaso violento, sino voluntario, se orienta a *la callada entrega de mí mismo al Objeto absoluto*.» (2/1, 284; subr. mío). Y en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) se ofrece la misma definición de la Filosofía que en las lecciones de la madurez: la ciencia que tiene al *protosaber* (*Urwissen*) por fundamento y objeto y que, por ello, es la «Ciencia de todo saber» (*Wissenschaft alles Wissens*): «la Ciencia de las Ideas o de los Prototipos (*Urbilder*) eternos de las cosas.»(1/4, 255).– Por otro lado, en *PhM* (2/1, 275s) y en *PhO* (2/4, 104; cf. 30) se insiste en que la filosofía positiva es una suerte de «dogmatismo filosófico». La filosofía negativa, por su parte, puede ser considerada como la filosofía crítica de la *razón libre*.

Idea del *ens necessarium* partiendo de sus efectos (lo que conllevaría un uso falaz del principio de causalidad), sino en partir del hecho desnudo de la *existencia* para buscar luego la *necesidad* (la inteligibilidad) de ella. Y por fin, lejos de «romper» con toda la filosofía anterior, el último Schelling intenta (bajo la «advocación» de Leibniz y su *philosophia perennis*) una gigantesca reconciliación de todas las doctrinas anteriores: desde Aristóteles –con la primacía de la *enérgeia* sobre la *dynamis*–[2172] y Platón –repárese en el método *anamnético* ya perfilado en Erlangen– hasta el mismísimo archienemigo, Hegel (la *Exposición de la filosofía puramente racional* es a la vez un desafío y un homenaje postumo, mientras que las respectivas exposiciones de la *Filosofía de la Religión* muestran significativos paralelismos), pasando por una extraordinaria revitalización del neoplatonismo (cuya vena fecunda, rozando la mística, no abandonó Schelling desde 1802), de la gran filosofía escolástica (baste pensar en el Ente como *actus purus* o *actus essendi*), de Leibniz (la filosofía positiva puede ser considerada en su conjunto como una impresionante *Teodicea*), de un «empirismo» reformulado de la mano de Jacobi, o de Herder (la filosofía positiva puede ser vista en efecto como una monumental Filosofía de la Historia –de la *intrahistoria*, diríamos, tomando el término unamuniano– o como una polifónica Teocosmogonía). Todo ello, por no hablar de la constante interacción entre la razón y los contenidos de los documentos sagrados de la Humanidad: entre filosofía y religión.

VII.3.1 – La pregunta de la desesperación: ¿Por qué hay algo y no más bien nada?

Para empezar, preciso es reivindicar la *unicidad* de la filosofía en el último Schelling. Hay –dice–: «una sola filosofía en dos ciencias distintas, pero que se copertenecen necesariamente» (*PhO* 2/3, 94). El tema de la entera filosofía es único: el Absoluto. Por ello, como en Hegel, no es la filosofía simplemente la ciencia más alta, sino en realidad de verdad la única Ciencia, ya que pretende ser completa, exhaustiva y autorreferencial. Es la «ciencia que nada deja sin discutir[2173] y se encamina por doquier a los últimos fundamentos; por tanto, tiene que pugnar por conquistar también su propio objeto y fundamentarlo, dado que ese objeto no puede serle dado ni por la experiencia[2174] ni por otra ciencia

---

[2172] Véase, p.e., la definición de lo «original» en *PhO*: «Llamamos original sólo a algo de lo que se tiene sola y primeramente concepto por el hecho de que ese algo es realmente efectivo; o sea, original es aquello en donde la realidad efectiva (*Wirklichkeit* = ενεργεια, F.D.) precede a la posibilidad.» (2/3, 263).

[2173] Orig.: *unerortert*. Lit.: «no localizado», no puesto en su sitio. Desde aquí puede entenderse la *Erorterung* (o «localización») heideggeriana.

[2174] Una importante aclaración al respecto. Schelling habla –de acuerdo con una terminología muy usada en la época, p.e. por el hijo de Fichte o por Chr. Weiss, y que remite en última instancia a Jacobi– de «empirismo filosófico». Tal «empirismo» poco tiene que ver con el llamado «empirismo inglés», al menos *prima facie* (introduzco ese *caveat* porque habría mucho que hablar al respecto de esa corriente, entendida a las veces casi como una suerte de excursión al campo filosófico, a recoger setas–impresiones). Según Schelling (y después, también, según Heidegger o Benjamin, tan «empíricos»), el hombre se encuentra ya de antemano arrojado a un mundo en el que debe buscar orientación y sentido para su propia vida. Por consiguiente, la filosofía está necesariamente conectada con la «experiencia». Pero ni el filósofo, ni ningún ser pensante en general –en esto vuelven a estar de acuerdo Schelling y Hegel–, toma sin más esa experiencia y se la aplica como algo *prêt–a–porter*, sino que se hace cuestión de ella (también en el sentido personal y reflexivo: el filósofo se *convierte* en esa pregunta, cambia su propia vida al hacerse esa pregunta) y analiza con el pensamiento la *constitución* de esa experiencia, reconstruyendo luego sus articulaciones, o sea: re–presentándose racionalmente eso que parecía ser una «presencia» bruta. La experiencia es la *ocasión* y la incitación de todo pensamiento, y en este sentido es algo inesquivable: el punto de partida de todo individuo que se siente vinculado a un espacio y tiempo determinados. Pero también es la «experiencia» el punto de llegada de la filosofía racional; ésta, al rebasar lo al pronto «dado» de inmediato e inteligir el contenido de la experiencia desde sus fundamentos o razones, tiene que reconocer en la raíz de esas «razones» (que no son un mero producto «mental» de la razón) el *factum* de la donación libre. Sólo entonces se concibe a la experiencia *como* experiencia. En suma, Schelling enlaza con una antiquísima tradición *socrática* (que es como decir: «filosófica», sin más), según la cual la filosofía no puede limitarse a un ejercicio de escuela sino que

superior, ni como una cosa meramente contingente.» (2/3, 147). Pero, justamente por tratarse del *Ab–solutum*, acceso y desarrollo son inevitablemente duales: la filosofía única se da en «la diferenciación de filosofía negativa y positiva.» (*ibid.*), según se enfatice en el sintagma: «*el Absoluto en la Historia*», uno de los dos extremos. Y, como ya se hiciera en 1795, este saber–histórico *del* Absoluto (genitivo subjetivo y objetivo) se articula en la consideración de las *ideae aeternae* o *Urgedanken* («protopensamientos»): la filosofía negativa es la Ciencia sistemática de los Principios racionales (es decir, considera las Ideas en cuanto tales), mientras que la positiva expone desde el inicio de la Historia el desarrollo de esas mismas Ideas (o sea: advierte la *realización* de la verdad en una configuración temporalmente condicionada en cada caso, al estilo de la *historia concebida* de la *Fenomenología* hegeliana). La filosofía racional hace abstracción de la pregunta por lo fáctico y concreto, centrándose en la cuestión de: «Lo que puede ser» (2/3, 89). Expone pues el Sistema de la Esencia, no de la Existencia real; de la necesidad, no de la libertad. Por el contrario, la filosofía positiva se alza sobre aquello que no solamente es posible, sino que ha llegado a ser realmente efectivo por libertad (aunque, naturalmente, establece las articulaciones entre las distintas «figuras» de un modo racional, no meramente «narrativo»)[2175]. Su punto de partida es el de la pregunta leibniziana, que conmoverá después al pensar heideggeriano, y que en Schelling adquiere tintes existencialmente trágicos: «Es precisamente él, el hombre, el que me empuja a la última pregunta[2176], llena de desesperación: ¿por qué hay en general algo? ¿por qué no nada?» (2/3, 7).

---

ha de *vivirse* desde dentro, cambiando radicalmente a la persona. Recuérdese la distinción kantiana entre el *Schulbegriff* (filosofía como sistema del saber, enderezada a la perfección lógica del conocimiento; *mutaas mutandis*, la filosofía negativa schellingiana) y el *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*), más atento al *filósofo* y a la existencia concreta de éste que a la ciencia, y que refiere todo conocer «a los fines esenciales de la razón humana» (*KrV* A 838s/B 866s): fines que traspasan y trascienden a esa misma razón, si entendida como mera facultad cognoscitiva (tal la experiencia–límite del «éxtasis de la razón», en Schelling: la apertura de la filosofía positiva).– De este modo, la única filosofía tiene ante sí una doble tarea (cada uno de cuyos lados ha de recogerse incesantemente en el otro –como *distinto de sí mismo*–, a manera de un bucle de retroalimentación): de un lado, asciende de lo empírico al puro pensar (lo *a priori* es *de jure* independiente de la experiencia, pero está fáctica e irremisiblemente unido a ella como su raíz y fundamento); tal es el enfoque *trascendental*, *crítico*. De otra parte, partiendo de lo *a priori* retorna a lo empírico escindiendo lo que antes se presentaba como compacto y concreto, a saber: *fundamenta* lo empírico (da razón de ello) a la vez que la razón «cae en la cuenta» de que ella misma está *fundada* (según la fecunda ambigüedad de *Grund*: «fundamento» y «fondo») en algo que ya no se deja explicar por ser la raíz del «pliegue» de razón e historia: no tanto lo «positivo» cuanto la *Position* (que ya Kant hacía equivalente a la existencia) absoluta de lo empírico y lo racional. O como dice Schelling –algo más enrevesadamente, desde luego–: «La filosofía negativa es *empirismo* apriórico, es el apriorismo de lo empírico; pero, justamente por ello, no es empirismo [se entiende: empirismo sin más, *à la* Jacobi]; y al contrario, la filosofía positiva es *apriorismo* empírico, es el empirismo de lo apriórico, en cuanto que muestra el *Prius per posterius* como siendo Dios.» (*PhO* 2/3, 130). O de otro modo: sin lo empírico no habría filosofía, sin que ello signifique que lo empírico sea la fuente –pues la fuente es la región de las verdades eternas– ni el objeto (también en el sentido de «objetivo») –pues tal es solamente Dios– de la filosofía. La filosofía no es empirismo *tout court*, pero sí es «empírica» en su punto de partida fáctico (según se preguntaba ya angustiosamente Descartes: *quod vitae sectabor iter?*) y está absolutamente orientada a lo empírico: 1) para concebirlo en su *esencia*; 2) para dilucidar en lo posible (siempre quedará el *factum* inaccesible de la Libertad del Existente) su *realidad efectiva*. De esta manera, la filosofía schellingiana se propone ser lo que la filosofía ha sido de siempre: a la vez ciencia del pensar puro y experiencia –pensada y vivida– de la realidad.

[2175] Y a la inversa: la filosofía racional acaba descubriendo que ella ha podido establecer un sistema del puro pensamiento (de *perfectiones* o *possibilitates*) sólo en base a la latencia –para ella oculta– del *positum*, del Existente. Éste es un quiasmo que hemos encontrado también en Hegel. Ni éste ni Schelling se sacan «nada de la cabeza» para luego aplicarlo a un mundo que «está ahí fuera». Al contrario, la filosofía de ambos –cada una a su modo– intenta acabar con esa pétrea y estéril distinción de «sentido común», sin reducir con todo un respecto al otro – Teniendo esto en cuenta, los esfuerzos de algunos estudiosos por hacer de Schelling un «materialista» o un «espiritualista», un «ateo» enmascarado o un «apologeta» de la ortodoxia cristiana, están condenados de antemano al fracaso.

[2176] Última, desde el punto de vista de la filosofía racional, negativa.

¿Cómo se ha llegado a tal pregunta? ¿Y cómo es que esa apariencia tan abstrusa y «técnica» viene cargada de acentos que uno podría tener por retóricamente melodramáticos? Leibniz había podido plantearse esa cuestión sólo como *corolario* del bien establecido *principium grande*: *nihil est sine ratione* (cf. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7). De manera que la respuesta parecía ir tan de suyo que el propio Leibniz no se molestó siquiera en ofrecerla: hay algo porque nada hay que no tenga su razón de ser. Schelling, en cambio, alertado por Kant, parte no tanto del fracaso de este supuesto –tan «razonable»– cuanto de su ilícita extensión a la existencia (que es lo que en suma está aquí en juego). La *razón* de ser de algo no equivale sin más al *ser* de algo.[2177] No se trata de *lo que* algo sea, sino de *que* algo sea, sin más. Rigurosamente hablando, es falso que demos razón de «algo»: sólo damos razón de las circunstancias, condiciones y determinaciones por las cuales podemos llegar a percatarnos del *sentido* de su existencia. ¡Pero no de la existencia misma! Y a esto no puede llegar la razón: el pensar se mueve siempre en el ámbito de la *posibilidad*, del «en sí» de las cosas. Puede desde luego abstraer de cualquier «realidad» su concepto, investigarlo y aclararlo en su propio campo. Puede incluso llegar a comprender la *absoluta necesidad*, o sea: lo que «no puede no ser», y entender también que todo cuanto puede ser está enraizado en una Potencia infinita de ser: en «lo que puede ser», sin más (*das Seyn–Konnende*; cf. 2/3, 227–231). Es justamente eso que en Erlangen era denominado «Sujeto absoluto», en el sentido griego de *hypokeímenon*: el sustrato, lo que está a la base de todo objeto. Pero, desde ese Sujeto, los «objetos» del pensar son en realidad «no entes» (en el sentido relativo del *mè òn* griego, no de la nada absoluta: *ouk òn*); o bien, son tan sólo entes... en Potencia (literalmente: son las maneras en que esa Potencia–Sujeto se dice; sus *predicados*). Pero de ahí no cabe «saltar» a la positividad de la existencia. Lo real, en cuanto producto de una acción libre: «es algo más que lo que cabe conocer de esa acción en el mero pensar.» (2/3, 114).

Sólo que de ahí no se sigue que debamos refugiarnos entonces en la «no–filosofía»: algo así como una refinada «fe del carbonero». A la «filosofía positiva» (que atiende a la existencia de las cosas) le resulta *indispensable* la «filosofía negativa» (o «racional»: dirigida a la posibilidad y pensabilidad de esa existencia), aunque ésta no pueda de ningún modo *fundamentar* a aquélla; y al contrario, la «filosofía negativa» está *fundada* en la «positiva», pero no desde luego en un sentido «racional» (lo cual sería más bien un sinsentido), sino en el de que ella se alza sobre un subsuelo que la razón sólo alcanza a entrever cuando –reflexionando sobre sus condiciones de posibilidad– se estrella contra sus propios límites, o sea: cuando la razón entra en *éxtasis*, es decir, cuando lejos de ser *fundamentum inconcussum*, sólida *posición*, queda enteramente «fuera de sí»: *ex–puesta* al viento de lo Indecible e Impensable.

Kant se había asomado a ese «verdadero abismo de la razón humana» al señalar las limitaciones de una poesía edificante de Albrecht von Haller, el cual querría «anonadar» a la conciencia humana al hacerla entrever la necesidad de un ser eterno[2178]. Pero lo que nos aterroriza de veras, señala agudamente Kant, no es el pensamiento de la eter-

---

[2177] Como decía Antonio Machado, burlándose sutilmente de la *claritas* cartesiana: «En mi soledad / he visto cosas muy claras, / que no son verdad». Claro que el propio Descartes (menos «racionalista» de lo que se piensa) también necesitaba de la *immensa potestas Dei* para pasar de la *realitas objectiva* de la intuición clara y distinta a la *realitas formalis*, a la existencia de la cosa.

[2178] *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (en: *Versuch Schweizerischer Gedichte*. Gotinga 17516, p. 207): «Amontono números prodigiosos, / Montañas de millones, / Coloco tiempo sobre tiempo, acumulo un mundo sobre otro mundo, / Y cuando desde la terrible altura / Miro con vértigo hacia Ti, / Todo el poder del número, mil veces multiplicado, / No es todavía siquiera ni una parte de Ti.» Sobre Haller, ver: G. Tonelli, *Poesia e pensiero in Albrecht von Haller*. FILOSOFIA (Turín, 1965/2) 1–40.

nidad (que se limita a «medir» la duración de las cosas), sino el del sustrato de esas cosas. Y más: nos espanta el *origen* de ese sustrato o Sujeto absoluto. Pues bien podemos representarnos a un Ser Supremo «entre todos los posibles». Pero la pregunta que no podemos «ni evitar ni soportar» es la que ese Ser tendría que hacerse a sí mismo, a saber: «Existo de eternidad en eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero *¿de dónde vengo yo?*»[2179] (*KrV* A 613/B 641). Schelling recuerda esa pregunta (cf. *PhO* 2/3, 163), y la emplea como antídoto del hegelianismo que, a pesar de haber situado al «ser» en el inicio de la filosofía, lo convierte al punto en «mero momento del pensar» (*ibid.*).

Y todavía podemos aguzar más esa pregunta –que llevará al *éxtasis* de la razón– si recordamos la inicial identificación hegeliana entre el ser y la nada y la enlazamos con una maldición sobre la estirpe humana (la llamada «sabiduría de Sileno») que viene rodando desde los albores de Occidente, y que Schelling recuerda ya al final de su vida en la *Exposición de la filosofía puramente racional*, cuya inacabada Lección XXIV constituye un último y desesperado intento por hacer congruentes filosofía positiva y filosofía negativa, racional.[2180] Allí resurge, en tremenda majestad, la maldición contenida en el *Edipo en Colono*, de Sófocles. El Coro canta a la Muerte, el Libertador que lleva a los individuos a su fin (*teleután*). Por eso:

Me phynai apanta nikâi lógon. tò d' epeì phanêi,
bênai keîs' opóthen per ékei
poly deyteron hós táchista.

El pensamiento que a todo vence es: no haber nacido. Pero, una vez nacido,
lo menos malo es volver rápidamente
allá de donde uno es venido.
(vv. 1225–1227).

Significativamente, Schelling pondrá el acento trágico más en el hecho de que «el pensamiento venza a todas las cosas» que en la lección de ello derivada, a saber: que más valdría no haber nacido y que el individuo constituye algo que está «de más», algo absurdo cuando se le confronta con la Ley, universal y abstracta. Pero entonces, ¿cómo aclarar el *estigma* del nacimiento? Como ya sabía Leibniz, la muerte, la nada es «más fácil y simple que cualquier cosa».[2181] Y como acabamos de recordar, Hegel identificará ser y nada. Pero ninguno de ellos, piensa Schelling, toma realmente en serio la nada, sino que la ven como una mera ocasión de «lucimiento» por parte de la razón. Para Hegel, la nada es un «no ser... todavía»: en ella anida ya de antemano la potencia del *devenir*, desde el cual se explica no sólo la *seipseigualdad* de «ser» y «nada», sino también el que esa unidad sea en verdad una «inquietud» (*Unruhe*). Y no sólo la deducción de tal unidad, sino: «el entero proceso del filosofar» consiste «meramente» (*bloss*) en «*poner* (*Setzen*) aquello que ya está contenido en un concepto.» (*Enz.* § 88, A. 1; *W.* 8, 188). Es verdad que Hegel (casi como si hubiera leído *Die Weltalter* y seguido las lecciones de

---

2179 Orig.: *woher bin ich denn?* Literalmente: «¿de dónde soy, entonces?». Como si se dijera: ¿cuál es el origen de mi ser?

2180 Según ya hemos indicado, la *Darstellung* se presenta en S.W. como «Introducción» a la *Philosophie der Mythologie*, así como la *Begründung der positiven Philosophie* (de donde proceden las citas hasta ahora señaladas en el texto) constituye el primer libro de la *Philosophie der Offenbarung*. Con respecto a la Lección XXIV, el hijo y editor de Schelling señala en nota *ad locum* que ha recopilado (según indicaciones del autor) hojas sueltas («einzelnen Concepthlattern») del *Nachlass*. Cf. II/1, 553, n – Se trata pues del «testamento filosófico» de Schelling.

2181 *Principes de la Nature et de la Grâce, fondées en raison.*

Erlangen)[2182] adelanta también que esa inquieta identidad de ser y nada es algo ya de siempre pasado (pasado esencialmente, en la razón). Pero, argüiría Schelling: ¿pasado *en* la razón o pasado *para* la razón? Pues esa identidad «pensada» supone un escamoteo del problema de la *de–cisión* que separa del *apeiron* y pone aparte de él, abruptamente, a «algo» (un individuo, no el abstracto «ser», en general), desgajándolo de la «nada». Y aquí no hay concepto que valga, porque la existencia individual es algo inefable e impredicable, refractario a todo concepto, y por tanto a todo «poner». En cambio, Hegel ha decidido ya que el *primum Existens* sea «lo primero objetivo»: mera ocasión para la aparición de las potencias espirituales ya ínsitas (*esencialmente* ínsitas) en él (cf.*Zur Geschichte der neueren Philosophie* 1/10, 130s). De esta manera, afirma Schelling *con* Jacobi: «toda filosofía (toda filosofía de este tipo: racional y negativa, pero *sans le savoir*, F.D.) conduce inevitablemente al fatalismo, o sea a un simple sistema de la necesidad.» (1/10, 167). En filosofía racional, en efecto, nos movemos entre la Necesidad y la Posibilidad. ¡Pero el existente no es simplemente algo que podría ser de otro modo, sino algo que podría no existir en absoluto! Esa Eterna Libertad de In–diferencia no se deja captar por la razón (al contrario, ésta la olvida y deja *al fondo*). El vértigo de sentirse arrancado a la primigenia Indiferencia del Inicio (recuérdese el curso de Erlangen) acompaña así a la entera existencia: la «ligera paloma» kantiana, que querría verse libre de la resistencia que le ofrece el aire que surca y volar más alto, hasta alcanzar una pura región etérea (en la que desde luego se asfixiaría), se torna ahora en un *águila* poderosa, siempre atraída por el «demonio de la perversidad» (Poe), que le incita a dejarse caer, a confundirse con el seno originario de la negra tierra (a morir, en suma) y que, sin embargo, sacando constantemente fuerzas de flaqueza, supera el vértigo al mantenerse en un medio hostil: «La fuerza del águila en vuelo no viene probada por el hecho de que no sienta *ninguna* tendencia hacia abajo, sino porque la supera y se sirve de ella como *medio* para elevarse.» (1/10, 177).

Por el contrario, la senda de la razón nos conduce a una esencia *muerta*, ya de siempre muerta, no al Dios vivo de la *tradición* y la Revelación. En su oficio de «tranquilizante» del mundo y sus crímenes, y al incitarnos a liberarnos de él, asqueados, la razón confunde interesadamente el *Es* del ente con el «Ente que es», depositándolo así en la Idea, haciéndolo ciertamente «eterno, pero sólo en el sentido en que también nosotros llamamos eternas a las verdades *puestas* en el puro pensar.» (*PhM* 2/1, 273). Tal la contestación de Schelling –*via* Kant– a Haller. De este modo, la razón termina necesariamente en el fracaso. Lo que ella se proponía explicar, lo único que de verdad le interesaba, no era tanto el ente (*das Seyende*) cuanto el «*Es*» (*Ist*) del ente, su origen: pero lo único que alcanza es «un concepto *negativo*», a saber: el «de *no ser no ente*» (*nicht nicht Seyenden*; *PhO* 2/3, 70). La razón sólo alcanza al «*concepto* del ente mismo» (2/3, 71), no a la existencia *inconcebible* del purísimo *Actus*: el Es, que infunde vida y existencia, el nudo «hecho de ser»: *dass*, no *was*. Por ello –y éste es el punto capital– la razón: «conforme a su mera *naturaleza*, pone sólo el ente infinito; y por consiguiente, a la inversa, al poner (*Setzen*) el ente mismo ella se queda como inerme, estupefacta (*erstarrt*), *quasi attonita*; pero si está como estupefacta frente al ser que a todo domina (¡contrafigura del «pensamiento que a todo vence» sofocleo!, F.D.), lo está sólo *para* llegar a través de esta sumisión al propio contenido verdadero y eterno, a algo efectivamente conocido que no puede hallar en el mundo sensible, porque ella lo posee ahora *eternamente*.» (2/3, 165). ¡El fracaso de la razón es pues presupuesto indispensable para el *éxtasis* de la razón misma!

[2182] Aunque la inversa es, desde luego, más razonable. Es Schelling quien saca partido –claro está, *pro domo sua*– de la misteriosa alusión de Hegel al «pasado» esencial.

VII.3.2.– La obstinación de existir.

Como en Wittgenstein (que no había leído ciertamente a Schelling), la grandeza de la lógica es también su miseria: su tarea (según la viera también Hegel, especialmente en Jena) es «licuar» todo lo empírico al dar razón de ello, convirtiendo así a lo ente en mero pretexto para la expansión universal de la Idea. ¡Pero ahora es preciso parar mientes en el *resto* mismo, en esa *accidentalidad* refractaria a la razón que es el obstinado hecho de *estar ahí*, de existir! No la muerte de las cosas (su *merecida* muerte física es, aquí, un «castigo» por no adecuarse a su propia esencia, a su Ley), sino la Vida que es el subsuelo de la «muerte lógica», y que sólo a través de ella transparece: tal es el Misterio, al que aboca necesariamente la propia razón. Y ahora vislumbramos también la necesidad de esa misma razón justamente cuando ella, extática, resulta extenuada: la razón *negativa*, que convierte a lo ente en un mero concepto, es en efecto indispensable en cuanto *negación de su propio carácter negativo*, abriéndose así extáticamente a una *Positividad* previa a toda «posición» racional de lo ente. Y así, al cabo de esa calle sin salida, la filosofía se ve forzada a «recordar» (tal el momento platónico de la *anámnesis*) lo *olvidado* desde el inicio de su proceder y a preguntarse por la *energía*, por el Acto que es previo a toda pensabilidad, a toda posibilidad, y que ocultamente lleva a la razón, circularmente, a preguntarse por la *fuente* de su propia actividad negadora. Hay una «astucia» más alta que la *astucia de la razón*. Que sólo en la consumación de la tragedia de la razón, en su apertura a lo Otro que ella, cabe vislumbrar la Vida eterna, en la que todo individuo de verdad *es*.

Sin embargo, ni la donación de la existencia es acción meramente «graciosa» ni la apertura por parte de nuestra razón un pasivo abandonarse a lo otro. Por este último respecto es necesario parar mientes en el hecho de que se trata de una exigencia ardiente por parte del hombre, una vez pasada la prueba de la desesperación de estar arrojado a un mundo en el que todo parece *vanidad*: «el Yo –dice Schelling– exige que haya una Persona que le entienda, fuera del mundo y por encima del Universo... un corazón igual a él.» (*PhM* 2/1, 569). Es necesario que Yo *quiera* lo que está más allá del ser[2183] y que, así, lo hace ser (2/1, 564). A esta querencia corresponde «de hecho» la voluntad del Trascendente, del soberano agente en la existencia y en la historia: una Voluntad que se desgaja del «ser inmemorial» (*Unvordenkliches*).[2184] Esa Voluntad ya no es simplemente «ser» (*ipsum esse, ens necessarium*) en virtud de su Potencia de ser: aunque obviamente coincida con su propia «esencia» como «Lo que puede ser» (*das Seyn–Könnende*), el

[2183] «Ser», sin más, tiene usualmente en la filosofía positiva el significado de una realidad efectiva pero *devenida*, es decir: cuya existencia es donación de un acto de libertad suprema que actualiza la potencia de ser de algo.

[2184] El «ser inmemorial» es el correlato objetivo del «éxtasis» de la razón: lo existencial indubitable (cf. *PhO* 2/3 158, 161, 164–6, 170, 247, 278). Al respecto, utiliza Schelling *pro domo sua* el mismo tren de argumentación que llevara a Descartes al descubrimiento de la existencia del *cogito*, pero ahora aplicado a Dios: la razón llega a la Potencia de ser que, en cuanto tal, puede ser o no–ser. Todos los seres cuya esencia se aprecia como derivada de esa Potencia son pues dudosos, contingentes. Pero del *ενεργεια ον* no puede caber duda alguna, pues él está a la base de toda potencialidad (y de la Potencia, cuya raíz libre es) y, por ende, de toda duda. Tal es un Ser que consiste en existir, sin resto negativo alguno. Adviértase que no se ha pasado aquí del concepto al ser (como en el argumento ontológico), sino del carácter dudoso de todo ser al Señor que domina y rige sobre todo ser.– Y por lo que hace a la conciencia, es importante tomar absolutamente en serio la experiencia del «abandono», exigida en los *Initia* de Erlangen. Si el Yo resulta abandonado, dejado, si lo único que «yo» quiero es que Otro quiera en mí (en correspondencia con el célebre abandono de la voluntad por parte de Cristo, en los «sudores de muerte» del Huerto de los Olivos: «No se haga mi voluntad, sino la tuya»), debe desecharse por entero la «ocurrencia» de que la razón extática tenga la «experiencia» de un «ser» distinto a ella (en ese caso, seguiríamos en la escisión entre lo consciente y subjetivo y lo real y objetivo). Pues que

Existente está por encima de su esencialidad (y, por ende, de la de todo ser): «Si Dios tiene su *Prius* en el acto, tendrá su divinidad en la Potencia, en la cual él es la *potentia universalis*; y en cuanto tal,[2185] él es el Supraente (*Überseyende*), el *Señor* del ser.» (*PhO* 2/3, 160)[2186]. En esa correspondencia de voluntades se forja el Universo y su Historia.

VII.4.– EL PEREGRINAJE DE PERSÉFONE EN BUSCA DE LA CONSCIENCIA PERDIDA: *FILOSOFÍA DE LA MITOLOGÍA*.

La Filosofía de la Mitología podría considerarse una *fenomenología* de la conciencia religiosa (y, en este sentido, bien cabría ver en ella una gigantesca continuación –y modificación en profundidad– de la gran obra hegeliana de 1807, y especialmente de su capítulo VII, dedicado justamente a la «religión»). La religión del paganismo es efectivamente «religión natural», y el proceso mitológico es la *repetición* del proceso de la naturaleza (la emergencia del hombre desde la pura Potencia del ser ciego e inconsciente) en una conciencia humana que, merecidamente –aunque sin conocer el alcance y gravedad de su pecado–, ha *caído*. Ciertamente el hombre –ese aprendiz de brujo, por recordar el cuento de Goethe– deseó ser como Dios, tomar la *morphé theoû*, la figura divina (la satisfacción de ese deseo –el acontecimiento primigenio– consistió, como nos ha sido transmitido por la narración bíblica, en comer del árbol del conocimiento del bien y del mal). Esa *traición inmemorial* por parte de la Creatura marca para siempre a la conciencia: al igual que en Hegel, también en Schelling es imposible –e indeseable– restaurar la conciencia *virginal*, inocente, del inicio: el bien es la superación del mal, no algo anterior a él. Libremente pecó el hombre, introduciendo así en el seno de la potencialidad necesaria una cortadura, introduciendo pues el azar y la contingencia. Se trata, con expresión feliz, del *Urzufall*, del «acaso primigenio». La potencia demiúrgica, segunda,[2187]

---

se trata de un verdadero «éxtasis», la razón se *transforma* toda ella en el Ente: yo no contemplo a Dios –como algo ajeno, objetivo–; yo soy *en* Dios, y El en mí.

[2185] Recuérdese la *immensa potestas* cartesiana.

[2186] Las potencias teogónicas ínsitas en la divinidad, y que son a la vez las Potencias del ser, son, de acuerdo a una nomenclatura ya conocida: –A, +A, ±A. A la primera corresponde «Lo que puede ser» (y por tanto, también no ser: es la Potencia que rige las posibilidades lógicas; en terminología tradicional, el principio de *determinabilidad* o de *tercio excluso*). A la segunda: «Lo que tiene que ser» (es la *causa efficiens*, que rige la extraversión, la posición de lo distinto o B –lo particular–; en terminología tradicional, es el principio de la *omnimoda determinatio*). A la tercera, en fin: «Lo que debe ser» (Potencia rectora de la conciencia moral, la cual, en cuanto tal, todavía no es enteramente libre, por tener su verdad en la Ley: «lo que debe ser» no *es* aún, sin más; corresponde obviamente al *imperativo categórico*). La razón no alcanza en esa tríada aún su verdadera meta (su tema es: *das*, *was* ist; «aquello que es», y no sus modalidades, según una relación subjetiva). Pero la posición (*Dass*) de este *Was* como realidad efectiva corresponde a un acto de libertad en el que brilla: A°, el «Señor del ser», elevado sobre sus propias potencias. Su irrupción –justamente en la *κρισις* de la razón extática– sella el paso de la filosofía negativa a la positiva. (Cf. *PhM* 2/1, 563–566 y 570).

[2187] Aunque Schelling ha dado distintos nombres y formulaciones para sus Potencias, la raíz de la *Potenzenlehre* está en las categorías kantianas de la *modalidad* (uniendo realidad efectiva y necesidad, y ampliando la modalidad para acoger lo surgido por libertad, lo contingente: no sólo lo que podría no ser, sino lo que no debería ser, y sin embargo es: el mal); las potencias son los «modos» del ser, expresados por las formas verbales auxiliares *konnen* («poder»), *müssen* («tener que, o haber de») y *sollen* («deber»), de donde: *poder–ser* (ámbito de la posibilidad, propio de la filosofía racional o negativa), *tener–que–ser* (ámbito de la necesidad, propio de la filosofía de la naturaleza, aunque dinámicamente ascendente a la tercera potencia) y *deber–ser* (ámbito de la libertad; en cuanto subyugada por una necesidad exteriorizada que es vista por la conciencia como divinidad omnipotente –potencia demiúrgica–, rige el proceso mitológico; en cuanto correspondencia y compenetración de la libertad finita y la infinita, es propia de la filosofía de la revelación). Así, las representaciones mitológicas corresponderán a los avatares de la *segunda potencia*, internamente trabajada ya *ab initio* por la libertad – En cambio, en la Revelación el proceso está ya regido explícitamente por el Espíritu, y su campo es el de la libertad; en la Revelación alcanza toda su eficacia la *Potenzenlehre*: «Pues nosotros llamamos Espíritu

queda así «suelta» de la teogonía eterna e introducida por el hombre en el mundo. El hombre pretendía poseer esa Potencia, ser el Mago de la Creación (pues que de verdadera «magia» se trata: que todo se haga según la palabra humana)[2188]. Pero lo conseguido es justamente lo inverso: la conciencia queda *subyugada* por esa Potencia que ella ha hecho real, efectiva. De ahí que todos los mitos nos hablen de seducción, de *raptos* y *violaciones*: el equilibrio del cosmos está roto y la conciencia siente y padece esa desatada omnipotencia de la ciega divinidad. Tal es, por así decir, el Prólogo antes de los tiempos, inmemorial, de esta fáustica divina tragedia, expuesto por Schelling en el primer libro de su Filosofía de la Mitología, mientras que el segundo expone los avatares de las representaciones divinas y la correspondiente evolución de la conciencia humana que, sumida voluntariamente en el paganismo, de lo oscuro hacia lo claro aspira, como Goethe decía. En una palabra: la mitología repite como *imagen* en el hombre la construcción del Absoluto en la naturaleza, progresando desde la inconsciente subyugación de la conciencia por el Dios (el Ser ciego y terrible: el Cielo) hasta la instauración de una unidad autoconsciente y libre entre Dios y el Hombre. Del lado mitológico, el proceso culmina con la muerte del Gran Pan, de la Naturaleza divinizada, y con la muerte simbólica a todo lo natural –según la iniciación de los Misterios Eleusinos–, mientras que el lado del Adviento, de la Revelación, se abre con la libre renuncia del Hijo a adoptar la *figura divina* (que, sin embargo, también le competía).[2189] Se trata de un acontecimiento

---

solamente a aquello que no se limita a tener el poder (*Macht*) de ser, sino que tiene más bien la libertad de exteriorizarse o no sin perderse a sí mismo en lo externo, sino permaneciendo eternamente cabe sí (*bei sich*): el indivisible Sujeto=Objeto. La primera Potencia es meramente Sujeto (–A), la segunda meramente Objeto (+A), la tercera finalmente el Sujeto=Objeto cierto de sí mismo (±A).» (*Einleitung in die Philosophie* [1830]. Ed. de W. Ehrhardt. Stuttgart–Bad Cannstatt 1989, p. 88).

La conciencia humana es el florón del proceso natural, su culminación y meta. Al abrirse como *libertad*, en sus manos estaba el alzarse aún más y llegar a hacerse *per se* lo que ya *ab initio* era potencialmente: imagen y semejanza de Dios, o al contrario, recaer en el Proceso oscuro de la Naturaleza. Si se hubiera optado por lo primero, la mitología sería imposible. Pero es un *hecho* (un *positum*) que el proceso mitológico existe. Luego *tiene que haber* habido una Caída, un evento primigenio. El castigo –que se tornará en *felix culpa*– consistirá en que el hombre reviva en su propia conciencia ese Proceso, pero elevado a un más alto nivel (ahora está *interiorizado*). La elección no dependió pues de lo que el hombre *pudiera*, sino de lo que él *quiso* (hundirse como Narciso en lo creado y divinizar las potencias naturales, haciéndolas efectivas). En esa *Urthat* («acción primigenia») de la libertad humana queda necesariamente decidido el camino que seguirá la religión y la historia de la humanidad. Es preciso insistir en que esa «cortadura» es *inmemorial* (no está ni antes del tiempo ni en el tiempo: ella «crea» el tiempo, corta y separa *en el acto* al mundo primordial, eterno, de este nuestro mundo). Y también es importante señalar que la Serpiente (el Demonio) no es «culpable» de esa acción. Ella se limitó –como el «demonio de la perversidad», de Poe– a seducir al hombre, al igual que el abismo nos atrae. Esta es doctrina bien establecida por Schelling ya desde el *Freiheitsschrift*: «si él [el hombre] se precipita y no resiste la tentación, cae entonces por su propia acción.» (I/7, 382s). Pero sí cabe entrever la «razón» de la Caída: el miedo a la libertad. Pues alzarse *efectiva* y *libremente* a imagen y semejaza de Dios implicaba –e implica– la disolución y muerte del «Yo» natural, oscuro: la dura prueba –atisbada por la mística– de morir a todo lo que me es «propio», pasando a través de esa muerte como sobre un fuego purificador. También Hegel –recuérdese– exigía que el Ave Fénix del Espíritu se irguiese sobre las cenizas de la Naturaleza. Pero Schelling es más radicalmente «cristiano» que Hegel. Este pensaba que la Naturaleza tiende *necesariamente* al «suicidio», de modo que Naturaleza y Espíritu serían dos lados de lo Mismo (respectivamente: «desecho» de la Idea, «retorno» a la Idea). En cambio, Schelling pone entre ambos un *factum* previo a la razón y al tiempo (aunque promotor y raíz de ambos): la *libertad*.

[2189] Ni la Serpiente «miente» al Hombre Primigenio, a Adán, ni el Demonio «engaña» a Cristo al tentarlo en el desierto. *Naturalmente*, Cristo podría haber tomado la figura de potencia demiúrgica, del Señor (en lugar de dejar esa dudosa «primacía» a Satán). Tal era el proyecto de la Serpiente: que el Hijo fuese el único Príncipe efectivo del Mundo (a costa de someterse a la Potencia satánica), o sea: el más alto de los Dioses paganos, un Dios existente *como Dios*, *extra Patrem* (cf. *PhO* 2/4, 40). Pero Cristo rechaza la *morphé theoû* y se abaja libremente a figura humana, figura de siervo (cf. la II Epístola a los Filipenses, de San Pablo). De este modo, desaparecen los dioses antropomorfos (el último nivel del proceso mitológico) y reaparece el Hombre, dotado de filial intimidad con Dios Padre. El Hijo no es sólo Hijo de Dios (entonces habría sido una Divinidad pagana, aunque fuera la más alta), sino también y a la vez *Hijo del Hombre*. Pero para ello debe aceptar el destino «natu-

jánico, por así decir: la muerte de Pan y los Misterios es el reverso del mismo evento que la encarnación del Lógos.

VII.4.1.– El proceso teogónico es cosa bien natural.

Dejando de lado en esta nueva concepción el dudoso estatuto de la filosofía de la naturaleza –apenas esbozada en el último Schelling–, no es ninguna sorpresa que la filosofía positiva comience por la exposición de la mitología: sabemos hasta qué punto le resultaba cara al filósofo esa temática desde los ahora lejanos tiempos del *Stift* de Tubinga[2190], y ya hemos apuntado que, desde el punto de vista estrictamente sistemático, tal comienzo es –una vez admitido el *positum* de la Caída– absolutamente necesario. Al igual que Dios brota de la separación y superación de su propia Naturaleza o Fondo en un proceso teogónico eterno, anterior –no en sentido cronológico– a toda representación mitológica, así también la conciencia humana de Dios (es decir: la religión) pasa por una serie de estadios o niveles, no de una manera arbitraria (como si, por caso, poetas como Hesíodo

---

ral», *mortal* del hombre (y enseñar a éste a ir más allá de la propia naturaleza). Ello explica el pasaje «escandaloso» de Mateo 16, 22–23 (Schelling, en *PhO* 2/4, 311, prefiere la versión de Mc 8, 32–33 –según él, el Evangelio de Marcos sería el más antiguo y expondría la «historia evangélica»–, aprovechando éste y otros pasajes como «prueba» del carácter inicial y por tanto imperfecto del Catolicismo, derivado de la *ανδρεια* de Pedro, y la «necesidad» del paso a la Reforma, bajo la primacía de Pablo). Cuando Cristo anuncia a los discípulos su muerte, Pedro le dice piadosamente: «No quiera Dios, Señor, que esto suceda.» La respuesta de Cristo es injusta e incomprensible según la medida humana: «Pero Él, volviéndose, dijo a Pedro: Retírate de mí, Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres.» Y es que para Dios lo «natural» es ser *inmortal*. Ésa fue la única y verdadera «tentación» de Cristo: seguir siendo lo que esencialmente ya era, *solamente* Dios. Eso habría sido en efecto lo «natural»; pero la libertad no sólo está por encima de la naturaleza: está *contra* ella. No es «resultado» del proceso esencial de la necesidad (como en Hegel), sino que *reniega* de la necesidad. El Reino de Cristo no es de este mundo. Por eso Él, nuevo Adán, pide de los hombres el sacrificio *contra natura* que el viejo Adán se negó libremente a aceptar: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará.» (Mt. 16, 24–25). Quizá aquí se encuentre la gran línea divisoria entre Hegel y Schelling: para el primero (demasiado infectado de «spinozismo», diría Schelling), el Espíritu viene inmediatamente *de* la naturaleza y regresa *a* la Idea (de donde originariamente procedía), en virtud de las potencialidades ideales –lógicas– ínsitas en la naturaleza misma, cuyo *destino natural* es el Espíritu: el Ser cumplido, pleno. Para Schelling, más «kantiano», el Espíritu *domina* a la Naturaleza, se separa de su potencialidad por un acto de libertad y la lleva dentro de sí como Potencia reprimida (al igual que, premonitoriamente, Atenea llevaba la égida con la cabeza cercenada de Gorgona). Él no es el Ser, sino el Señor del Ser; no el Príncipe (esto es: el Primero) de este Mundo, sino el *ens extramundanum*.

[2190] Para una excelente presentación de las concepciones schellingianas de la mitología antes de *PhM*, ver: X. Tilliette, *La mythologie comprise*. Nápoles 1984, esp. I–V.– Recuérdese por lo demás que ya en 1815 había pronunciado Schelling un discurso en Munich sobre *Las divinidades de Samotracia*: la célula germinal de *PhM* (según anticipa o profetiza él mismo en 1/8, 423). Muy en la línea de Görres y Creuzer (conversión de mitologemas en filosofemas, a través de dudosas etimologías), esos misteriosos seres divinos, los *Cabiros*, serían algo así como las proto–deidades de toda mitología, aunque Schelling se concentra en el culto rendido a ellas en la isla de Samotracia, como divinidades de origen fenicio. Hay cuatro Cabiros: Axieros, Axiokersos, Axiokersa y Kadmilos. Los tres primeros corresponden al triunvirato griego: Deméter, Hades y Perséfone. Dejándose seducir por la proximidad de una raíz hebraica, Schelling interpreta a Axieros–Deméter como «hambre» y «fuego devorador» (muy en la línea del «hambre de ser» de la Naturaleza en Dios). Se trata de una deidad nocturna y terrible (Hestia–Erinnia: la diosa de los muertos y de la venganza). En línea teúrgica ascendente, como si se tratara de una *Zauberkette*, Axiokersos–Hades es el «deseo», que preside todo inicio, y atrae a sí todo lo viviente, alimentándose de la destrucción incesante de los miembros de la vida: en este sentido, él es también el Dionisos chtonio; Axiokersa–Perséfone sería en fin la eclosión de toda la naturaleza visible (algo así como la Shekiná cabalística). Y también muy de acuerdo con la doctrina metafísica de la «cuarta» potencia (A°), que no rompe la serie potencial: $-A$, $+A$, $\pm A$, sino que se alza libremente sobre ella y, así, le da sentido y dirección, Kadmilos no es tanto un cuarto dios separado cuanto el «bello vínculo» entre los Cabiros, el *consensus* de esos *dii consentes* o *complices*: los «soberanos» (*ανακες*). De ahí la correspondencia de Kadmilos con Hermes. Si ahora enlazamos Deméter–Perséfone (Noche–Día), el Dionisos subterráneo y Hermes Psychopompos, se aprecia hasta qué punto esta *Kabirenlehre* desemboca en una interpretación de los Misterios eleusinos, los cuales constituirán efectivamente la clave de *PhM* y reaparecerán en la *Mysterienlehre* ínsita en *PhO* (2/3, 462–504).

u Homero hubieran forjado a su albedrío los dioses de los griegos), sino regida y guiada por las mismas Potencias actuantes *in aeternum* en el seno de la Divinidad. Tenemos pues aquí una teogonía en el tiempo, anterior a la Revelación de Dios a los hombres como Libertad y Personalidad absoluta (anterior, pues, a la revelación cristiana). Esas representaciones de la conciencia son efectivamente «representaciones»; esto es, los dioses paganos, según han sido imaginados por los diversos pueblos, no tienen *por sí mismos* realidad fuera de la conciencia. Y sin embargo, son terriblemente reales, *wirklich*[2191] (es la conciencia la que *ya de siempre, en un pasado inmemorial*, ha otorgado libremente fuerza y vigor a esas representaciones, en virtud de la potencialidad que entrevé en ellas)[2192].

De la misma manera que la Naturaleza es un ser divino, y ello no en un sentido figurado o alegórico, sino bien real[2193], así también la «religión de la naturaleza» –la mitología– es verdadera a su nivel y en su tiempo (es decir: expresa un momento necesario en el desarrollo de la autoconciencia y de su apertura paulatina a la Revelación). Y el proceso teogónico en su conjunto expresa la Divinidad, tal como ésta se manifieta en el «saber natural». Este punto es muy importante, y distingue a Schelling prácticamente de todas las interpretaciones mitológicas anteriores: el origen del proceso teogónico es contingente (es la raíz de toda contingencia); pudo no haber sido. Pero las representaciones míticas y sobre todo su secuencia forman una cadena *necesaria*, pues están dominadas por las Potencias divinas agentes en el mundo. De modo que lo ofrecido por la mitología es algo «efectivamente vivido y experimentado» (*PhM* 2/1, 124), no una invención (y menos, con fines malévolos por parte de la *canaille*, como creía Voltaire) o una imagen confusa que ha de ser interpretada luego *evemerísticamente* o mediante *filosofemas ad hoc* (como en el caso de los neoplatónicos y de Creuzer, a quien tanto debe sin embargo Schelling)[2194]. En cuanto verdadero «símbolo» (conjunción de potencialidad divina y de conciencia extática humana)[2195] establecido en la concatenación teogónica[2196], la representación o *avatar* de la Divinidad

---

[2191] Téngase en cuenta que *Wirklichkeit* (término normalmente vertido por «realidad» o «realidad efectiva») significa literalmente *efectividad*: índole o carácter de causar efectos. Tampoco el Demonio es, según Schelling, de suyo *wirklich*: somos nosotros quienes lo hacemos efectivo. Con el cristianismo termina todo intento de achacar el mal a la pureza o impureza procedente de lo exterior y que respectivamente «limpia» o «mancha» al hombre. Bien y mal están «consignados» al hombre: de su responsabilidad depende *hacer* (como decimos muy correctamente) el bien y no *realizar* el mal – Y la conciencia mitológica no se limita a «ver» las divinidades como si fueran *wirklich*; efectivas lo son no solamente *para* ella, sino sobre todo *por* ella.

[2192] De igual modo, en *PhO* nos encontraremos con la extraordinaria interpretación de Satanás como un ser no creado, ni tampoco realmente efectivo de suyo: pura potencialidad, él «vive» vicariamente (como un verdadero vampiro espiritual) de la fuerza que le otorga la libertad humana.

[2193] Ahora bien, «real» es la variedad de lo natural, en cuanto que se adecua a su potencia esencial; pero el proceso dialéctico de la Naturaleza en su conjunto es *ideal*, es decir: niega la mera «naturalidad efectiva de cada ser, la estrella contra sus límites, y permite así la emergencia de la conciencia. De la misma manera, en el proceso mitológico veremos enfrentarse al Dios nuevo, liberador e *ideal*, contra el viejo Dios *real* (representante de la obstinación en «perseverar en su ser», que diría Spinoza, ese gran «pagano»). De lo contrario, caeríamos en una concepción cíclica, de «eterno retorno», tanto en el ámbito natural como en el mitológico (el cual es, en la conciencia humana, la representación en imagen de ese dominio natural).

[2194] Cf. p.e. *PhM* 2/1, 89. Schelling estudió en profundidad la *Symbolik und Mythologie der alten Volker, besonders die Griechen* en su 2ª ed. (1820–1824), aunque por el Discurso de 1815 cabe apreciar que ya conocía sus doctrinas (la 1ª ed. es de 1810–1812). Sobre Creuzer puede consultarse mi Introducción a su: *Sileno*. Serbal. Barcelona 1991, pp. 9–59.

[2195] De nuevo, déjese resonar en este «ir lanzado conjuntamente» (*συμβαλλειν*) la doctrina kantiana de la modalidad: primer destello –en filosofía racional– de esta compenetración del pensar y el ser.

[2196] La cadena de los dioses narra la historia de su nacimiento y muerte, como una verdadera Teogonía. Schelling sigue la idea creuzeriana de una *Uroffenbarung*, o sea de un Monoteísmo primitivo que, en Babel, habría dispersado la *Urwesen* o Protoesencia (dando origen de consuno a la diversidad de lenguajes, de pueblos y de religiones) y que sería reestablecido a un nivel más alto por la *ομογλοσσια* de Pentecostés, en

es algo *tautegórico*[2197], no alegórico: esos símbolos significan exactamente lo que ellos son (cf. 2/1, 193–198), o mejor: su «ser» es *ser–signo*... de sí mismos: apuntan y remiten a algo que ellos, veladamente, ya *son*. Y sin embargo, esas figuras tienen una vida tenebrosa, *mortecina*: por ser resultado de la libre *obcecación* humana pertenecen al reino de Maya, y ya de antemano están destinadas al *ocaso*[2198]. Este carácter tautegórico del símbolo (ser un *signo efectivamente real*) se aprecia sobre todo en las figuras míticas del «dios liberador» –representado en la mitología griega por el «triple» Dionisos–: cada una de ellas *es* (no simplemente «representa») una oscura premonición de Cristo[2199] en vez de aludir a entidades más altas (por ejemplo, lógico–metafísicas o propias de la teología cristiana: Hermes como barroca alegoría del comercio o como cristiana «imagen» del Buen Pastor, etc.).

Todo ello se encuentra en conformidad con la doctrina general schellingiana según la cual los fenómenos (y estas «apariciones» son las más altas: corresponden a una Naturaleza en trance de ser negada por la Libertad)[2200] no son meros casos de una Ley, sino que portan en ellos mismos sentido y universalidad. No olvidemos que nos hallamos ya en campos de la filosofía positiva, de aceptación de lo real como es: «Mi tarea es mostrar las cosas tal como son, situando a cada vez en el lugar adecuado la palabra propia, la palabra natural.» (2/12, 193). Schelling se ufana de partir en cada momento de lo atestiguado y conservado mediante documentos, casi como si la filosofía de la mitología fuera la «prueba» de la viabilidad de una filosofía positiva. Por ello, no es extraño que aquí nos encontremos con desvíos o descarríos que no se dejan sujetar al ordenado despliegue de las Potencias. La mitología debe explicarse por sí misma (2/2, 139), lo cual significa que su sentido y sus límites deben encontrarse en ella misma, en su desarrollo propio, los cuales busca ella poner a la luz exponiendo aquello que la *conciencia servil* siente al inicio, casi como si se encontrara en un trance hipnótico (2/2, 145).

De ahí el lento y largo desarrollo de la exposición, a las veces tan monstruosamente prolija como las deidades de que está tratando. La extensión desmesurada de la *Filosofía de la Mitología* corresponde, sin embargo, no sólo al deseo de mostrar la capacidad de la *Potenzenlehre* (expuesta en la filosofía negativa) para soportar toda la ingente positividad de las religiones de los distintos pueblos (y aun de dar cuenta de las excepciones a la

---

Jerusalén (la contrafigura de Babilonia). Tras esta dispersión liminar, el proceso teogónico comienza en cada caso y cultura por un Monoteísmo relativo (*Göttervielheit*: pluralidad de dioses, pero coordinada por un Dios superior, de manera que en verdad debiera hablarse de *Eingötterei*), continúa por un dualismo (*Dytheismus*: *Zweigötterei*) y se dispersa en un verdadero politeísmo (*Vielgötterei*), hasta alcanzar la *κρισις* y pasar, en camino ascendente, a otra configuración mitológica.

2197 Por caso ejemplar: «Perséfone no es para nosotros algo que meramente *signifique*, sino que es *el Principio mismo*, en virtud del cual hemos tomado la salida, es un ser efectivamente (*wirklich*) existente; y esto vale justamente también de todos los otros dioses.» (*PhM* 2/2, 500s).

2198 Como ocurría *mutatis mutandis* con el «arte», según Hegel: mitología y arte son para nosotros, necesariamente, *cosa del pasado*.

2199 O más exactamente: Hércules, Osiris, Dionisos son el modo en que la *lumen naturalis* capta, en cada estadio y en cada pueblo, al Hijo eterno (la *Lux*). De ahí la afirmación –de otro modo hermética– de Schelling: «para los paganos es Cristo mera potencia natural, *luz* meramente natural.» (*PhO* 2/4, 114). Claro está que Schelling piensa aquí más en los «paganos» de su propio tiempo (empeñados –como el Hegel de Berna– en ver a Cristo como Maestro de Virtud y Hombre superior) que en la Antigüedad.

2200 La Naturaleza no «pare» al Espíritu. Al contrario, el proceso mitológico –consistente en continuas violaciones de una Madre virgen, en nacimientos *a la contra* y revueltas del hijo contra el padre– llega a su fin con las nupcias sagradas (celebradas en los Misterios eleusinos) entre hermanos –un connubio *estéril*, por tanto–; a saber, entre el último avatar de Perséfone: Koré, la Virgen, y Iakchos (el «tercer» Dionisos, el «dios venidero»), no en vano denominados en latín como *Libera* y *Liber*. Cristo no es el «último Dios», sino el Dios–Hombre contra los dioses y el proceso teogónico.

regla procesual, como en el caso de China)[2201], sino, más en profundidad, a la necesidad de que también aquí –y aquí sobre todo– se cumpla el principio general (radicalmente contrario a la doctrina leibniziana de los muchos mundos posibles) de la filosofía schellingiana, a saber: que todolo posible, *si realmente es posible*[2202], tarde o temprano se revelará por entero[2203]. Si lo real es la libre posición en la existencia de la conjunción de posibilidad y necesidad, cada «ser posible» –una vez ubicado en el contexto circunstancial que lo explicita y da sentido– ha de existir, dado que la compaginación de una textura de actividad delimitante y un «ser posible» inscrito en ella es ya, en sí misma, resultado de un acto de libertad: «Pues lo característico del espíritu del mundo en general es que él *lleve a plenitud* (*erfüllt*) todas las posibilidades que lo sean de veras, y que quiera y consienta por doquier la mayor totalidad posible de manifestaciones (*Erscheinungen*); más aún: en el curso mismo del mundo está ya justamente implicado –y la lentitud del desarrollo debiera por sí sola habernos convencido de ello– el que toda posibilidad que de veras lo sea llegue a cumplirse.» (2/2, 526).

Ahora bien, no debemos entender por lo «posible» aquello que, al realizarse, va agregándose pacíficamente a una cadena inmensa de *perfectiones*: lo posible mundano, *contingente*, es también aquello que no *debería* ser (de acuerdo a la tercera potencia) pero que, por la segunda potencia, está «ahí» como lo falso y adverso: pues la Creación (cuya relación negativa con Dios aparece en la mitología) no llegará a cumplimentación y aca-

---

[2201] China representa para Schelling la paradójica actualidad de la pre–historia de la Humanidad. No ha entrado en el proceso mitológico –y por ende, tampoco en la Historia–, de modo que se muestra estancada (contraHegel, que había puesto a China en sus lecciones de *Filosofía de la Historia* como comienzo del despliegue de los «cuatro reinos» históricos, dice sarcásticamente Schelling que China sólo puede ser considerada como inicio por parte de una filosofía que tampoco ha sido capaz de progreso alguno; cf. *PhM* 2/2, 529 y 557s). En efecto, no hay ni mitología ni religión china. Ni siquiera hay término para «Dios». Las tres grandes «confesiones»: confucianismo, taoísmo y budismo (esta última, importada de la India y enquistada como «lamaísmo») predican en el fondo el *ateísmo*. Taoísmo y budismo son dos extremos de lo mismo: el *Tao–te–King*, en cuanto que diluye en la nada los principios de todo ser, podría ser una premonición de la filosofía especulativa, negativa, mientras que el budismo incita a la superación del mundo (es pues una doctrina sobre las postrimerías, no sobre las «puertas del ser» como el taoísmo), pero conduce igualmente a la Nada (el Nirvana). Por su parte, el confucianismo sería una mera *Sittenlehre* para la vida pública. China es, así, *antimythologisch*. En ese montón de pueblos (ni siquiera puede hablarse aquí de una nación), la conciencia humana ha *fracasado*: no ha ingresado en el proceso mitológico (2/2, 526). A lo sumo podría decirse que ha quedado estancada en el «primer Dios»: el Cielo del «sabeísmo». De ahí su carácter estático: su «religión» no es sino la proyección del Reino Celeste en la Tierra (el que tenga oídos para oír, percibirá aquí la críptica y sañuda crítica –autocrítica, también– de Schelling respecto a los ideales de juventud: la consecución del Reino de Dios en la Tierra). Paulatinamente, la descripción de China se va tornando en una acerada crítica de los ideales revolucionarios. En efecto, sus creencias se centran en una *religio astralis in rempublicam versa*: es un Imperio sin Dios, religión ni sacerdotes, una *cosmocracia* (es decir: una teocracia transformada en un dominio despótico y plenamente mundano; cf. 2/2 527, 540). Y más: en ese Imperio, los individuos han perdido toda autonomía frente al Estado; la única diferencia entre ellos viene dada por sus cargos y funciones. En una palabra: estamos ante la *divinización del Staatswesens*. No hace falta decir *contra quién* está escribiendo Schelling: «China» es una excusa para avisar de los males de la estatalización, otrora propugnada –de creer a nuestro rencoroso filósofo– desde Berlín por el «mandarín» universitario (recuérdese que también Nietzsche verá en el hegelianismo una suerte de *Chinesentum*).

[2202] Esto es, si tiene en el sentido leibniziano *potentia sive exigentia essendi*, no si es mera elucubración mental, engendro del deseo (parece como si el criterio de demarcación entre lo «posible» y lo «fabuloso» estuviera en la capacidad del primero para constituir el núcleo sentimental y activo de un Pueblo y una cultura, mientras que lo segundo sería puramente individual, objeto de análisis y examen por parte de la psicología). Al respecto, Schelling no admitiría la famosa doctrina leibniziana de los muchos mundos posibles, pero por principio irrealizables: todo lo posible (o sea, potente) ha de realizarse, tarde o temprano. Nada puede quedar indeciso: también las sombras y defectos forman parte de la –en el fondo única– *revelatio*.

[2203] Salvo justamente aquello que «no puede ser»: ese resto irreductible que constituye el fondo último del Fondo divino, y que justamente es incognoscible (ni siquiera como posibilidad, ya que no entra bajo la égida de ninguna potencia): la *materia* misma de Dios, lo refractario a Forma o λογος.

bamiento hasta que todas las posibilidades *opuestas a ella* no se hayan mostrado (también hay una revelación del Mal) y, en cuanto tales, hayan sido vencidas y dominadas. Además, en conformidad también con el principio de *retroferencia*, con el método *retroductivo* de la dinámica schellingiana (recordemos: la Existencia surge *a la contra*, rebelándose y revelándose contra el indeterminado inicio, de modo que sólo entonces «se da» lo reprimido –o mejor, se retrae– como Fondo), la ley que rige el proceso teogónico está constituida por la tríada dialéctica: *krísis*, *epídosis*, *katabolé* (ruptura, transición, cimentación), siendo esta última el «bucle» de recogida de lo anterior: aquello que asegura la trabazón armónica del proceso. La «cimentación» procede siempre de arriba abajo (literalmente, es la acción de echar los fundamentos), de modo que cada configuración mitológica se alza contra otra antigua, a la que reprime y desde la cual tiene sentido.[2204]

VII.4.2 – Larga cadena mitológica.

Sobre el fondo monoteísta de la *Uroffenbarung*, de la proto–revelación inicial, la mitología ha surgido abruptamente por un *crimen*, una ruptura o crisis literalmente *inmemorial* (sólo desde ese *Urereignis* o evento primigenio comienza a ejercerse la memoria, mientras aquél queda al fondo)[2205]. Ese crimen se extiende como una sombra sobre la conciencia *teopática*, acompañando todos sus desarrollos, hasta que la mitología muera *de sí misma*, se extinga por haber agotado todas sus posibilidades de manifestación. Una extinción que tiene lugar desde dos respectos: exotéricamente, por su transformación en poesía, en mero «asunto de la fantasía» que puede ser investigado, ordenado y archivado (como en las narraciones teocosmogónicas de Homero y Hesíodo), pero ya no *vivido*. La teogonía se convierte exactamente en *mito–logía*: revuelta del *lógos* contra el *mythos* del que surgió; y esotéricamente, a través de la interiorización *reflexiva*, retraída del sentimiento comunal, tal como acaece en los Misterios griegos de Eleusis, verdadera premonición y anuncio –todavía dentro del mundo pagano– de la Revelación cristiana. Entre Babel y la Grecia decaída y exánime (pero alerta y consciente) se desarrolla la larga cadena mitológica, cuyo desarrollo podemos apreciar en el siguiente cuadro:

PRÓLOGO – La expulsión del Paraíso.

PRIMERA ÉPOCA.– La edad salvaje de Urano (primacía del Principio «real»).

SEGUNDA ÉPOCA.– La edad femenina de Urania
(debilitamiento: primera *katabolé*).

TERCERA ÉPOCA.– La edad trágica
(lucha entre el Principio «real» y el «ideal», liberador).

Primer momento: Lado rígido, viril (Kronos).

Segundo momento: MEDIODIA – Lado femenino castrador
(Cibeles): segunda *katabolé*.

2204 Pensemos, p.e., en la *Teogonía* hesiódica: la *ανδρεια* de Zeus (y la articulación de los Olímpicos) está basada en la de los Titanes, vencidos; y éstos, a su vez, se yerguen contra el trasfondo sombrío de Hécate, la diosa infernal.

2205 Ya sabemos que para Schelling tal *Urthatsache* viene representada por Babel: la dispersión, a la vez, de pueblos, lenguas y confesiones religiosas.

Tercer momento: Proceso mitológico efectivo
(paulatina retirada de la Primera Potencia y
consiguiente emergencia de la Tercera: Dionisos).

1) La unidad desgarrada (Egipto).
2) La unidad destruida (India).
3) Culminación y crisis de la mitología (Grecia).

La primera época – Urano es el *Prius* de la Naturaleza, el dios oculto o la ocultación de Dios, el principio ciego y sin límites de la primera Potencia. Es negro como la noche, pero está ya desgarrado por las luminarias dispersas de una conciencia igualmente diseminada: una espiritualidad desmenuzada arbitrariamente sobre el *continuum* de la materia. Aquí no hay todavía oposición neta, sino sólo una distinción abstracta y todavía sumergida en lo material. Por eso, tal reino es premitológico (2/2, 32). La «religión» que le es propia es identificada por Schelling con el *sabeísmo*, la supuesta teología astral practicada por el pueblo nómada de Saba –cuya legendaria Reina casara con Salomón–. Y así, al nomadismo de esos hijos del desierto, expandidos por Caldea, corresponde el culto a los astros, los «nómadas del cielo» (*PhO* 2/3, 388).

La segunda época – El principio ciego arraiga en la tierra (o mejor: se dispersa el negro cielo –lo Uno– en y como tierra plural, henchida de diferencias) y se hace femenino: aparece Urania, la primera *katabolé* o cimentación.[2206] Esta religión se expande por Mesopotamia (especialmente, Babilonia). El principio femenino (los avatares de lo que los griegos llamarán Deméter, la Madre) es el ansia fecunda del devenir, la promesa de futuro, la alteración que conmueve internamente a todo ente, como la *physis* griega. Con la Mujer comienza el proceso mitológico (aunque todavía incompleto, en cuanto *Dytheismus*). Urania engendra en efecto a aquel Dios, todavía sin nombre, oculto, que será Dionisos, el liberador.[2207] Edad pacífica al inicio, pasa en su transición al momento de la *krísis* (en términos ya conocidos: expulsión del Centro a la periferia, míticamente figurado por la dispersión babélica).

La tercera época – En ella se desarrolla el proceso mitológico efectivo, a través de una sucesión teogónica politeísta (en definitiva triádica: cada dios encarna una de las Potencias). En el primer momento, el Principio real tiene la primacía, sujetando bajo sí al Principio superior, representado por su paredro femenino y, en fin, por el Hijo, rebelados contra aquél en el segundo momento. La deidad masculina (conservadora) y la femenina (motor del cambio) se separan extremosamente en esos dos momentos, dominados en todo caso por la crueldad y la monstruosidad. El lado viril, rígido y sombrío, del primer momento corresponde al reino *inorgánico* de Kronos (el Baal o Moloch fenicio, que devora a los recién nacidos). Frente a él se levanta el dios «ideal», liberador, prefiguración velada de Dionisos: Melkart, el Hércules fenicio, que aporta los primeros destellos de civilización y mesura. Su área corresponde a Fenicia.

El segundo momento está dominado por el Principio femenino; en realidad, se trata de un «afeminamiento» por parte de Kronos, castrado, convertido así en Cibeles, la

---

[2206] Aquí se hace especialmente patente la estrecha conexión entre Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Mitología. Urania, la Tierra, corresponde a la *materia* en cuanto «Madre del Mundo» y, en un proceso análogo al filosófico–natural, surge como unión de dos fuerzas básicas enfrentadas, implícitas en Urano: la atracción (el negro cielo) y la repulsión (las estrellas diseminadas).

[2207] Ya hay aquí pues un primer enfretamiento entre Padre e Hijo (ayudado por la Madre violada), que implica el paso del monoteísmo relativo al politeísmo: la lucha entre el Dios «real», material, opuesto a todo progreso, deseoso de seguir siendo lo que *naturalmente* es, y el Dios «ideal», progresivo y liberador.

diosa frigia[2208]: a la vez constructora de ciudades (tierra vuelta, alzada contra sí misma, espiritualizada) y castradora (sin embargo, unce leones a su carro, simbolizando la sujeción de lo salvaje). De acuerdo con esto, en el reino de Cibeles acontece la segunda *cimentación*, y también el paso al proceso mitológico *real*, triádico.

En el tercer momento es igualmente triádica la sucesión teogónica del proceso. En primer lugar, Egipto (un «Egipto» *ad hoc*, basado en el *De Isis y Osiris* de Plutarco). El tema central de su mitología es la superación y derrota del principio «real»: Tifón (el viento ardiente del desierto, correspondiente al Kronos griego) y la liberación y victoria de Osiris (el Dionisos egipcio, todavía velado). La resurrección de éste –no por su sola fuerza o virtud, sino por la amorosa recomposición de su fragmentado cuerpo por la madre, Isis– implica la elevación sobre la vida y la muerte. Pero una elevación «indiferente», manifiesta en la dualidad ínsita a Osiris: en cuanto surgido de entre los muertos, Osiris es el Señor del Reino subterráneo de la Muerte. En cambio, el «mundo de arriba» es regido por su hijo, Horus. Por lo demás, ya la mitología egipcia apunta a su manera al monoteísmo venidero; en efecto: Tifón, Osiris y Horus no son sino avatares o funciones de una misma Divinidad.

En la India, en cambio, se rompe esta unidad de potencias. De Indra, el Principio oscuro, «panteísta» o «sabeísta», surgen tres fuerzas primordiales: una creadora (Brahma), otra destructora (Siva) y otra conservadora (Visnú)[2209]. Pero en realidad, todas ellas pueden ser consideradas como *avatares* de Visnú. Son figuras espectrales, dispersas en un monstruoso y desmesurado proceso genesíaco. Además, junto al hinduísmo nace en la India el budismo, aunque su área de expansión sea China (ver nota 2201).

Grecia, en fin, conoce la única mitología a la vez completa (es decir, que contiene en sí, articuladas, todas las potencias divinas, formando un *Panteón*) y acabada (por llevar a su final y culminación la línea sucesiva de todas las divinidades). En este sentido, Grecia es la síntesis de Egipto (principio abstracto de unidad) y de India (principio de dispersión). Sólo en la mitología griega –y a través de una doble salida, exotérica (la poesía) y esotérica (los Misterios)– la conciencia es capaz de salir del hechizo, yendo más allá de sí misma, y de liberarse *negativamente*[2210] de esas potencias. Por eso, Grecia representa el paganismo por excelencia: su culminación y, por ende, su interna disolución.[2211] En su mitología se repiten a un nivel superior todos los estadios anteriores. También ella tuvo su «sabeísmo» panteísta: la religión de los *pelasgos*, adoradores de Urano. También en ella se inició el proceso mitológico mediante Kronos, castrador de Urano gracias al ardid de Rea, la Cibeles griega. Pero, al contrario de las demás mitologías, imperfectas,

---

[2208] En Cibeles, la *Magna Deûm mater*, tiene lugar el paso al politeísmo sucesivo, esto es: a las generaciones dinásticas de dioses. Ella es Urano–Kronos *castrado*; por eso era adorada como una piedra caída del cielo, o sea: como un meteorito.

[2209] Con buen acuerdo (y contra Hegel), Schelling no acepta que la *Trimurti* se unifique en el «Principio de Indiferencia» que sería Brahm: el aliento de Vida. Por el contrario, estima que se trata de una construcción racional y abstracta ulterior (del mismo modo que la «Divinidad» de la filosófica Edad Moderna es una simplificación tardía del Dios verdadero del cristianismo).

[2210] La conciencia mitológica alcanza en Grecia un estadio semejante al de la razón en la filosofía negativa: se estrella, extática, contra sus propios límites, y queda *en disposición* de acoger la Revelación. Pero no atraviesa esa línea, debida por lo demás a un acto de libertad y, por ende, absolutamente imprevisible *a priori* (¡podría no haber habido Encarnación, aun cuando la conciencia anulara en los Misterios su materialidad, renegara de toda potencialidad demiúrgica y quedara así en disposición de entender el nuevo Mensaje!).

[2211] Como Hegel, y contra los brotes tardorrománticos que intentarían hacer del Walhalla un valladar contra el Olimpo –y contra el mismísimo Cristianismo–, Schelling no tiene ninguna consideración para con las mitologías escandinavas y germánicas. La primera estaría viciada desde su origen, por haberse mezclado con el cristianismo. De la segunda, sólo nos habrían llegado fragmentos, como un roto «torso». Y su propia fragmentariedad indicaría la poca consistencia de sus dioses y sus gestas.

sólo Grecia llegó a establecer un completo *Gotterwelt* o «mundo divino», formado por deidades antropomorfas; y más: un «Estado divino» (*Götterstaat*: el Olimpo), con los tres grandes dioses hermanos: Hades, Poseidón y Zeus, y sus diosas–hermanas: Hestia, Deméter, Hera. Sin embargo, Schelling reconoce que también en la mitología griega existen contradicciones inexplicables *a priori* por la razón[2212] (se trata en efecto de un producto «real», no de las maquinaciones artificiosas de los hombres): contradicciones debidas en todo caso a la naturaleza ambigua, esclavizada, de la conciencia mitológica. En efecto, Hades, casado con Hestia, aparece sin embargo ulteriormente como una deidad solitaria que rapta a Perséfone, hija de Deméter, y la lleva al reino subterráneo de los muertos.[2213]

VII.4.3 – *Dramatis personae:* Perséfone (Deméter) y Dionisos.

Tales son, a grandes rasgos, los momentos generales del proceso teogónico. Pero es importante que examinemos brevemente los dos grandes protagonistas (junto con Deméter: la Madre–Devenir) del proceso. En proteicas metamorfosis, esas dos figuras –Perséfone y Dionisos[2214]– acompañan y presiden el desarrollo de la mitología. Perséfone (hija de Deméter) es la clave de la mitología en general, porque ella es la *conciencia humana* teopática, extasiada, cuyos avatares narra la mitología. Los nombres primordiales «dicen» la verdad de quienes los portan (o mejor: se funden inescindiblemente con el ser)[2215]. Y así, «Perséfone» es el *cierre* originario, fontanal, continuamente desgarrado (literal y brutalmente expresado: como una virgen continua y salvajemente desvirgada, así como la conciencia es poseída por el dios)[2216]: un territorio dislocado y llevado fuera

---

[2212] De igual modo ocurrió en Persia con Mitra o en China con sus «no–religiones». La filosofía de la mitología ha de partir de «hechos», documentalmente verificables, y por eso no puede ni debe escamotear aquello que no entra en un esquema bien establecido. Pero el proceso interno que permite la secuencia genética de esos hechos ha de ser establecido mediante argumentaciones racionales, de modo que incluso esas desviaciones han de tener su sentido. Y ya vimos cuál era el doble sentido de «China»: denostar al mundo actual por su recaída en un estadio «ateo» y «republicano» (cosmocrático) y criticar al supuesto promotor de tan «lamentable» estado de cosas: Hegel.

El rapto, el dolor y la cólera resultantes de Deméter, y su reconciliación a través del «tercer» Dioniso, Iakchos, con la transfiguración de Perséfone en Koré, constituirá justamente el gran tema de los Misterios de Eleusis.

[2214] Puede agregarse a ellos Prometeo, aunque su figura adquiere relevancia sólo en *Darstellung der rein–rationalen Philosophie* (2/1, 181–188). Aunque Schelling tiene obviamente en vista la tragedia de Esquilo, los rasgos de Prometeo son los delineados por Goethe en su famoso poema (no hay que olvidar que fue la lectura de ese poema a Lessing por parte de Jacobi lo que desencandenó la confesión de aquél como adepto a la docrina del *εν και παν* y, por consiguiente, el detonante del *Atheismusstreit*). Prometeo es el símbolo del espíritu humano ya en un sentido *moderno*, antimítico. Titán que se levanta contra Dios (Zeus), anuncia el fin de la era de los dioses, la edad de los héroes y el retorno de los Titanes, bajo el signo de la futura *ανδρεια* de la Humanidad. Contradicción viva entre el derecho divino y el humano, sufre bajo los rigores de Zeus pero su propia voluntad es indomable. El mismo es de origen divino, pero sabe de la desdicha de ser dios. Prometeo es el signo de una Humanidad levantada contra lo divino, pero que porta ya en su entraña la posibilidad de redención: un enigma que sólo el Cristo podrá resolver... con su propio sacrificio y muerte (no sufriendo un destino impuesto, sino aceptándolo como *propio*, así como doblega su voluntad en nombre de una Voluntad que le es más íntima que la voluntad «carnal»).

[2215] Según un procedimiento que puede observarse *in actu exercito* en la *Teogonía* hesiódica (o en las *Metamorfosis* de Ovidio): las diferentes deidades concentran en lo que nosotros llamaríamos su «nombre propio» todas sus virtudes y acciones, que van siendo presentadas y desplegadas por el poeta en la narración, de modo que el «nombre» no es sino el epítome de todo lo que el dios es, hace y sufre. No se trata tan sólo de que etimológicamente entregue el nombre la verdad de la «cosa», sino que esa verdad se halla ya diseminada, ex–puesta en la narración del mito correspondiente y a la vez concentrada en la denominación. Éste es un proceder que no podía dejar de seducir al profundo «leibniziano» que fue siempre Schelling (en Leibniz, en efecto, los «predicados» son los *ac–cidentes* del sujeto: lo que a este de hecho le conviene o acaece, lo im–plicado en él).

[2216] La presencia obsesiva de la sexualidad, en sus manifestaciones más monstruosas, es una constante en la filosofía schellingiana de la mitología.

de sí (los continuos raptos de «Perséfone» corresponden a los éxtasis de esta conciencia ancestral, deslumbrada por lo divino). Ella está al inicio, en la Caída (ella misma es el Jardín cerrado), y al final, en los Misterios eleusinos, como Señora de las praderas exangües de pálidos asfódelos. Taciturna y sombría, confundida a veces con la madre, Deméter[2217], Perséfone es la *natura anceps*, ambigua (2/2, 142). Es a la vez el «cierre» femenino de la mitología en cuanto Agné Koré, la Virgen pura e inocente[2218], y su «inicio» como Proserpina (de hecho, bajo esa doble advocación era considerada). Proserpina: la Eva seducida por la Serpiente que es el principio del Padre, de Zeus (2/2, 157, 160, 162). Perséfone: la conciencia siempre a la vez intacta y rota[2219], es raptada por Hades, o sea: está sumergida en el infierno de lo invisible e inconsciente; allí debe consumirse su vida «natural», propia de la vegetación exuberante para resurgir, al igual que el grano en la tierra, purificada como espíritu (tal el sentido de los Misterios). Ella es también –como lo subterráneo, chtonio– la madre de Dionisos en su primer avatar como divinidad salvaje: Dionisos–Zagreo (2/3, 467). Ella, igualmente, es Isis: la diosa velada cuyos misterios son inescrutables para los mortales[2220]. E incluso, al final del proceso teogónico, será Hera –la esposa de Zeus–; incluso Atenea es vista como una Perséfone futura (2/2, 662, 666).

Por su parte, Dionisos es la «clave de toda la mitología griega» (2/2, 255). No en vano aparece, en su primer avatar (el salvaje Zagreo), como hijo de Perséfone. Predecesor de Dionisos es Hércules, cuyas apariciones atraviesan las constelaciones mitológicas –desde la figura del dios fenicio Melkart hasta la del héroe o semidiós, hijo de Semele, divinizado por el fuego externo de la túnica de Deyanira, al igual que su madre lo fuera por el fuego, introducido en ella, del rayo de Zeus–.[2221] Dionisos, elevado a figura paradigmática de la mitología por Friedrich Schlegel y sobre todo por Creuzer, es desde luego en Schelling –y ya en Hölderlin– una figura mucho más compleja y rica que el dios, Antiapolíneo y luego Anticristo, popularizado por Nietzsche. Dionisos es el dios de la corporalidad (2/3, 436)[2222], la potencia motriz de todo el proceso teogónico (2/3, 391), surgido ya en la primera *katabolé* de Urania como principio de liberación y reconciliación

---

[2217] En realidad, Perséfone es el «lado» de Deméter que está «todavía entregado al Dios exclusivo» (2/2, 413s). Como si dijéramos: es la exposición y entrega (a Zeus: la serpiente; a Hades: lo infernal invisible) de la conciencia *intacta*. En cuanto entregada al Dios y sin embargo intocada (como lo estaban en efecto las vestales, paradójicas vírgenes que propiciaban las nupcias), Deméter–Perséfone es Hestia (2/2, 628s).

[2218] 'Αγνη significa justamente «casta», «pura». De ahí el nombre femenino Agnes; en español: Inés. Ignoro por lo demás si nuestro buen Zorrilla conocía esta etimología al dar a la heroína del *Tenorio* el nombre de Doña Inés. En todo caso, si él no lo conocía, la cosa è *ben trovata*.

[2219] Tal es la característica de toda conciencia, cuando está volcada todavía a lo natural y «externo», sin haber vuelto sobre sí como autoconciencia: es la noche o el «pozo de aguas sombrías» hegeliano, que sólo se revela como tal cuando su indolente somnolencia es perturbada por la «caída» (esto es: por el conocimiento) de algún objeto, al igual que la noche se «muestra» como negrura cuando las estrellas tachonan ese «telón».

[2220] Por tanto, se trata de una ¡conciencia inconsciente! Es el Fondo de la conciencia, que debe ser rescatado por la intro–misión de la conciencia reflexiva, como se ve muy bien en el paso del entendimiento a la certeza de sí mismo, en la *Fenomenología* de Hegel: «Lo que se muestra es que tras el llamado telón (*Vorhange*: alusión al velo de Isis, F.D.), que debía cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que *nosotros* mismos lo traspasemos, tanto para de este modo verlo, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.» (*Phä* 9: 102). En la terminología «griega» de Schelling, esa «intromisión» o «introducción» (que no deja de recordar de hecho a una desfloración del *hymen* o «membrana») es cabalmente la *katabolé*: hay «interior» sólo cuando pasamos a él (o sea: el Inicio ya no es tal, sino Fondo, justo por estar desfondado).

[2221] La tríada «heroica» Hércules, Dionisos, Cristo (o el Sirio) ha sido cantada de manera bella y profunda por los grandes himnos de Hölderlin. También el adusto Hegel «coqueteará» en su juventud frankfurtiana con el destino trágico y premonitorio de Hércules.

[2222] Repárese en que se trata de la «corporalidad», no de la amorfa y pétrea materialidad. Todo cuerpo es «vaso» y portador del espíritu (baste hacer notar la analogía entre la sangre y el vino, don de Dionisos II o Baco).

de la conciencia, aunque sólo al final, como la figura fundamental de los Misterios, queda por entero desvelado (y con él, toda divinidad pagana). Por eso, dice exultante Schelling en expresión célebre: «Todo es Dionisos» (2/3, 463). Él representa el proceso de liberación de la conciencia de su fondo chtonio. Por esta razón es denominado *Lysios*, el Salvador o Liberador (2/2, 661). Pero quizá lo más espectacular de la doctrina de Schelling sobre Dionisos sea el triple avatar, la triple manifestación del dios (de algún modo correspondiente a la triple Potencia del proceso teogónico eterno, «metafísico»): 1) *Dionisos–Zagreo*, el salvaje hijo de Zeus y de Perséfone, contrafigura de Hades (*'Aides kaì Diónysos ho autós*, se decía en los Misterios): es el Dionisos chtonio (2/3, 465, 470, 520) que (bajo la advocación también de Plutón: el donador de riquezas) ha de morir despedazado «para que el individuo viva» (2/3, 473). Así, en efecto, visto el proceso desde el lado «racional», el «ser» se disemina en lo «ente». 2) *Dionisos–Baco*, el semidiós hijo de Zeus y Semele; en cuanto dios del vino, es correlato y a la vez superación de Perséfone (el grano se pudre y renace en la tierra pero el vino –producto primero de una trituración y prensado, en analogía con el trágico destino de Zagreo– es la sangre de los Titanes que se expande por la tierra y sirve de alimento a los espíritus). Pero, como interiorización–recuerdo del origen titánico, desmesurado, no sólo otorga Baco la alegría exuberante de la floración, sino que está también atravesado por la demencia (2/3, 276). Y por último: 3) *Dionisos–Iakchos*, hijo de Deméter (2/3, 475, 517) y todavía *in statu nascendi*. De este modo se liga el origen: la Naturaleza primigenia, con el futuro. Ésta es la figura más fascinante y misteriosa del Schelling «mitólogo» (y de Hölderlin; recuérdese la elegía *Pan y vino*). El tercer Dionisos es *el dios venidero*, la prefiguración mítica de Cristo[2223]. Y así Dionisos, que ha ido emergiendo a lo largo de todo el proceso teogónico, está pues al inicio y al final de éste, como Jano[2224]: la «entelequia» de la mitología (2/2, 668).

VII.4.4.– Los dos finales del drama: la Poesía y los Misterios.

El proceso teogónico conoce un doble final: exotérico y esotérico. Por el primero, queda «reflejado» en una conciencia justamente *reflexiva*: inicio de racionalización, aurora de la historia y de la filosofía[2225]. Es la gran poesía épica de Homero y Hesíodo, los educadores del pueblo griego. Amante como pocos de las inversiones paradójicas y fiel por demás al principio de que en los fenómenos mismos se hallan ya ínsitos los gérmenes de su universalidad y comprensibilidad, Schelling encontrará al respecto una brillante formulación de las relaciones entre mito y poesía: «Estas figuras (míticas, F.D.) no surgen *por* la poesía, sino que se transfiguran *en* poesía; *con* ellas y *en* ellas surge la poesía misma por vez primera.» (2/2, 647). Así, los dioses griegos se convertirán para siempre en *Menschenideale*, en los ideales de la Humanidad, transfigurados en pura belle-

---

[2223] Véase el imortante estudio de Manfred Frank, *El Dios venidero*. Serbal. Barcelona 1994.

[2224] Jano es emparentado por Schelling con el Caos hesiódico (quiere ver en ambos nombres una misma raíz: lat. *hio*, gr. $\chi\alpha\omega$, al. *gähnen*, es decir, «apertura»). Por eso lo llama «abismo que se hiende, profundidad que se abre» (*gähnende Tiefe*; 2/2, 614). Sin embargo, piensa que esa divinidad es un préstamo de la mitología itálica (en todo lo demás, mezclada y confundida con la griega, mucho más potente). Jano es el *principium deorum*, las «puertas de todo ser» (2/2, 604s.). En este sentido, Jano es más bien el inicio y el fin del proceso, sus límites, en vez de pertenecer al proceso mitológico mismo. Tiene también un paredro: Jana, o sea Diva Jana = Diana, la diosa cazadora, que representa el principio de la dualidad y la tensión, la imagen viva de la *dialéctica*, simbólicamente representada por el arco, al cual cantara ya Heráclito.

[2225] Siguiendo a Heyne, Schelling cree que «Homero» es un nombre colectivo, que agrupa a toda una dinastía de aedas. Serán los cantos homéricos los que introduzcan *en la vida* a la mitología griega, cumpliendo así la transición de ésta en *historia* (según la conocida línea: Herodoto – Tucídides – Plutarco); en cambio, Hesíodo, más reflexivo y sistemático, cumplirá la transición de la mitología, recogida y comprendida *en la conciencia* despierta, a la ciencia y la filosofía.

za y levantados hasta alcanzar la sublimidad: pródromo de la moralidad (lo cual no deja de ser muy kantiano). Sus limitaciones –y con ellas, las del arte en general–: esos ideales precisan de *imágenes* para ser inteligidos, sin poder ser llevados a la altura del concepto. Por el contrario, la pura Vida y Personalidad del Dios cristiano exigirá ser expresada conceptualmente, filosóficamente. La analogía, y la gradación jerárquica, quedan así bien establecidas: la mitología es a la imagen y la fantasía lo que la religión revelada es al concepto y la razón.

En cambio, y a través de los avatares y metamorfosis (dolorosos, gozosos y gloriosos, como en los «Misterios» cristianos del Rosario) de las tres figuras conductoras de la mitología: la *Terra matrix et genitrix* (Deméter), la Conciencia (todavía extática: Perséfone) y el «Cristo pagano y natural» (Dionisos como Cristo «velado»), los Misterios –y especialmente los Eleusinos– constituyen el «cierre esotérico» de todo el proceso teogónico. A ellos consagra Schelling extensas páginas de su obra tardía, tanto en la *Filosofía de la Mitología* (lecs. XXVII–XXVIII; 2/2, 632–650) como sobre todo en la *Filosofía de la Revelación* (allí, una larga y pormenorizada exposición de los Misterios cierra la Primera Parte: lecs. XIX–XXIII; 2/3, 411–530). Que Schelling considere a los Misterios como una verdadera *propedéutica* pagana al cristianismo (la «religión del futuro») indica ya hasta qué punto se halla alejada su interpretación de una consideración *materialista*[2226], *racionalista*[2227] o *mística*[2228]. Los Misterios constituyen más bien la intrínseca autosuperación del proceso mitológico, la completa liberación de la conciencia (Perséfone) respecto a su estado de sojuzgamiento por parte del Ser ciego y «natural»: una liberación que había estado guiada por la superación de ese Ser (correspondiente a la Primera Potencia) a través de divinidades femeninas y maternales (Urania como posibilitación, Cibeles como realización y Deméter como culminación de esa superación del bárbaro inicio)[2229]. Superación que, a su vez, supone una inversión (*Umkehrung*) de las relaciones de poder:

[2226] Los Misterios eran realmente «misteriosos». Sólo han llegado algunas vagas nociones de ellos en *El asno de oro*, de Apuleyo. No es extraño: la divulgación de su secreto (recuérdese el *Eleusis* de Hegel) estaba castigada con el destierro y aun con la muerte (equiparándose así con las penas máximas que, en la época floreciente de Grecia, se imponían a quienes –como Sócrates– intentasen socavar los cimientos de la democracia; por cierto, quizá no sea irrelevante el hecho de que Sócrates se negase a ser instruido en los Misterios). Sabemos al menos que incluían una gradación iniciática: en primer lugar, fenómenos terroríficos (como cabe apreciar en los frescos de la *Villa dei Misteri*, de Pompeya), la iniciación propiamente dicha (*εποπτεια*) y el ingreso en los Misterios (*μυεσις*), alcanzando así la perfección (*τελετη*).– Por lo que respecta a las interpretaciones, todavía circulan libros que ven en los Misterios como si se tratara de reuniones secretas para la ingesta de alucinógenos; con menos audacia «postmoderna», la interpretación materialista vigente en la época de Schelling era la de que debían tratarse de ritos de celebración de la institución de la agricultura. Deméter sería el campo labrado, y la vegetación en general, Perséfone el grano de trigo y Triptólemo (considerado por Schelling como Iakchos) el fenómeno de la tuesta y horneado. La verdad es que no se ve por qué la divulgación de tan trivial *cours d agriculture* había de estar penada con la muerte. Schelling recuerda al respecto un divertido *Xenien* de Schiller, en el que la sombra de Shakespeare amonesta así a los espectadores de una obra al estilo de las de Kotzebue (el mediocre autor del período Biedermeier, cantor de la apacible vida burguesa): «¡Pero si eso lo tenéis ya más cómodamente y mejor en casa!» (PhM 2/2, 640).

[2227] Así interpretaba los Misterios J.H. Voss, el ilustrado traductor de Homero y archienemigo de Creuzer: en ellos se celebraría en secreto algo así como una rebelión contra la religión pública, politeísta, desenmascarando a los dioses como fuerzas naturales personificadas o bien como hombres divinizados (evemerismo) y proclamando en cambio la unicidad de Dios: el monoteísmo.

[2228] Tal sería la interpretación de Fr. Creuzer: los Misterios fomentarían una religión *soteriológica*, nacida del ansia de liberarse de los males del mundo (y de un mundo en crisis, tras las guerras del Peloponeso, aunque los Misterios son muy anteriores). En esos ritos iniciáticos se alcanzaría la redención interior, por iluminación de la conciencia.

[2229] Perséfone –como hemos visto, personificación de la conciencia «poseída»– es la contrafigura subjetiva, diríamos, de Deméter. Ella es el respecto o «lado» de Deméter que está volcado al pasado, y por ende destinado al Hades (y en efecto, Dionisos–Zagreo = Hades es raptor y cónyuge de Perséfone). Pero también, en los

la Segunda Potencia se hace así efectiva como Hijo liberador (en su triple avatar como Kronos –hijo de Urania–, Zeus –hijo de Cibeles– y Dionisos –hijo de Deméter: el dios «salvador», *sotér*, especialmente en su última manifestación como Iakchos, el dios que viene, celebrado en los Misterios).[2230] Sin Perséfone (sin esa conciencia virgen que –Eva pagana– dice «sí» a la posesión) la Mitología no habría tenido *inicio*. Sin Deméter no habría habido *proceso*. Y sin Dionisos, la Mitología no habría tenido *meta*. La exposición negativa de esta «verdad» del proceso teogónico constituye el núcleo de los Misterios. Ahora bien, la liberación *esotérica* resultante es *libertas ex*: puramente negativa (como se aprecia en el hecho ambiguo del connubio sagrado –y estéril– del último avatar de los protagonistas del proceso: Koré e Iakchos, hermanos de cuya unión nada procede).

De la misma manera que de la filosofía negativa y el *éxtasis* de la razón no se seguía *necesariamente* la filosofía positiva[2231] y, sin embargo, ésta resulta ininteligible sin la *retroproyección* de aquélla (de lo contrario, no sería filosofía, sino fe, basada en la tradición y en la autoridad), así también, si vista *ex post factum* (es decir, tras el «hecho» imprevisible de la Revelación cristiana), la «religión natural» aparece como preámbulo de la «religión cristiana».[2232] A estas alturas, la transición *more goetheano* (de lo oscuro a lo

---

Misterios, es la divinidad virgen (Koré) que espera y anuncia al dios venidero: su hermano Iakchos; el restablecimiento de la virginidad primera, inicial, se paga empero con la esterilidad: final del proceso teogónico.

[2230] Como cabe esperar, Schelling insiste en que las tres configuraciones de Dionisos (Zagreo, Baco, Iakchos) lo son de una misma esencia (*Wesen*), en clara alusión a la «futura» Trinidad cristiana: Zagreo es el dios invisible (Hades = 'Αιδης), chtonio, retirado a las nieblas del Pasado; Baco, el dios del Presente, mundano y liberador (Λυσιος): es a Baco a quien se rinde un culto público (como ocurrirá con Cristo); Iakchos, en fin, es el Dios del Futuro, saludado con júbilo en los Misterios («Iakchos» es una onomatopeya; corresponde al grito de salutación de los εποπτης). Por eso dice Schelling que el concepto del «triple» Dionisos es esencial a toda mitología, y que sin él ésta sería impensable (cf. *PhM* 2/2, 425).

[2231] El éxtasis de la razón es *condición necesaria, pero no suficiente* de la conciencia plenificada por el acto voluntario y libérrimo de la Revelación. La relación entre ambas partes de la filosofía podría pensarse también, en efecto, al revés de lo habitual: la filosofía comienza por la experiencia (o sea: de manera *positiva*) y luego, al sondear la pensabilidad de ésta, *abstrae* sus condiciones de posibilidad y las presenta de forma puramente racional. El peligro estriba –como le aconteció según Schelling al idealismo– en que acabe olvidando su origen y creyendo, *catastróficamente*, que es ella la que puede engendrar al menos las líneas generales de la empiría. Sin embargo, al estrellarse –en una verdadera *reductio ad absurdum*– contra sus propios presupuestos, se ve obligada a «recordar» (interiorizar) su procedencia a partir de un acto de libertad. Así que nos movemos en el círculo «libertad / necesidad», del que el filósofo no debe –ni puede– salir.

[2232] Del mismo modo, en cuanto que se trata de la *asunción* de ambas confesiones en el saber, la Filosofía de la Mitología es el preámbulo «necesario» (¡necesario *a posteriori*, diríamos!) de la Filosofía de la Revelación. Y al igual que Hegel afirmaba que el Arte (¿y hasta la Religión, tradicionalmente entendida?) era cosa del pasado, de modo que la intuición (¡y la fe!) había de buscar «refugio» en el concepto, así también cabe la sospecha –aunque Schelling no se atreva a decirlo expresamente y con toda claridad– de que la Filosofía de la Revelación no sea una mera exosición conceptual, un *pasivo reflejo* del Cristianismo en la conciencia racional, sino la *superación* de aquél: la «nueva Religión», la *religión filosófica*. Que la filosofía cristiana sea la única *filosofía* verdadera, como sostiene Schelling, ¿significa exactamente lo mismo que decir que el Cristianismo es la Verdad, *tout court*? ¿No hay aquí un ambicioso deseo de superación de la «representación habitual», según la cual «el Cristianismo es una mera manifestación (*Erscheinung*) histórica»? (*PhO* 2/3, 136).– Schelling compara la gradación de las grandes confesiones religiosas con la disposición simbólico–espacial del Templo de Salomón: el Paganismo consituiría el atrio, el Judaísmo el sagrario y el Cristianismo el *Sancta Sanctorum*. El primero estaría regido por la Ley e iluminado por la Razón; el segundo, regido igualmente por la Ley e iluminado por la Tradición; el tercero, en fin, regido por la Libertad e iluminado por el Evangelio. Y la religión natural se relacionaría con la religión sobrenatural como el leibniziano Reino de la Naturaleza lo hacía con el de la Gracia (cf. *PhO* 2/4, 17). Hasta aquí, el cristiano observante nada tendría que objetar. ¡Sólo que Schelling añade enseguida un grado más –y más alto– a esa jerarquía! Habla en efecto de religión natural, sobrenatural y *filosófica*. En este último caso se trata de la *Ergründung* o examen a fondo de lo «razonable» del Cristianismo y, por ende, de toda otra manifestación religiosa, de modo que esa *religión filosófica* –¡no una filosofía *de* la religión!– sería algo así como el Templo de Salomón en su conjunto, medido y sopesado cuidadosamente, ¡y hasta con perspectivas de renovación y ampliación, en vista del advenimiento del Evangelio Eterno crípticamente latente en

claro) ya nos es bien conocida: se trata del paso de la necesidad, de la inmanencia y del juego de Potencias a la libertad, la trascendencia y la Personalidad de Dios: la «irrupción» del Dios verdadero en cuanto tal (*PhO* 2/3, 187), a todos manifiesto[2213] (es decir: ya no esotéricamente, como en los Misterios, o convertida la doctrina, exotéricamente, en ficción *alegórica*, como en la Poesía). Sin embargo, este paso no se da sin levantar dos problemas de alto bordo: el filosófico de la relación entre la necesidad y la libertad, y el religioso de la conexión estrecha entre Mitología y Revelación.

Con respecto al primero, Schelling insiste en que la *inversión* de la tensión interna de las Potencias en la sucesión de las Personas divinas constituye el «*milagro*» de la graciosa revelación del «misterio del ser divino» (*PhM* 2/2, 91). Pero inmediatamente antes señala que la intención de *suspender* (no de suprimir) el ser divino en la tensión de potencias tiene por objetivo el «ponerlo *actu*, tal como él es *efectivamente*, lo cual no era posible de ninguna otra manera.» (*ibid.*). ¿No habrá entonces que inferir de aquí la absoluta necesidad de la Mitología *para* la Revelación, y ver en ésta una mera consecuencia o derivación de la primera? Si se permite el juego de palabras, cabría decir: en el Absoluto, en absoluto. Si éste *quiere* revelarse, actualizar su «poder–ser» –y es un «hecho» para Schelling que lo ha querido *in aeternum* y lo ha llevado a efecto en un *evento que hace Historia*, puesto que experimentamos positiva y dolorosamente las consecuencias de esa primera *de–cisión*–, entonces (mirando hacia los mitos retrospectivamente desde la Revelación) el proceso teogónico ha sido *puesto* por ese «milagro», y sólo desde él tiene sentido. La necesidad se sigue de la libertad, no a la inversa. Aunque cronológicamente haya aparecido antes, la Mitología «surge» ontológicamente de la Revelación, y es puesta por ésta como su trasfondo; de manera que la Revelación es la *verdad* del «fenómeno» (*Erscheinung*) mitológico[2214], no al revés (pensar otra cosa sería seguir con el viejo prejuicio analítico y anti–idealista, según el cual lo primero es lo más alto, estando ya en ello implícito todo lo que de él pueda «deducirse»).[2215] Una vez admitido

---

el Evangelio de San Juan: la religión del Futuro! Tarea de esa «religión» será preparar ese Adviento y exponer el contenido infinito en la forma más acabada posible (cf. *PhO* 2/4, 25).

[2213] Recuérdese que *Offenbarung* significa a la vez «revelación» y «manifestación». Y no será irrelevante que Schelling ponga el Futuro –como veremos– bajo el signo de San Juan Evangelista. El libro a éste atribuido, con el que se cierra la Escritura, se dice en alemán *Buch der Offenbarung*: el *Apocalipsis*.

[2214] Muy al estilo hegeliano afirma Schelling con rotundidad que: «El Cristianismo es la verdad del Paganismo» (*PhM* 2/1, 248). Y señala también –como Hegel en sus lecciones sobre filosofía de la religión– que la evangélica «plenitud de los tiempos» tiene como condición necesaria (¡no suficiente!) por un lado la expansión de Roma como centro de dominación universal, con la consiguiente indiferenciación de todos los pueblos en materia religiosa (correlativa a la igualdad jurídica del *cives romanus*, con independencia de su lugar de nacimiento o condición social), y por otro la total postración de Israel; ambos puntos corresponden en el nivel histórico y profano a la coincidencia del Señor del Universo con la «humildad» del Hijo, abajado a figura de siervo. Así, el Cristo velado y futuro tiene ya el terreno abonado para hacer acto de presencia como Cristo manifiesto, el eje de la Historia Universal (cf. *PhO* 2/4, 88).

[2215] Es más –y contra Hegel–: ni siquiera cabe decir aquí que lo verdadero es el «resultado» (se trataría entonces de una mera inversión del punto de vista de la lógica tradicional: el final o la meta, como despliegue de un germen inicial implícito; la libertad, como culminación de una necesidad *bien entendida*, como *parece* ser el caso de la transición en Hegel de la lógica de la esencia –que acaba en la necesidad absoluta– a la del concepto –que culmina en efecto en la Personalidad de la Idea–). La libertad (para el caso, la Revelación) no se sigue de la necesidad (para el caso, la Filosofía de la Naturaleza o de la Mitología). No hay secuencia, ni en un sentido ni en otro, sino absoluta *ruptura* por un acto –de suyo incomprensible– de Voluntad. Pero de ese Acto se «siguen» necesariamente no sólo consecuencias, sino también antecedentes, cambiando por así decir tanto lo «anterior» como «posterior». El Nacimiento de Cristo no está ni al inicio ni al final de la Historia sino en el Medio (o más exactamente: no está *en* la Historia, sino que constituye y da sentido a la entera Historia, de la que es el punto 0; por eso no tiene «fecha» asignable: el cómputo histórico se hace a partir de la Encarnación, con numeración negativa o positiva).

ese acto inefable de Voluntad, entonces subyace al proceso una racionalidad inmanente, porque –según una doctrina schellingiana bien establecida ya desde 1804– la Voluntad tiene como «reflejo» o contrafigura (*Gegenbild*) suya al Entendimiento (el *Lógos*). No es pues descabellado –desde el punto de vista schellingiano– decir que actos como la Creación o la Encarnación se han dado de forma libérrima, y afirmar a la vez que: «el Ente es puesto–conjuntamente (*mitgesetzt*) en virtud de una suprema necesidad racional.» (2/1, 572). Si Dios se com–promete a existir, lo hace con todas las consecuencias. Lo contrario no sería un acto de libertad, sino una despótica arbitrariedad, una «ocurrencia».[2216]

El segundo problema: la conexión entre Mitología y Revelación, es más peliagudo. Al menos *prima facie*, la concatenación de ambos procesos puede que no contente a nadie, pues parece implicar una «cristianización» de la Mitología (Cristo: el «dios venidero», ¿es ya Dionisos–Iakchos, o –como preguntaban al Bautista– todavía debemos esperar a otro?) y conllevar por otro lado una «mitologización» del Cristianismo (Dios no está todavía «hecho», sino que ha pasado antes por *avatares* como un Visnú cualquiera, de modo que tiene –valga la expresión– «antecedentes penales», y ha de pasar todavía por una sucesión de Personas, de modo que hoy por hoy es un «Dios» imperfecto). Por lo que toca a lo primero, no vale el subterfugio de decir que el proceso mitológico tiene lugar *solamente* en la conciencia humana: toda la Antigüedad, millones de individuos habrían «vivido» entonces engañados, sumidos en una suerte de fantasmagoría. Además, distinguir entre el mundo «real», externo, y el mundo «mental», interno, supondría volver a un estadio precrítico y hasta irreflexivamente afilosófico. Si se quiere, cabe hablar de una ofuscación y de una obcecación de la conciencia; pero con ello, el mundo mismo quedó realmente ofuscado (ver notas 2191 y 2192): más que de una relación de causa–efecto, se trata de una verdadera interacción recíproca (una *Wechselwirkung, sensu kantiano*). Naturalmente que el proceso teogónico es un «devenir de Dios en la conciencia»; pero ese proceso es *Gotterzeugend*, «engendrador de Dios» (2/1, 198). Aunque el proceso se dé como *necesario* solamente *en* la conciencia, tiene una realidad *externa a* la conciencia (cf. 2/1, 193). Los dioses son –han sido– bien «reales» (aunque no lo fueran de suyo, por sus solas fuerzas, en el proceso estaban actuando –por la libre voluntad del hombre– las potencias que ponen a Dios *en sí*; cf. 2/1, 208). Pero esos dioses –tal la pregunta decisiva– ¿son ya de alguna manera Dios? ¿o son al menos su Pasado? Dos cosas, al menos, están claras: 1) Dios no es un *deus otiosus*, que ha esperado tranquilamente *au dessus de la melée* a que, dada la necesidad del proceso

[2216] Esta idea procede directamente de la doctrina kantiana sobre la «libertad trascendental». El inicio de toda acción verdadera es contingente (podría no haber tenido lugar). Pero una vez iniciada, cuanto se siga de ella es «cargado» en la cuenta del agente, por más que esas consecuencias no estuvieran en su voluntad. Ahora bien, cuando se trata de una Voluntad infinita, no sólo las consecuencias lo son; también cuanto «antecede» al *acto* (o sea, el Mundo entero y su Historia) queda transformado *en el acto*: no se puede decir que «antes» de Cristo había *sólo* necesidad y que, después de su Venida, *sólo* hay libertad. Esa «necesidad» está transida de una libertad latente en ella –si no, ¿a qué se debería la procesualidad teogónica?–. Y por el otro lado, esa «libertad» tiene como fondo (¡nunca totalmente permeado, nunca totalmente disponible!) una necesidad *potencialmente* subyugada (o sea: subyugada en cuanto Potencia), pero siempre, *de hecho*, capaz de seducción y desvarío; por eso aspira la libertad –humana– a realizar algo que *debe ser*, no algo que *tenga que ser* o que, sin más, sea: la libertad se ejerce renovadamente *contra* una necesidad «natural» subyacente y siempre pujante, que bien puede tomar en determinados momentos la primacía: una idea ésta de importantes consecuencias para la concepción schellingiana *antiprogresista* (lo cual no significa, sin más, *reaccionaria*) de la política y la Historia: ni el Estado es la culminación ideal –el destino– del individuo, ni la Historia presenta una perfectibilidad ilimitada –sin «baches» ni retrocesos– del hombre, como si se tratara de una gradación uniforme y perfectamente regulada.

de la conciencia extática, teopática, ésta «volviera en sí» de su desvarío para encontrarlo *tal como era*, inmutable e impasible. 2) Dios no empieza a existir con –y como– Jesucristo, con la Revelación cristiana. Dios según Schelling *existe* realmente desde el inicio de la Creación del mundo primordial, no de este mundo sensible. Ahora bien, no hay ni dos mundos separados (este mundo es una actualización *deforme*, pero susceptible de mejora, del mundo primordial *potentiâ*; Schelling parece ya liberado de toda veleidad neoplatónica) ni dos «tipos» de Dios (uno mitológico –primer monoteísta relativo, y luego politeísta–, y otro trinitario). Al igual que el mundo, el mismo Dios *en potencia* se puede manifestar de dos maneras: velado y trastocado por la (mala) voluntad del Hombre, pero pujando y «latiendo» de manera harto *prometedora* como el Dios que viene (y que la conciencia siente oscuramente, barruntando en su sobrecogimiento actual una liberación futura), o bien revelado como Persona libre por su propia Voluntad, pero sólo cuando la conciencia ha aprendido –a fuerza de sufrimientos– a estar necesaria y negativamente abierta para el Mensaje. Ahora bien, por la Encarnación, Dios se ha revelado efectivamente como Dios, pero bajo la *figura de siervo*: su Revelación absoluta como compenetración plena de las tres Personas (y, por ende, la reconciliación del mundo con Dios: el único y verdadero «panteísmo») no ha llegado todavía. El Dios Absoluto schellingiano es el Dios (del) Futuro. Y sin embargo, no se puede decir que Dios no sea aún Dios (ello no sucedía ni siquiera al inicio «uránico» del proceso mitológico), porque cada Persona es absoluta, íntegramente Dios y tiene ya *en sí* a las otras: la Unidad está ya de–cidida desde el inicio; pero no está absolutamente cumplida, *en* y *para sí*. Al Presente[2237], Dios está revelado como Hijo, el cual remite al Padre y promete la venida del Espíritu: es cierto que Éste ya se halla presente –tras Pentecostés–, pero los que han de ser suyos no lo han reconocido todavía como tal (al igual que los paganos sólo «oscuramente» –y según lo ve Schelling *a tergo*– barruntaban en los avatares del Dios liberador al Cristo, sólo reconocido como tal tras la Encarnación). Y si Dios ha de ser Todo en todo (Schelling no abandona jamás la *Alleinheitslehre*, el *hén kaì pàn*), entonces también El es –mas ya en un sentido personal, libre– un «Dios venidero»: existente... como Futuro. Es obvio que esta respuesta (tortuosa y torturada, ciertamente) no podrá convencer jamás a ortodoxia alguna. ¡Pero no menos obvio es que Schelling es un *filósofo*, no un fiel adepto a una determinada confesión!: «No tengo ningún interés –confiesa francamente– en ser lo que se dice ortodoxo, al igual que tampoco me sería difícil caer en lo contrario. Para mí, el Cristianismo es sólo un fenómeno que yo intento *explicar*.» (*PhO* 2/4, 80). Ese ambicioso intento de explicación racional de un «fenómeno» radi-

[2237] Téngase en cuenta al respecto la compleja doctrina del «tiempo» en *Die Weltalter*. Cabe hablar del tiempo de este mundo como de un «tiempo temporal», «rumiante» y natural, en el que se suceden continuamente la generación y la corrupción: una rueda que a nada llega ni nada cumple; es el tiempo del que se lamenta el Cohelet, en el *Eclesiastés*: *nihil novi sub sole*. Ese tiempo (medido en efecto por la aburridamente repetida revolución de la Tierra en torno al Sol) es un tiempo vacío, sin verdadera sucesión (tal la noción del «tiempo vulgar» que criticará Heidegger en el famoso § 82 de *Ser y tiempo*). Pero ese tiempo «físico» no es sino la *congelación* («voluntaria», por nuestra parte) de uno de los *Weltzeiten*, de las épocas del mundo, a saber: una petrificación del Presente (*Gegenwart*). A este verdadero tiempo del mundo (el tiempo de la Historia) le precede el tiempo antes del inicio, antes de la Creación: el Pasado, y le seguirá el tiempo tras el fin del mundo: el Futuro. Este tiempo verdadero, «eterno», sí es sucesivo. El Presente está transido del Pasado (las Potencias del Dios «que puede ser») y grávido del Futuro (la compenetración *en Uno* de las tres Personas divinas). Cada «tiempo» tiene su meta y su contenido eterno, pues es *pleno*. Inicio, fin y sentido del Presente es Cristo: la meta de la Humanidad (2/4, 12s), la cual llegará a su entera cumplimentación cuando Cristo esté plenamente presente en la conciencia, como fusión amorosa de libertades: cuando todo antagonismo *natural* se halle enteramente subyugado, pero por libre voluntad humana, sin coerción alguna. En este sentido, bien se puede decir que de la «realización» de Dios es corresponsable el hombre.

calmente suprarracional (pero, según él cree, desde luego no irracional) constituye el núcleo de la *Filosofía de la Revelación*.[2218] Con su exposición oral en los Cursos berlineses (entre 1841 y 1848) concluyó de hecho la Era Crítica (es bien significativo que la reivindicación ulterior de Kant se entendiera ya a sí misma como *neokantismo*). Y con el examen de esa exposición concluiremos también nosotros este largo tratado.

VII.5.– LA RELIGIÓN FILOSÓFICA DEL DIOS VENIDERO: *FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN.*

La filosofía positiva es una «dialéctica histórica» (*PhM* 2/1, 9), o con más precisión: pretende ser la Dialéctica de la Historia, pero de la Historia *interna* del mundo–en–la–conciencia y de la conciencia–de–mundo: no una sucesión de hechos contingentes y sufridos como «desde fuera», pues: «este mundo de la *Historia* ofrece un espectáculo tan desconsolador que yo desespero por completo de que tenga una finalidad y de que, por tanto, haya una verdadera razón (*Grund*) del mundo.» (*PhO* 2/3, 7). No es extraño al respecto que tantos hombres hayan pretendido buscar refugio en el naturalismo, buscando un triste consuelo a los males del mundo. Al fin, en la Naturaleza todo es como *tiene que ser*; aquí no hay sobresaltos: los sufrimientos son tan necesariamente mecánicos como las alegrías (se nace y se muere según una ley tan inexorable como aburrida). Por sí sola considerada, la Naturaleza es una continua *grisalla*. En cambio, sólo el hombre es «aquello que él debe (*soll*) ser»; algo que «él únicamente puede alcanzar con conciencia y libertad» (*ibid.*). De ahí el riesgo, de ahí también la imposibilidad del «naturalismo». No es posible volver atrás.[2219] De acuerdo con una vieja doctrina que se remonta al *Poimandres* del *corpus hermeticum*, adaptada luego al Cristianismo por Giovanni Pico della Mirandola en su hermosa *De dignitate hominis oratio* y recogida en fin por el visionario amigo de Schelling en Munich, Franz von Baader, el hombre puede llegar a ser mucho peor o mucho mejor que el animal (y hasta mejor que los mismísimos ángeles): pero por más que se esfuerce nunca podrá convertirse en mero animal, o sea: en un ser *natural*. Fue creado *ab initio* como Hombre, a imagen y semejanza de Dios, y luego se degradó por propia voluntad (aunque con bien oscura y casi nula conciencia de las consecuencias de su acción), rebajándose a ser esa extraña cosa oscilante entre el «poder ser» y el «deber ser», sin lograr nunca llegar a *ser* del todo. Lo que él tendría que volver a ser (imagen clara y distinta de Dios) no está enteramente en su

---

Tal como aparece en S.W., el Curso está dividido en tres libros: una *Fundamentación de la filosofía positiva* (que, como reverso de la filosofía negativa, hemos ya en buena parte examinado), un segundo libro como Pimera Parte de la *Filosofía de la Revelación* (que incluye la *Potenzenlehre*, la doctrina trinitaria y una breve exposición de la Filosofía de la Mitología), y un tercero: la Segunda Parte de la *Filosofía de la Revelación*. En el apartado siguiente –y último de este tratado– examinaremos la doctrina de la Trinidad y el contenido del tercer libro.

[2219] Si es que realmente cabe hablar de la Naturaleza como algo que está ahí «detrás». Dado que estamos ya curados de espanto, hay que recordar que Schelling (poniendo una nueva nota al pie del *Timeo* de Platón) considera que el monótono espectáculo de la naturaleza es *resultado* de la Caída del Hombre primordial; éste precede *in aeternum* (aunque como Creatura) a esta naturaleza degradada, «al Este de Edén». Y al contrario: con la libertad del hombre la Naturaleza se remoza y renueva, recupera sus «colores» paradisíacos. A través de la acción humana (técnica, política y religiosa), también la naturaleza *recuerda*: también ella es anamnética. La responsabilidad del hombre para con Dios es *eo ipso* responsabilidad para con la Naturaleza, que cae y se levanta con su promotor (el hombre no es desde luego Hacedor de la Naturaleza *tout court* –ella es la Naturaleza... en Dios, el Fondo mismo de Dios–; pero sí lo es de *esta* naturaleza sensible en la que nos movemos). Agitarse incesantemente en el seno de una naturaleza profanada significa exactamente profanar a Dios. También Schelling es *suo modo* «materialista». Hay aquí un rico filón de pensamiento que puede ser aprovechado por los actuales movimientos ecologistas.



Schelling. Litografía, 1842.

mano; pero sí lo está –huella al fin de Kant y sobre todo de Fichte– *deber ser* libremente lo que necesariamente tendría que ser (de nuevo nos encontramos aquí la interacción típica de libertad y necesidad).

¡Pero para eso necesita de ayuda, pues su «poder ser» es algo debido, algo que le viene otorgado por Aquél que, *en sí*, consiste *en esencia* en llegar a ser –o no ser– «Lo–que puede–ser» (*das Seyn–Konnende*)! Contra Lessing y su *Educación del género humano*, Schelling no piensa que la Revelación sea un mero *obsequium fidei*, una suerte de «atajo» para que la Humanidad encuentre más pronta y cómodamente aquello que por mera razón, aunque tras muchos esfuerzos y frustraciones, acabaría hallando por sí sola. Ésta es la razón del extraño «empirismo» (no tan extraño, si recordamos a Hamann y Jacobi) schellingiano. Y no hace falta acudir a tan excelso ejemplo (aunque en definitiva se derive de él, según el *Génesis* y las doctrinas de los Padres de la Iglesia): la *muerte* es un «hecho» absolutamente inexplicable desde el punto de vista racional. Es un hecho que la gente se muere,[2240] sin que *queramos* saber por qué (por eso no *podemos* saberlo; si lo quisiéramos de verdad, aprenderíamos entonces a morir como Dios). Más aún: ningún hecho de experiencia, por banal que fuere, es enteramente reconducible a su *causa plena* por la sola razón (aquí, tras muchos vericuetos, sigue resonando la voz crítica de Kant). Si cualquiera de ellos lo fuera, se llegaría necesariamente a un primer Existente autorreferencial y autosubsistente. Pues el Ser es para Schelling lo determinante; el Pensar (el saber filosófico), lo determinado.[2241]

[2240] Y solo el hombre se muere propiamente, repetirá como un eco Heidegger. Los animales se limitan a «nacer» y «perecer» (*verenden*, casi literalmente: «tener un mal fin») según la necesidad. Hegel y Schelling, más audaces en esto que Heidegger (y más «luteranos»), han insistido en que quien ha *muerto* de verdad, ya de siempre, desde el seno mismo de la divinidad y como superación libre y positiva de la «culpable», libre y negativa muerte del hombre es... Dios.

[2241] No es extraño pues que un Engels prestara atención –aunque desde luego se desilusionara enseguida– a las lecciones berlinesas de Schelling. En este punto, y en muy pocos más, coincide el «materialismo dialéctico» con nuestro pensador en mucha mayor medida que con Hegel.

VII.5.1.– El Hecho de la Experiencia.

Es necesario partir pues de los «hechos» a los que la conciencia está «sujeta» (en vez de «soñar» con los reinholdianos «hechos de la conciencia»). Por consiguiente, la conciencia no puede «fundamentar» (*begründen*) esos hechos. Sólo los puede sondear, o sea examinar hasta el *fondo* (*ergründen*), reconociendo paradójica y humildemente en ese fondo lo Incognoscible. Puesto que el Entendimiento (el *Lógos*) procede de Dios como su «reflejo» absoluto (es el Sujeto del Inicio, como veremos en seguida), ese Proceso ha de ser *pensable* y razonable (también para el hombre)... hasta cierto punto (el punto en el que se tropieza con la Voluntad divina de Ser desde el Fondo). En el Fondo, la diferencia de conocimiento se debe a una diferencia de *fuerza de voluntad*.[2242] Y todo hecho, en cuanto tal, es «histórico»: narra un proceso, una historia. Más altos que los hechos «físicos» (cuya «historia» verdadera, que se remontaría a la Caída, el hombre sólo muy borrosamente recuerda) están los hechos propiamente «históricos», documentables (pues en ellos reconocemos ya claramente una intención humana).[2244] Y más alto aún que los hechos de la historia está el Hecho, el *Factum* de la Historia misma, o como dice Schelling[2243]: no un hecho de experiencia sino «el Hecho de la Experiencia» (*Thatsache der Erfahrung*) (*PhO* 2/3, 19). *Que* haya experiencia no es algo a su vez empírico, sino un «hecho puro», un hecho «sobrenatural» (*PhM* 2/1, 125; 82s). Es evidente que el empirista protestará contra esta *metábasis eis allò génos* (al igual que antes, y por motivos bien distintos, se irritaba contra Schelling el teólogo ortodoxo). Pero no menos evidente es que la presuposición de que *hay* un mundo sólo puede aceptarse desde la mística (como Wittgenstein hará), o bien por una decisión voluntaria, sondeada desde la contingencia de las acciones humanas y plegada a un más alto *acto de voluntad*. Jugando de vocablo, dice Schelling que a la filosofía positiva sólo se accede por la voluntad, dando así un: «paso dentro de ella *de hecho*[2245]» (*PhM* 2/1, 564). En esa nuestra decisión, acompañamos al «hecho» de la *inversión* de la Potencia en Personalidad: del «poder ser» al libre «querer ser». Una inversión, pues, que no se debe al pensamiento, sino que procede (como en Fichte) de un «impulso práctico» (2/1, 565). En esa decisión se abandona realmente al «yo» excluyente, negativo, propio del pensar[2246]. Ahora bien, el abandono del «yo» es *eo ipso* la elevación del cognoscente a personalidad libre. Mientras que el sujeto teórico sólo encuentra ante sí la muerta representación de un objeto, la doblegación de la voluntad constituye en verdad la fusión con una voluntad superior, con el Espíritu, en cuanto «Voluntad que se tiene a sí

[2242] Incluso el propio Cristo, en la agonía de Getsemaní, decía: «Padre mío, *si es posible*, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú.» (Mt 26, 39; subr. mío). La posibilidad, la primera Potencia, no está ni siquiera en manos del Hijo, bajo figura de siervo. También él «sondea» los misterios del Reino de Dios.

[2243] Así, el monoteísmo primitivo, la *Uroffenbarung* (algo en lo que Schelling coincide con Fr. Schlegel), sería un «hecho» supuestamente documentable en los inicios de la historia de los pueblos (de tan turbia fuente –turbia al menos, para nosotros, hoy– surgió buena parte del espléndido edificio decimonónico de las ciencias humanas, incluida la antropología). Por eso lo tiene Schelling como un presupuesto histórico de la mitología (cf. *PhM* 2/1, 91s).

[2244] Con resonancias a pesar de todo kantianas; recuérdese: «Hay sólo una experiencia...». *KrV* A 111.

[2245] Orig.: *in der That*; significa a la vez «de hecho» y literalmente: «en la acción». Recuérdese la *Thathandlung* fichteana. Tampoco Schelling puede remontarse del «hecho» a la «acción»; pero puede acompañar ese remonte, sondeándolo.

[2246] Cf. *PhM* 2/1, 566. Tal es el conocido proceso de autodestrucción de la razón excluyente; cuando pretende, al menos tendencialmente, llegar a saberlo todo, debe confesar su derrota: «la filosofía negativa llega con ello a la destrucción de la idea (al igual que la Crítica de Kant llega propiamente a la humillación de la razón), o sea, al resultado de que sola y primeramente es el Ente de veras lo que está fuera de la idea, lo que no es la idea, sino más que la idea, *κρειττον του λογου*.» (la cita remite a Aristóteles, *Ética a Eudemo*; VII, 14).

misma» (2/1, 527; una alusión, cristianizada, a la *entelécheia* aristotélica). «Pues la persona busca a la persona» (2/1, 566).[2247]

Bien puede decirse que la entera exposición filosófica del Cristianismo depende de un Hecho: la obediencia del Hijo al Padre (manifiesta históricamente en Getsemaní, aunque ya cumplida *ab initio*), la abnegación de su propia voluntad en favor de una Voluntad más alta. De ese hecho se derivan el *abandono* de la hora nona (sin el cual no habría consumación de los tiempos), la aceptación de la muerte y la transfiguración. Y es que, aunque resulte extraño a oídos ortodoxos, la Revelación de Cristo (desde su encarnación a su Pasión) *no es* para Schelling la Revelación de Dios en su integridad. Antes incluso de ser propiamente «Cristo», en cuanto *Lógos* coeterno con el Padre[2248] pero engendrado por Él, la Segunda Persona está puesta como diferente e independiente de Dios: es un ser *extradivino*, *extra patrem*, que podría ser «Dios» (pero un Dios imperfecto: el más alto de los dioses paganos, el Señor del Mundo, según la promesa del Demonio cuando tienta a Cristo en el desierto). Podría serlo, en cuanto que, como realización *personal* de la Segunda Potencia, domina ya y tiene bajo sí a la Primera (¡pero no desde luego a la Persona a la que le está sometida esa Potencia!).[2249] Podría, desde luego, pero *no quiso*: «El Hijo desdeñó *este* Señorío (*Herrlichkeit*) que él podría tener con independencia del Padre; y *en* ese desdén es Cristo. *Esto* es lo que constituye la idea básica del Cristianismo.» (*PhO* 2/4, 37). El *locus classicus* en el que se basa Schelling –el

---

[2247] No es necesario señalar lo peligroso de este método (que ningún «positivista» aceptaría, aunque quizá sus presupuestos metafísicos no sean de mejor estofa que los schellingianos): la *inversión* del «dato» en lo que «fundamenta» a ese dato (una fundamentación al menos tentativamente accesible por una fusión de voluntades) puede hacer pasar de rondón simples convicciones y creencias poco meditadas como «explicaciones» si no racionales, sí al menos *razonables*. Además, y ya que todo (al menos, todo lo transmitido documentalmente) puede convertirse bien en «hecho» o bien en el «Hecho» que *pone* y asienta al hecho como su condición de existencia, el riesgo de *reversibilidad ad libitum* es patente. Así, por ejemplo, Schelling afirma que la Trinidad no es algo inteligible desde el Cristianismo, sino al revés: éste se entiende solamente a partir de ella (*PhO* 2/3, 312s). ¡Puede que la supuesta *Uroffenbarung* (en ella estarían presentes las eternas huellas trinitarias) fuera más positiva para el *Urmensch* que para el hombre corriente de hoy, que bastante tiene con aceptar la *Offenbarung* cristiana! Claro está que Schelling argüiría –*obscurum per obscurius*– que ello se debe al *Urereignis* de la Caída, el cual nos impide remontarnos a ese estadio. ¿Por qué se lo permitiría, en cambio, a Schelling? Ya que no puede recurrir al saber (por alto que sea), malévolamente cabría pensar que entonces tendría que refugiarse en una Gracia especial a él conferida. Sin embargo, nos limitaremos a observar «benévolamente» que él se refiere a la *inteligibilidad* del Cristianismo, no a su existencia. Sin el hecho de la Revelación cristiana, no podríamos conocer la Trinidad. Pero, una vez remontados filosóficamente a ella, podemos volver sobre ese hecho y «entenderlo», en vez de aceptarlo por fe. Análogamente, Kant afirma como es sabido que la *ley moral* es la *ratio cognoscendi* de la libertad, y ésta la *ratio essendi* de la ley.

[2248] «Coeterno», pero destinado a regir un «tiempo» distinto al del Padre. Este gobierna el Pasado, el Hijo el Presente (coextensivo con la entera Historia del mundo y la humanidad), el Espíritu el Futuro.

[2249] Para evitar confusiones, es importante señalar que la Primera Potencia (–A: «lo–que–puede–ser») no se identifica ni mucho menos con el Padre. En esa Potencia se da la tensión entre el Fondo (la Naturaleza en Dios: el respecto que tiende a la materialidad, a la no–existencia) y la Voluntad de existir. La Primera Potencia es el *concepto* de Dios en cuanto posición absoluta (recuérdese la *Position* kantiana) de quien no está obligado a pasar necesariamente a ser el Ser que se posee a sí mismo. Sólo con la libre extraposición de un Ser extradivino, puesto como Hijo (cf. *PhO* 2/3, 319s), la Primera Potencia viene a ser Potencia que es *del* Padre, que le pertenece y a la que posee, exactamente a la vez que «surge» la Primera Persona: es obvio que el Padre sólo lo es respecto del Hijo. Pero el Padre podría a su vez seguir *in aeternum* siendo sólo en sí (*an sich*) el Padre si el Hijo no lo reconociera como tal, es decir: si no se sometiera libremente a su Voluntad. Sólo entonces, de consuno, Padre e Hijo son Personas divinas *en sí y para sí*. Y con ese reconocimiento mutuo emerge el Espíritu, la Tercera Persona *qui a patre filioque procedit*, según la fórmula de la Simbólica Eclesial. En general, Potencia no equivale desde luego a Persona: ésta sólo se da en la *entrega* a lo otro, a lo *distinto de sí* y en la comunicación libre con lo otro, *sobre la base* de una Potencia que, en esa entrega y sólo en ella, le corresponde. *Mutatis mutandis*, podríamos decir con alguna simplicidad que la Potencia es el *Ansich* hegeliano (pura virtualidad) y la Persona el *Für sich* (lo cual implica exteriorización de sí y retorno a sí en lo otro).

cual, por tanto, debiera ser considerado según esta *religión filosófica* como la piedra angular del Cristianismo– es la Epístola de San Pablo a los Filipenses: «no mire cada uno a las cosas propias, sino a las de los otros. Meditad (*phroneíszo en hymin*) en lo que ya se daba en Cristo Jesús, el cual, aun existiendo en forma de Dios (*en morphê theoû*) y no considerando un robo el ser igual a Dios[2250], sin embargo él mismo se despojó (*ekénose*[2251], *exinanivit*) y tomó forma de siervo, llegando a ser a semejanza (*homoiómati*) de los hombres y encontrado en figura (*schémati*)[2252] de hombre; así se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, y aun hasta la muerte de cruz.» (*Ad Phil.* 2, –8). De este denso texto, comparándolo con pasajes evangélicos, extraerá Schelling importantes consecuencias. En primer lugar, que la Segunda Persona («antes» de ser Cristo) poseyera «forma de Dios», sin que tal posesión fuera por así de prestado, significa que ya en el Pasado eterno –antes pues de la Creación– estaba en unidad con Dios (cf. 2/4, 45s. y Jo. 17, 5). En segundo lugar: que, no obstante, existía eternamente *extra patrem* estaría documentado (de una manera algo forzada, ciertamente) por la afirmación de Cristo: «Antes de que Abrahán fuera hecho (*genésthai*) yo soy (*egó eimi*).» (Jo. 8, 58).[2253] Por lo demás, si no fuera así no podría haberse despojado libremente de la *morphé theoû*. Y en tercer lugar, que aun siendo en unidad con el Padre, el Hijo le está esencialmente subordinado (así como se someterá también existencial y libremente a su voluntad, en cuanto Cristo). Así, en un importante pasaje de San Marcos, Jesús vaticina el fin del mundo y advierte que nadie sabe cuándo tendrá ello lugar. Nadie: «ni los ángeles del Cielo, ni tampoco el Hijo[2254], sino únicamente el Padre.» (Mc. 13, 32). De esta confesión de igno-

---

[2250] Implícitamente se alude aquí al pecado de Adán, cuya contrafigura es el sacrificio de Cristo; él, que no podía ser igual a Dios, quiso serlo (siguiendo el consejo de la Serpiente); Cristo, que en cambio sí podía serlo, no lo quiso.

[2251] Se trata de la famosa κενωσις; lit.: «vaciamiento». El símil es claro: aunque la forma de Dios que él poseía no era como una ropa robada (el origen etimológico de «ropa» y de «robo» es el mismo: el despojo ganado en la batalla), sin embargo se desprendió de esa forma (quedó desnudo, «vacío»), tomando libremente la de hombre.

[2252] Σχημα es la disposición exterior de algo: su «hechura», el lugar liminar por el que se comunican y corresponden su forma (μορφη) y el exterior. Recuérdese el *esquematismo* kantiano. En Hegel, la forma es la determinación (*Bestimmung*: aquello a lo que se está esencialmente destinado) y la figura (el modo de existir y actuar) la disposición (*Beschaffenheit*). Atiéndase a la sutil distinción paulina: lo que abandona Cristo es la «forma de Dios», que como Persona divina le compete (y por eso puede ser abandonado a su vez por el Padre en la hora de la muerte), y por ende la tentación de ser igual a Dios *tout court* (o sea, de no morir); y lo que toma es tanto la μορφη como la «figura» de hombre, llegando a ser a semejanza (ομοιωματι) de éstos, no siendo por ello, sin más, su igual (ομοουσια). ¡Cristo no deja de ser absolutamente Dios para convertirse nada más que en hombre!

[2253] El anacoluto «yo soy» (parece que debiera haber dicho: «era o existía yo») deja entrever dos extremos importantes: 1) «yo» sólo puede decirlo una personalidad independiente, separada de lo demás; y si «Abrahán» se toma como imagen de lo más antiguo y primitivo, «antes de Abrahán» (o sea: antes del mundo) sólo podía existir Dios... y el *Lógos*, distinto de él y puesto por él como tal, aunque no separado de él: sólo por esa extraposición el Padre es virtualmente Padre y el Hijo Hijo: ambos, en la unidad de Dios. 2) Por su parte, «soy» indica la eternidad *presente* de esa Persona; he ahí una distinción respecto a los hombres (ellos «son hechos» o «devienen»: el verbo utilizado es γενεσθαι, frente al ειναι)... y respecto al Padre (a quien compete el Pasado, no el Presente). El Hijo es el Presente *del* Padre, así como éste es el Pasado *del* Hijo.

[2254] El efecto de extrañamiento por el uso de la tercera persona (no dice: «tampoco yo lo sé», sino «tampoco lo sabe el Hijo») implica que ya antes de la Creación (y desde luego, antes del tiempo determinado en que está hablando Jesús) el Hijo –*qua* Persona, aún no «despojada» libremente de su «forma divina»: aún no existente y manifiesta como Cristo, y menos como Jesús– ignora, como poco, uno de los «misterios del reino de Dios». Por lo demás, el texto griego dice: ουδε ο υιος (y así hemos traducido, literalmente: «tampoco el Hijo»). Sin embargo, Schelling dramatiza la traducción y vierte, subrayándolo además: *noch selbst der Sohn* («ni tan siquiera el Hijo»); una versión *pro domo* que va igualmente contra la «letra» luterana, la cual reza correctamente: *auch der Sohn nicht*; vid. *PhO2/4*, 47; cf. *Novum Testamentum Tetraglotton*. Ed. por C.G.G. Theiler y R. Stier (1858). Reimpr. Zurich 1981, pp. 200–201.

rancia infiere Schelling, nada menos, que: «el Hijo está por encima de los ángeles y sin embargo *no* es *Dios*.» (*PhO* 2/4, 48).[2255]

VII.5.2.– La gestación de Cristo.

Estamos habituados a identificar, sin más –casi como si fueran distintas «advocaciones» de un mismo Ser–, a Jesús con Cristo, con el Hijo, con el **Lógos** y, en fin, con la Segunda Persona. Sin embargo, para Schelling todas esas figuras narran una historia, son momentos de una *génesis*, de modo que bien podría hablarse aquí de *Cristogonía*[2256]. No se trata de los «avatares» o máscaras de una misma sustancia (de modo que, con el clásico: *eripitur persona, manet res*): sino que la Cosa (*Sache*), el Sujeto mismo de la Revelación se va forjando sucesivamente y concretando, al menos a través de cinco pasos:

a) Preexistencia divina en unidad con Dios (Segunda Persona).
b) Preexistencia en diferencia y separación de Dios (Ser extradivino: ***Lógos*** o ***subjectum incarnationis***).
c) Potencia demiúrgica: el Hacedor del Mundo (Hijo).
d) Presente en este «tiempo del mundo», del que es guía y cabeza.
  d.1) Pero aún latente en los avatares del dios mitológico «salvador» (especialmente en el último: el Dionisos venidero. Se trata de la *lux in tenebris*, según el Prólogo del Evangelio de San Juan).
  d.2) Efectiva e históricamente encarnado (Jesús).[2257]
  d.3) Presente *en espíritu* en el desarrollo de la Historia Universal.
e) Reunido en fin con el Padre, a través del vínculo del Espíritu (además, en esa forja de la integridad de Dios, también el Mundo se reunirá con El; el panteísmo no *es* verdadero: pero lo *será*, cuando se identifique absolutamente con el verdadero monoteísmo).[2258]

El sondeo o examen racional en profundidad (*Ergründung*) de estos momentos genéticos constituye la *Cristología* schellingiana.[2259] Ahora bien, aun cuando la génesis y el

---

[2255] Quizá habría que matizar: ha dejado de ser «Dios» (se ha «vaciado» de la forma divina) pero llegará a ser «Dios». Es más: sólo cuando de verdad lo sea (tras el fin este eón presente), también «Dios» será «Dios».

[2256] El acertado término procede de K. Fischer, *Schellings Leben, Lehre und Werke*. Heidelberg 19234, p. 802.

[2257] A diferencia de los dioses mitológicos, no se trata de que las gentes creyeran en Cristo y que, a través de esa creencia, lo hicieran realmente efectivo, sino que él fue *de suyo, per se*, efectivo: no era ni un avatar ni una figura divina (al contrario, su «figura», como hemos visto por San Pablo, era la de hombre). Era una *personalidad* (e.d.: en la entrega a los demás, dominio efectivo de la Potencia correspondiente, la Segunda); cf. *PhO* 2/4, 229. Por eso, Cristo no «vive» vicariamente a través de una «representación subjetiva» (como le ocurrirá en cambio al Diablo), sino en «realidad de verdad»(2/4, 231).

[2258] Sólo en la íntima comunidad (*Gemeischaft*) de las tres Personas (¡la cual, según Schelling, únicamente al final se dará!) tiene pleno sentido hablar de la *verdadera unidad de Dios consigo, y con el Mundo*. Así, si en el eón del Pasado sólo alentaba sordamente el Dios clauso, omniposesivo (*'Εν και παν*), al final, en el eón del Futuro, tendremos la reconciliación, la verdadera *Alleinheit* que era la obsesión de todo el período crítico de Lessing a Schelling, pasando por Novalis y Holderlin. Sólo entonces se dará el verdadero panteísmo, pues todo será Dios (*παν το 'εν*) y, como quería Jacobi, Dios será todo en todas las cosas (*παντα εν πασι*). Esa última unidad constituirá «el más elevado y sublime monoteísmo.» (*PhO* 2/4, 66; cf. San Pablo, I Cor. 15, vers. 25 y 28).

[2259] La cual, como estamos ya advirtiendo, en absoluto sigue los pasos de la Dogmática eclesial (sea la que fuere). Muchos intérpretes se han asombrado de que Schelling, al contrario de Kant, Fichte o Hegel, no haya encontrado discípulos (quizá solamente hoy, a través de Heidegger, Luigi Pareyson y Xavier Tilliette, pueda empezar a hablarse con cautela de un renovado interés por el schellingianismo). Sin embargo, no es de extrañar ese aislamiento: en primer lugar, por sus vacilaciones a la hora de publicar su última filosofía (que sólo comenzó a ser conocida a partir de 1858, fuera ya del contexto de la «filosofía clásica» alemana, y teniendo que competir a la vez con Schopenhauer –también por entonces comenzado a conocer, y que era mucho más

destino de Cristo sean su objeto, toda la Filosofía de la Revelación schellingiana (incluyendo el examen del proceso mitológico y del judaísmo) está más bien impulsada por un hecho decisivo (y para Schelling, obsesivo): la Caída, el *pecado original* del hombre. De este «fundamento originario» (*Urgrund*) y decisivo, verdadero eje del último Schelling, se deduce toda la filosofía especulativa: *a parte ante*, retrocediendo hasta el mismísimo Fondo oscuro de Dios, y *a parte post*, hasta las postrimerías de este mundo, y aun más allá de él.[2260] Así, la Historia (desde luego y sobre todo, también la Historia Moderna), el Cristianismo, el Judaísmo[2261], la Mitología y hasta la mismísima *oikonomía*

---

ameno, ligero y... pesimista–, y luego con el gran Nietzsche); en segundo lugar, los filósofos no lo reconocieron como «suyo», sino que pensaron se había pasado al enemigo clerical (tras la Revolución de 1848, los intelectuales estaban mucho más interesados en cambiar el mundo que en interpretarlo: incluso los grandes debates religiosos en Alemania –en torno a los dos «bandos» de la Escuela Hegeliana– eran ya cosa del pasado); y a la inversa, los teólogos pensaban –seguramente con razón– que era mucho mejor no tener por «aliado» a alguien que afirmaba, entre otras cosas, que el Hijo no era del todo Dios, que las Personas trinitarias regían *sucesivamente* y, sobre todo, que si el catolicismo era cosa del pasado (reflejo en este eón del Pasado del Padre), también el protestantismo debía prepararse «generosamente» a ceder su lugar a una Religión del Futuro. Añádase a esto la fortísima aversión de Schelling hacia el Estado, y su exaltación del individuo (justamente en la época en la que se estaban consolidando ideológicamente los Estados nacionales), y tendremos una conjunción de factores que difícilmente podía acabar en la consolidación de una escuela o movimiento.

[2260] Esta herencia luterana y kaniana (recuérdese el «mal radical») coloca a Schelling en una posición ciertamente ambigua: por un lado, podría hablarse de una «hipertrofia» *antropocéntrica* (aunque Dios supiera *ab initio* de la Caída, y tomara sus medidas, es ella la que dispara todo el proceso y, al tratarse de un acto *libre* por parte del *Urmensch*, la que «obliga» a Dios a prepararse de antemano a todo lo que «necesariamente» va a suceder); pero, por otro, parece como si el hombre no hubiera sido sino el «detonante» del proceso (hacia atrás y hacia adelante), teniendo luego que ser salvado y redimido por el Dios–Hombre, y reconciliado en virtud del Espíritu; es verdad que son los hombres quienes, en la Historia, libremente «activan» al Demonio o, al contrario, se subordinan a la voluntad del Espíritu; pero, salvo este «dejar hacer» a uno o a otro, no parece que sus actos sean verdaderamente relevantes para el proceso. De manera que parece tratarse aquí de un *teocentrismo* contrarrestado por una *satanalogía*: no puede evitarse la sospecha de que estamos ante una nueva versión de la *Ilíada* (con los dioses moviendo los hilos de los mortales), cuando leemos p.e. que Satanás es «el necesario *primum movens* de toda la Historia» (*PhO* 2/4, 475) o que es él quien abre «los escenarios sangrientos de la historia moderna» (2/4, 273). Y lo llamativo es, primero, que Schelling confiesa que todos sus esfuerzos –ya desde el comienzo– están enderezados a explicar y exaltar la *libertad humana*; y además, que insiste en que su *Filosofía de la Revelación* es la única y verdadera «Filosofía de la Historia», contra Hegel, que había distinguido netamente entre ésta y la Filosofía de la Religión.

[2261] No puede dejar de llamar la atención el hecho de que Schelling haya dividido su filosofía positiva en *Filosofía de la Mitología* y *Filosofía de la Revelación*. Es obvio que aquí falta algo que brilla por su ausencia: el Judaísmo. Sería injusto tildar a Schelling de «antisemita», pero es cierto que, a sus ojos, encuentra más favor el paganismo que la religión hebrea. Lejos de sostener que los judíos fueran el pueblo primitivo (como se acostumbraba en una de las ramas del «difusionismo» de la época), Schelling estima que el judaísmo comporta una estofa mitológica, degradada sin embargo a basamento o *Grundlage*. También los judíos tuvieron su «sabeísmo», como se aprecia en el Dios del *Génesis*: El Olam, *Elohim*, el Señor del Cielo y de la Tierra, que ordena a Abrahán la inmolación de su hijo, como un Baal cualquiera. El Dios de la futura Revelación guarda en su seno al Dios terrible: Kronos. De ahí el doble carácter de Jehová: por un lado sigue manifestando en su comportamiento las huellas del Dios que él ha sometido, «sujetado»: un dios vengativo, celoso y destructor, «el *rostro* de Jehová»; por otro, es el dios soteriólogo, misericordioso y generoso, que anuncia al *Dios venidero*; es «el Ángel de Jehová». («Ángel» significa: «mensajero», *nuncio*). Y como su Dios, así también fue el pueblo de Israel: en teoría monoteísta y en sus prácticas politeísta, cargado de leyes y estatutos exteriores (como se aprecia en el chivo expiatorio que había de ser consagrado a Asasel, que Schelling entiende como una advocación del Tifón egipcio). De hecho, sólo tras el regreso del exilio de las tribus de Judá y de Benjamín se comenzó a tomar en serio el monoteísmo (una idea que antes no estaba en el pueblo, sino sólo en los profetas, los cuales cumplían una función análoga a la de los Misterios griegos). Así, para ser exactos, habría que decir que el monoteísmo es *judaico*, no *israelita* (cf. lec. XXIX de *PhO*, 2/4, 123–130). Y de acuerdo con ese «doblez», también el destino de los judíos es ambiguo: es un pueblo a la vez elegido (como portador de los gérmenes de la verdadera Historia humana) y rechazado (excluido de los pueblos que han movido los destinos del mundo). Hoy, sentencia Schelling, ya no es desde luego el pueblo elegido (lo es –¿cabría dudarlo?– Alemania). Ese pueblo ya no tiene Historia («hablando propiamente, está *excluido* de la Historia»: 2/4, 150), al igual que deja de tener valor la espiga que albergaba el grano viviente. Y sin embargo, Schelling no acepta la solución (que sería

divina se explican desde esa *aberratio a centro* que fue la Caída (un «acaso originario» o *Urzufall*: una «descarga» cuyos ecos llegarán al final de los tiempos pero no directamente experimentable, sino sólo oscuramente inferible a partir de sus catastróficos efectos: no un *positum*, sino la *Positio* en torno a la cual giran filosofía, religión y política). Y sin embargo, no cabe hablar aquí de *pesimismo* antropológico y hasta cosmológico (como en Schopenhauer), ya que *sin* la Caída ninguna otra cosa tendría sentido: ni siquiera Dios, tal como nos ha sido consignada su «historia» en los documentos sagrados de la Humanidad, tanto a partir de la narración bíblica –*Génesis* 3– como en el inicio de los grandes relatos mitológicos y teogónicos. Así, y más allá de San Agustín, habría que hablar, no sólo de *felix culpa* sino de *felicissima culpa*[2262]. ¿Hasta ese punto puede un acto

más bien una disolución) propuesta para la «cuestión judía» (entre otros, por el propio Marx). A saber: que abandonen la religión y costumbres de sus padres y se integren por completo en la vida burguesa y en la «religión racional» (en el deísmo y, ulteriormente, en el ateísmo). Schelling abomina de ambas. Más vale una religión que guarda en su seno el germen de la Verdad que una supuesta «religión» que destruye y echa a perder ésta. Por eso, insiste en que es necesario otorgar a los judíos sus justos derechos como pueblo (eso que hoy llamaríamos: «hecho diferencial»), sin intentar expulsarlos ni convertirlos por la fuerza. Ellos mismos acabarán por reconocer que el tiempo que ellos esperan ya se ha cumplido con Cristo. Serán los últimos en entrar en el seno de la Religión del Futuro (y con esta reconciliación se acabará la Historia, a fin de que se cumpla la «sublime ironía divina» de que «los que fueron los primeros serán los últimos.» (2/4, 151).– Mucho más duro se muestra Schelling con el otro gran tópico: la responsabilidad de los judíos sobre la muerte de Jesús. Es cierto que los paganos (los romanos) fueron el instrumento (la potencia) de esa muerte. Pero en los judíos estuvo la *voluntad* de su ejecución (cf. 2/4, 198). Y ya se sabe que en Schelling la potencia (el Fondo) está siempre sujeta a la voluntad (la Existencia). En ese sentido: «los judíos, para quienes únicamente en principio había sido anunciado el Mesías, tuvieron que ser, cuando éste apareció, los causantes y autores de su muerte.» (2/4, 198). No podía ser de otro modo, ya que ellos estaban ligados a la Ley y al Pasado (no a lo libremente personal y al Presente). En cambio, el reconocimiento de la divinidad del Crucificado por parte del Centurión y los Misterios griegos muestran esa verdadera *translatio Imperii religionis*. Los judíos se han pasado toda la vida esperando un Salvador que nunca venía. Por el contrario, los paganos han vivido bajo continuas representaciones de dioses soteriológicos (lo que allí era carencia, en este caso era inflación). Por eso: «A los paganos, a quienes les era íntimamente más cercana esa potencia salvadora, conservadora y reconciliadora (aunque *ellos* no reconocieran propiamente lo que en ellos actuaba), aparecen aquí al punto como más favorecidos (que los judíos, F.D.), ya que al menos habían *experimentado* su efecto (el efecto de la redención por parte de sus dioses, F.D.).» (2/4, 198).– Bien se ve que, en definitiva, Schelling sigue ligado al ideal de su juventud: el deseo –como en Hölderlin y en el joven Hegel– de unir Grecia y el Cristianismo germánico, con exclusión de Judea. Y ello explica la bipartición de la filosofía positiva.

2262 También para Hegel habría constituido la Caída una *felix culpa*. Pero es curioso que, a pesar de moverse en una misma atmósfera (casi como un «aire de familia»), sean sus concepciones tan dispares. Allí donde Schelling habla de Dios y de la Redención, Hegel habla del Hombre y del Trabajo. Al respecto, se recomienda vivamente una lectura comparada de Schelling y de Hegel (especialmente del *Zusatz* 3 de *Enz*. § 24). Para empezar, en ese «Añadido» –y ya es significativo que todas estas controversias «religiosas» quedaran *off the record*, excluidas de las obras por él publicadas– entiende Hegel la Caída como un «mito mosaico» interpretable alegóricamente, colocándolo propedéuticamente al inicio de la Lógica (pues que el mito trata del problema del conocimiento del bien y del mal). Además, se «regocija» de la salida del Paraíso, ya que el estado de inocencia y de inmediatez impide el desarrollo de la «vida espiritual», distinguida de la vida natural y animal en cuanto que rompe esa clausura (el *Ansich*) y deviene *para sí*. Es verdad que exige –como Schelling– la supresión del estado de *escisión* resultante, y el retorno a la Unicidad. Pero ese retorno ha de ser «resultado del trabajo y formación del Espíritu». Y más: «Por lo que respecta al trabajo, éste es tanto –y en el mismo sentido– resultado de la escisión como también superación de la misma.» La interpretación hegeliana del «temor» de Elohim de que el hombre se haya hecho «como uno de nosotros, pues sabe lo que es bueno y lo que es malo» (cf. *Génesis* 3, 22), es –cuando menos– escandalosa tanto para la ortodoxia dogmática como para Schelling. Pues gracias a ese acto (que está «más allá del bien y del mal»), el hombre reconoce que: «desde luego, por su lado natural es finito y mortal; pero infinito en el respecto cognoscitivo, *im Erkennen*». Audazmente enfrenta Hegel entonces «la doctrina de la Ilustración moderna», a saber: «que el hombre sea bueno por naturaleza» (Rousseau, especialmente) a la «profunda dogmática eclesial», ¡pero para retorcer el sentido de la «maldad natural» del hombre! En efecto, lo que esa doctrina *debe* querer decir es que: «La naturaleza es para el hombre sólo un punto de partida que él debe reformar (*umbilden*). (Cf., para todo lo anterior: *W*. 8, 88–90). Se diría pues que mientras, para Schelling, la Caída dispara todo el proceso *teogónico* (mitológico y cristiano), ella es para Hegel, en

libre del hombre –por muy «primordial» que sea– influir en el destino de la Divinidad? Puede hacerlo, desde luego, si tal acto forma parte desde el comienzo de los «planes» de Dios para consigo mismo. Sólo que, entonces, la supuesta «libertad» de tal acto parece evaporarse. La sombra de Leibniz y su difícil teoría de la «armonía preestablecida» –una armonía en la que juega un papel fundamental el mal– parece extenderse por la filosofía última de Schelling.

VII.5.3 – La divina importancia de la Caída humana.

En primer lugar, el hombre no es una creatura más, entre otras. Schelling no olvida la doctrina griega de la *syngéneia*, de la estirpe divina de la humanidad, revalorizada por Spinoza a través de Lessing: «en el mundo hay algo emparentado con Dios y procedente del mismo tronco que Él, algo perteneciente a la vida misma de Dios.» (2/4, 199). Más alto por su voluntad que las propias cohortes angélicas (reducidas como veremos al triste papel de «potencias»), al hombre le está reservada la función (tan siniestra como inevitable, una vez decidido desde lo Alto que así *debe* ser) de «liberar» el Fondo oscuro natural de Dios y de alzarlo a Principio contrario a la Divinidad: así como antes –en la etapa mitológica– fue el hombre el que hiciera «efectivo» al Dios oscuro y terrible de la Primera Potencia, así en la Historia moderna –cristiana– corresponde también al hombre la «activación» de ese Principio oscuro como vicaria «Persona negativa». El hombre insufla realidad al Demonio: «ese *contrarium* [que] en todas partes retarda el gobierno universal de Dios» (2/4, 195), pero que resulta necesario para afirmar por doquier la Divinidad y el Señorío del solo Existente de veras, por encima no ya de lo posible, sino de aquello que no debiera ser, y sin embargo es.

Y es que la Caída no es un «hecho» que le dé igual a Dios, sino que afecta a la *economía* divina[2261], cambia las relaciones intratrinitarias, «altera» –si es que cabe hablar

---

cambio, el inicio y *motor* del proceso *antropogónico*. El trabajo (que es el *en sí*, la virtualidad del pensamiento) *engendra* literalmente al hombre, sacándolo de sus casillas naturales (es significativo que Schelling no hable en cambio para nada de la «condena» divina al trabajo del hombre). Como si dijéramos, un tanto brutalmente: Hegel reconoce el sentido del mito de la Caída (a saber: hay que salir del estado de naturaleza) y de la Redención y Muerte de Cristo (a saber: hay que morir a lo natural, para alzarse a un Espíritu comunitario). Pero luego les agradece los «servicios prestados» y se queda con el hombre y sus gestas históricas (por más que a su través aliente la «astucia de la razón»: el último reducto laico de la Providencia). Pues: «el hombre no es otra cosa que la serie de sus acciones.» (*Enz.* § 140, Z.; *W.* 8, 278).– Y, en fin, al terciar en la querella entre antiguos y modernos (entre paganos y cristianos), afirmará que los primeros ven regida su existencia por el destino y la necesidad (algo previo a la libertad o a la privación de ésta), mientras que los cristianos creen en una religión «del consuelo». Pero de nuevo el astuto Hegel retorcerá *pro domo* esta doctrina, hasta hacerla casi irreconocible a los ojos del creyente. No se trata –dice– de buscar una «compensación» a los males del mundo, ni tampoco de una abnegación o humillación en vista de un Poder superior (que es de lo que, en el fondo, se está hablando en Schelling: de *relaciones de poder*); pues, según el peculiar «cristianismo» de Hegel: «*nuestra* particularidad no ha de ser negada como algo abstracto, sino reconocida como algo que ha de ser conservado». Y la «ayuda» divina –en la que tanto insiste Schelling– es interpretada de esta sibilina manera: «Como es sabido, el Cristianismo incluye la doctrina de que Dios quiere que todos los hombres sean ayudados, quedando con ello expresado (¡!, F.D.) que la subjetividad tiene un valor infinito.» Y lo que esto quiere decir en definitiva es que: «cada uno es forjador de su propia dicha» y que: «el hombre, en general, no viene a disfrutar sino de sí mismo». Y ahora, la *grande finale*: tendemos a figurarnos que «la culpa de lo que nos pasa» se debe «a otros hombres» (en Schelling, más bien, al «Hombre primordial», que esencialmente seguimos siendo todos nosotros): «Al reconocer en cambio el hombre que cuanto le ocurre es sólo una *evolución de sí mismo* y que él no hace sino cargar con su propia culpa, se comporta como un ser libre y tiene en todo cuanto le acaece la *fe* de que a él no le sucede ninguna injusticia.» (Cf. para todo lo anterior: *Enz.* § 147, Z.; *W.* 8, 290–292). ¡No es extraño que Schelling estuviera tan irritado con su viejo amigo! Y sin embargo, los rasgos del uno no dejan de ser confusamente reconocibles en los del otro, como si fueran dos espejos deformes y mutuamente enfrentados, en los que se refracta y dispersa la Era Crítica.

2261 El término teológico se refiere a las relaciones *intratrinitarias* y su efecto y desenvolvimiento en el mundo.

así, ya que se trata de una alteración prevista– la voluntad ínsita en la Primera Potencia divina y la torna en «malevolencia» (*Unwillen*)[2264]. Esa desatada malevolencia (la «cólera de Dios», que hiciera temblar al visionario Böhme) no es algo controlado por un Ser extramundano, un castigo enviado a los hombres «desde fuera» para reconducirlos a la buena senda. Así es como –piensa Schelling– creen los teólogos ilustrados metidos a moralistas que se comporta Dios, como un viejo gruñón pero en el fondo «buena persona». Si así fuera, la Caída –pero también la Encarnación y la *Passio Christi*– sería pura fantasmagoría, un juego de Dios consigo mismo que pondría además en entredicho su misericordia: «*Entonces* bien podría el Padre amoroso (como suele decirse) perdonar a la débil criatura de inmediato y por puro amor.» (2/4, 199). Por el contrario, recuérdse que la Primera Potencia correspondía a Dios en cuanto «Lo que puede ser» (y no ser): la suprema indecisión de su Fondo. Así, la «malevolencia» es el despliegue en el mundo el lado negativo divino: lo que *no* puede ser queda desatado... como Principio justamente del sufrimiento y la muerte. Esta es «la maldición que le vino al mundo por los pecados» del hombre (2/4, 202). De modo que si la Segunda Potencia –mediadora– ha de someter por entero bajo su dominio a la Primera, a la malevolencia, debe introducir en sí también el lado *negativo*. Por ello: «tuvo que someterse a ella hasta la *muerte*.» (2/4, 203). Que nada se domina sin hacerlo primero propio, íntimo: sin tomarlo sobre sí.

Ya hemos apuntado anteriormente el sentido filosófico de la Caída, en Schelling: una vez superado y culminado el proceso natural de la Creación con el hombre como su flor más alta, éste cae –recién estrenada su voluntad– de nuevo en él y se ve condenado a repetir el proceso en su conciencia (tal era era la «teogonía» mitológica). El orden de Potencias queda invertido: la más baja (–A) es puesta por efecto de esa acción –y desde luego para sufrimiento del hombre, el agente– como Dios supremo. Así el Fondo, sometido en la Naturaleza como base y principio *–materia–* de ésta, fue puesto por obra humana fuera de Dios como adversario suyo,[2265] y «se levantó de nuevo para apoderarse de una conciencia humana ya presente.» (2/4, 9). El Principio se torna así en *Unprincip*. «De todas formas –sigue Schelling– es bien *natural* pensar que Dios –al *zafarse de él* este ser sobre cuya base había él puesto todas las cosas– ya en ese instante tuvo la idea de un restablecimiento.» (*ibid.*). Es más: Dios no podía esperar a que tal evento acaeciera. Ya lo había previsto *in aeternum* (o bien, enunciado tan paradójicamente como en Leibniz: él sabía de la inevitabilidad de ese acto libre), de modo que la decisión del restablecimiento del orden trastocado por la *catástrofe* fue tomada ya antes de echar los cimientos del mundo. Y la Revelación no es sino la exposición de la cumplimentación de esa decisión primigenia: en «idea», esencialmente, ¡ya estaba prevista tanto la Caída como la Redención! Si Dios no evitó la primera y calculó la segunda fue porque, sin ambas, El no sería del todo Dios.[2266]

[2264] Se trata de una modificación en profundidad de la doctrina leibniziana de los «mundos posibles». Todo debe existir; mas como la existencia se prueba y consolida exclusivamente venciendo obstáculos y resistencias, hay posibilidades ajenas a la pura razón apriórica; estamos lejos de la doctrina clásica del mal como *defectus boni* y *privatio*: existen contingentemente «hechos negativos» que en absoluto debieran entrar dentro de una economía «planificada», pero que *a posteriori* resultan necesarios para que nada quede indeciso, para que todas las contrariedades salgan a la luz y la Voluntad se pruebe en ellas. Como en el universo de Hamlet, también en Schelling hay más cosas de las que pudiera soñar la filosofía racional, negativa.

[2265] Como adversario de Dios, y como Señor del hombre: «el Ser, que debía ser para el hombre un ser interno, subordinado y sometido a él, se le ha hecho exterior, y él *se* ha sometido más bien a ese ser.» (*PhO* 2/4, 8).

[2266] Adviértase lo que esto implica: Dios «necesita» –si cabe hablar así– del pecado del hombre y del mismísimo Demonio para ser de verdad Dios. Es claro que Schelling piensa en un Dios omnipotente, o sea: *omnidominador*. Y, ¿cómo se va a dominar nada, si no hay rebelión? Dios es un Ser fuerte que necesita de adversa-

Desde esa «catástrofe» (en griego: «inversión») cabe explicar el nuevo y eterno proceso *teogónico*. Ya de antemano es ella la que da sentido a las *relaciones intratrinitarias*. El Dios pleno, verdadero, no se las ha eternamente consigo, inmutable y ajeno al drama. Las Personas –justamente, las *dramatis personae*– se despliegan en distintos «tiempos cósmicos» o *eones*. Aunque en cada una de ellas están las demás, lo están como origen o como destino, sin compenetración absoluta. Al Padre le pertenece el Pasado anterior a la Creación, al Hijo este tiempo del Presente, coincidente con la Creación y que durará hasta su fin, hasta que todo antagonismo sea puesto bajo sus pies, o sea: convertido en su base o fundamento (cf. 1 Cor. 15, 25 y *PhO* 2/4, 71); al Espíritu, en fin, le corresponde el dominio del Futuro. Y en la Creación misma, al Presente, se reflejan esos «tiempos eternos»[2267]: «todo, es decir la entera Creación, o sea el entero y gran desarrollo de las cosas, procede del Padre, pasa por el Hijo y va al Espíritu.» (2/4, 73). La *economía* divina (la diferenciación dentro de la unidad esencial) exige así la *sucesión* de las Personas. Una doctrina explícitamente dirigida tanto contra Hegel (a quien se acusa de haber presentado una mera sucesión simulada, una relación abstracta, lógica, que queda suprimida en el pensamiento –la Idea– final; cf. 2/4, 86) como contra el dogma eclesiástico, sostenedor como es sabido de la *homoousía* o igualdad sustancial. Contra ella, Schelling exige audazmente: «una total mutación (*Umschaffung*) científica del dogma trinitario», pues todas las doctrinas anteriores (heréticas u ortodoxas) son a este efecto totalmente insatisfactorias. Si se acentúa la unidad esencial –una postura cercana en efecto a la ortodoxia– la unicidad esencial desemboca, bien en el *sabelianismo* (que defiende la unidad de Dios, haciendo de las Personas simples advocaciones o nombres de lo Mismo) o en el *arrianismo* (que deja al padre la *sola deitas*, haciendo de Cristo una mera creatura, dejando vía libre al unitarismo antitrinitario y, en definitiva, al deísmo moderno, triunfante en Newton). Si, por el contrario, se acentúa la diversidad a costa de la unidad, la doctrina trinitaria se acerca peligrosamente al *triteísmo*.[2268] Tentativamente, puede decirse que la doctrina schellingiana aúna audazmente arrianismo (pues ve en Cristo un ser extradivino, mediador entre Dios y el Hombre) y joaquinismo (sin una efectiva y sucesiva «pluralidad» de Personas en Dios, escandida según los «tiempos» de su dominación, no podría haber una final unicidad ni, por consiguiente, una idea verdadera de Dios).

Schelling acepta en efecto dos *Facta* insondables, pero absolutamente entrelazados: la Caída, por parte de la voluntad humana, y la Redención, por parte de la voluntad divina. Sin ambos sería impensable la *reunificación* o reconciliación. Ahora bien, el Redentor no puede restaurar el orden catastróficamente revocado sin despojarse de su «forma divina» (de lo contrario, no podría someterse al Principio ciego para dominarlo «desde dentro», pues ese Ser extradivino es impotente frente a Dios). Su separación del Padre se dio pues por *propia decisión*.[2269] Cristo no muere *para* salvar a los hombres;

---

rios para «probar» su Señorío No hay un Bien primigenio; éste viene siempre «después» del mal: cuando lo aplasta y pone a su servicio. Seguramente era Schelling más «mitológico» de lo que él mismo creía.

De donde se sigue también que el Antiguo Testamento trata –aunque los judíos no lo sepan– del Padre, el Nuevo del Hijo, y el Evangelio Eterno (prefigurado en el de San Juan, como veremos) del Espíritu

[2268] Schelling aduce al respecto los casos de Juan Filópono (erróneamente, pues Filópono siguió fiel al paganismo), de Roscelino y Gilbert de la Porree, y de Gioacchino da Fiore (a cuya doctrina, en todo caso, se acerca desde luego).

[2269] De manera que el famoso grito de la hora nona: «Padre, ¿por qué me has abandonado?» habrá de entenderse como proferido por el lado humano, demasiado humano, del Hijo del Hombre en la Cruz; de lo contrario, sería una mera pregunta retórica. Para salvar al mundo, el Hijo ya había abandonado (en el Pasado, en el primer *eón*) al Padre, de modo que no tiene ahora sentido la pregunta por el abandono. Justamente el silencio de Dios, la falta de respuesta, es lo que hace «recapacitar», volver en sí a Cristo, y confesar: *Consummatum est*.

muere *en lugar* de los hombres, y como Hombre (pues, en cuanto Dios, no necesitaba en absoluto morir para salvarlos)."[2270] La «historia» de esa extramisión viene narrada crípticamente, según Schelling, en el Prólogo al Evangelio de San Juan. Su interpretación (contenida en las lecciones XXVII y XXVIII de la *Filosofía de la Revelación*) constituye seguramente –junto con la «satanalogía»– una de las aportaciones más espectaculares de esta heterodoxa «filosofía cristiana».

VII.5.4 – **Interpretación esotérica del Prólogo de San Juan.**

En ese Prólogo se da cuenta de la transición de la consideración de lo divino como Potencia, propia de la Mitología (en cuanto que la experiencia de la divinidad viene aquí mediada por una figura o avatar), a la exposición de la Persona *virtual* o en sí (en cuanto experiencia directa de lo divino en su encuentro con el hombre). Schelling parte al respecto de una acerada crítica al monoteísmo ortodoxo, el cual afirma que Dios es el Ser, o que Dios es Uno, olvidando así la prohibición expresada en el Primer Mandamiento («No tendrás a otro Dios que a mí»; *Exodo* 20,3). En efecto, de: «Dios es el Ser» (en cuanto «proposición especulativa» en sentido hegeliano; como si dijéramos que Dios se *agota* o vuelca *–vacía–* en el Ser) cabe deducir la inversa, a saber: que todo cuanto es, es Dios, que a cuanto tiene existencia le compete ser Dios, y que por ende el Ser es divino; con esto, el riesgo de panteísmo parece inevitable. El error de esta concepción, según Schelling, estriba en poner a «Dios» como sujeto (siendo la unicidad o el ser el predicado). Por el contrario, «Dios» debe ocupar el lugar del predicado. Así: «*El Ser (o el Uno) es Dios*» (entendiendo la cópula como paso a la cumplimentación y perfección de lo comprendido en el sujeto, no como igualdad muerta). Vale decir: Dios es la totalidad (o sea, la perfecta compenetración de unidad y diferencia) de los predicados del ser, y por tanto es el ser *omnimode determinatum* (recuérdese que la *omnimoda determinatio* constituye el problema capital de la metafísica moderna), la existencia esencial y necesaria, *frente* al ser «ciego», propio de la existencia desnuda. De modo que «ser Dios» exige la exclusión de la mera *ex–sistencia*.[2271] Ser Dios y ser Engendrador y Creador es una y la misma cosa: «fuera» de él queda un ser cargado de multiplicidades potenciales, un ser *extradivino* (*Quis ut Deus?* grita exultante San Miguel al vencer al Ángel Caído, que pretendía ser justamente como Dios). Esa exterioridad es en primer lugar exterioridad *de sí mismo*: imagen o reflejo de sí en lo otro de sí; en cuanto tal esa imagen –el *Lógos*– es coeterna con Dios. De ahí que: '*En archei èn ho lógos* (Jo. 1, 1) deba entenderse como: el *Lógos* es el *subjectum* del *Incipit*, del inicio –no es pues una creatura, sino aquello que constituye la *base* dinámica y móvil, el «inicio» de Dios: el despuntar de la

[2270] He aquí una *vexata quaestio* de la teología: en la Cruz, ¿muere exclusivamente el hombre (la «carne» de Cristo) o también Dios? En el *De Trinitate*, que sienta los fundamentos de la ortodoxia cristiana, San Agustín parece inclinarse por lo primero (pues sería un escándalo que el mismo Dios muriera en la Cruz). Sin embargo, y con evidente base paulina, la *theologia crucis* luterana que siguen –y a la que sobrepasan– Hegel y Schelling parece exigir que sea el mismo Dios el que muera en Cristo. La Redención no es sólo de los hombres, ¡sino del mismo Fondo divino! La doctrina cristológica schellingiana –a saber, que Cristo consiste *en* dos naturalezas, en vez de constar *de* dos naturalezas– deja claro que una de ellas –la humana– no puede sufrir y morir sin que la otra se «resienta» de ello: la naturaleza divina *muere* realmente con la humana en la Cruz. De lo contrario, la Resurrección sería una frivolidad: un mero despojarse de la «forma humana» para tomar la forma antes dejada, la divina, como quien se cambia de chaqueta.– Por lo demás, esta doctrina es coherente con la solución schellingiana al viejo problema psicofísico: el alma es Señora y dueña del cuerpo; pero éste es su base y *subjectum* (y quien sujeta a algo, está sujeto a ello), de modo que ella sufre y padece con él y no tiene sentido alguno sin él.

[2271] Literalmente, de lo que está fuera, apartado de la consistencia esecial: *εξισταμενον*; del verbo *εξιστη μι* («deplazar», «hacer salir de sí») en su voz media mixta (*εξισταμαι*: «estar fuera de»).

Segunda Potencia (+A) desde el ser «ciego»–[2272]. Y al mismo tiempo: *kaì ho lógos ên pròs tòn theón* (*apud Deum*, *bei* Gott), o sea: el *Lógos* está en referencia al Dios[2273]; es diferente de Dios pero no se da aparte de Él. Por fin: *kaì theòs ên ho lógos*. Aquí, Schelling hila realmente fino. La interpretación habitual tiende a «neoplatonizar» al *Lógos* viendo en él[2274] una emanación de la Divinidad. Por el contrario, Schelling «lee» (dando valor existencial al verbo «ser» en pretérito imperfecto): *kaì theòs ên: ho lógos* («y Dios Existía: [era, o existía como] el Lógos»). El Lógos es pues el inicio de la existencia de Dios: el *subjectum divinitatis*, *id quo de sermo erat* (aquello de lo que habla el tratado johánico, todavía sin más determinación que la pura existencia).[2275] Pero «existencia» significa: *autorrevelación*, manifestarse, salir de la clausura de sí mismo. De este modo se aprecia el fracaso de todo intento de reducir el Ser de Dios a una estructura metafísica, propia de la filosofía racional y negativa. Por el contrario: *ser es revelarse*.[2276] Con el final del primer versículo del Prólogo, nos hemos «hecho una idea», hemos ganado ya una primera «representación», no sólo de la existencia de Dios, sino también de su poder creador (para empezar, creador de Sí: revelador de sí como Idea distinta de sí; e inmediatamente después, como creador real de lo distinto de sí).[2277] Eso explica por demás que, antes de la

---

[2272] En un espectacular arranque «existencialista» (a saber, que la existencia precede a la esencia) dice Schelling: «Dios, al principio, no existe en absoluto más que en forma del meramente Existente; su esencia (*Wesen*) es, digamos, sola y primeramente después de su ser (*Seyn*). Pero justamente ese *actus purus* que precede a la esencia está expresado después en la Segunda Potencia; el Hijo pues = al inicio de la existencia originaria de Dios.» (*PhO* 2/4, 96). ¡Es la *extraposición* la que pone (por la que se pone) por vez primera la Primera Potencia *como* Primera! (es el típico proceder schellingiano por inversión: la *katabolé* o «cimentación» a la contra, que conocemos ya por el proceso mitológico).

[2273] Es difícil traducir esa preposición, que varía por demás en cada versión. En el original griego, significa que el λογος está «volcado a» (y si queremos «abocado a ser») Dios; en la Vulgata, *apud* sería «junto a, cabe». En Lutero, *bei*: «estar alojado, en casa de». En todos los casos, sin embargo, queda claro que se presenta una clara *dualidad* de Dios y el λογος.

[2274] De acuerdo a una contaminación procedente de las doctrinas de Filón de Alejandría, suele hacerse del *Lógos* algo así como una *hipóstasis* emanada del Dios, convirtiendo a aquél en el νους, en el λογος του θεου (en plan spinozista: como si el λογος fuera un «atributo» –el pensamiento– de la sustancia «Dios»). Pero San Juan no dice en ninguna parte: «el λογος de Dios», ni siquiera tampoco que *el Dios* –ο θεος– fuera el λογος, sino exactamente: «Dios» (¡sin artículo, o sea de una manera absolutamente indeterminada!) era *el* λογος (el cual queda así «determinado», al ser puesto como existente sobre la base del «ciego ser» divino).

[2275] Si hacemos del λογος algo así como el νους de Dios, entendemos entonces que al inicio: *nemo erat praeter solum Deum*, y lógicamente nos vemos llevados al panteísmo. De la tautología: «Dios es Dios», pasamos a: «Sólo Dios *es*»; y por inversión a: «Lo que *es*, es Dios.» En cambio, Schelling «traduce»: *et Deus erat Verbum* como: *namque et Deus existebat: Verbum* («y así, Dios existía: el Lógos»). cf. PhO 2/4, 99s.

[2276] Leamos ahora de nuevo Jo. 1,1, de acuerdo a la exégesis schellingiana: «En el inicio era el sujeto» (o sea, el tema o asunto del que aquí se está hablando y que todavía no sabemos qué es, pero sí *quién* es: sabemos que *existe*); «y este sujeto existía en cuanto "alojado" en Dios y "emergiendo" de Él» (es pues la *di–ferencia de Dios respecto de sí mismo*, respecto de su esencia o «ser ciego»: la Primera Potencia); «y Dios Era: el Sujeto» (o sea: Dios ex–siste, sale de sí –de su esencia, ahora puesta *a tergo* como tal–, es decir se revela: y ésa su Revelación originaria es el λογος). En griego, λογος (al igual que el sinónimo *subjectum* en casi todas las lenguas europeas –salvo, curiosamente, en español–), significa: «tema», aquello de lo que se está hablando, sin más precisión. A Schelling le interesa resaltar ese sentido genérico e indeterminado: el inicio de la Existencia de Dios. El Prólogo johánico constituirá una paulatina concreción de ese *subjectum* inicial.

[2277] Schelling juega con el sentido etimológico de *Vorstellung*: literalmente, «aquello que está puesto (*gestellt*) de antemano (*vor*)», como cuando decimos al iniciar a hablar: «vaya *por delante que*...». Ésta es la primera experiencia pura (o sea: indeterminada) pero *a posteriori* que tenemos de la Divinidad: «*vor (dem quid) stellen*: poner antes de, y con independencia de, la esencia.» (*PhO* 2/3, 173). La Mitología se establecía a partir de las «representaciones» que la conciencia ofuscada tenía de la Segunda Potencia (A^2 o +A). En la Revelación, el *subjectum* (la existencia de la que va a surgir todo el proceso, y por la cual es «puesta» *a redrotiempo*, *a tergo*, la esencia como Primera Potencia) *es*, existe directamente como A^2.– Basta un punto de reflexión para darse cuenta de que, al hilo de la exégesis del Prólogo johánico, Schelling está criticando el inicio de la filosofía hegeliana como un lógico: «ser, puro ser, sin más determinación». La crítica se hace explícita en el siguiente pasaje:

existencia mundana de Cristo, antes de la Encarnación, las representaciones de la conciencia mitológica lo entrevieran ya como «Cristo velado, natural».

Pero es en el tercer versículo de San Juan donde se halla, según Schelling, el *corazón* de la doctrina trinitaria: «Todo llegó a ser (se hizo o llegó al ser: *egéneto*) por él, y fuera (*chorìs*) de él no llegó a ser ninguna cosa que haya llegado a ser.» (Jo. 1, 3). Antes de la Creación, Dios no es el Padre (ni el Lógos, el Hijo), sino sólo el «ser inmemorial» (*unvordenkliches Seyn*), la pura *aseitas*. Con la Creación (con el paso del poder divino a su realización), Dios *llega a ser* Padre: al generar al Hijo, se «retropone» a sí mismo (*proyección es retroferencia*) como Padre: pasa al Pasado (cf. 2/4, 107), y en cambio –como primera determinación o concreción del «tema de que se trata»– el Lógos se convierte en Hijo (la Segunda Potencia se hace Segunda Persona)[2278]: «El inicio de la Creación es... el inicio de la generación del Hijo» (2/3, 311). En este momento, «fuera» pues del Inicio, comienza la Trinidad *como tal*. El Hijo es el Señor del Presente, de la «era del mundo». Esa manifestación *ad extra* (esa «extramisión») se revela como *vida*[2279] y como *luz*[2280], según el cuarto versículo: «En él existía (o había) vida (*zoè ên*), y la vida era la luz de los hombres. Para Schelling es muy relevante que la primera aparición de «vida» no tenga artículo determinado. En efecto, para la conciencia extática, mitológica, el Lógos se revela sólo como Potencia demiúrgica, no como Hijo, todavía no como Persona. Por eso, para ellos era todavía solamente *lux* (como las «estrellas nómadas» del cielo de los Sabeos) no *lumen*, no Foco personal. Es pues muy *natural* lo que sigue: «y la luz brilla (*phaínei*) en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron.» (Jo. 1, 5). En las tinieblas del paganismo, los hombres, ofuscados, no reconocen *la* Vida, sino que toman –en términos tradicionales– a lo ente, a lo viviente, como el Ser y la Vida (monoteísmo relativo o panteísmo inicial): entienden así la Vida del Hijo como mera Potencia demiúrgica[2281], como

---

«Se dice también meramente '*er war*' (él era o existía, F.D.), sin más determinación añadida, o sea: él era en el ser puro, a saber en ese *actus purissimus* del ser divino mismo que, empero, justamente por ello no es (no existe) como potencia particular o personalidad. Esas palabras (las del inicio del Prólogo; F.D.) designan pues exactamente el momento en el que nosotros pensamos por vez primera al Lógos en el inicio absoluto, allí donde él es en efecto el puro Ente (*das rein Seyende*) de Dios.» (2/4, 104s). ¡El Lógos inicial no es (todavía) Cristo ni existe sin más en el seno del Padre, sino que es la *existencia* de Dios! ¡Así, no existe como simplemente «diferenciado» de Él, de una forma pasiva (como si hubiera dos «cosas» al comienzo), sino como la *activa di-ferencia* de Dios respecto de sí mismo! En cambio, en: *λογος ην προς θεον* «se halla ya un progreso». Schelling lo interpreta así: «*El Sujeto (ο λογος) es cabe Dios*; primero, en la *representación* de Dios (en la idea que Dios, de antemano, se hace de sí; F.D.), todavía *antes* de la Creación, aún no como potencia real, y sin embargo ya ideal –a saber, en la representación divina–, diferente, particular; pero enseguida también en la Creación, donde actúa ya como potencia particular (es más, como potencia demiúrgica); ya no meramente en la representación de Dios, sino realmente diferente de Dios, aunque exista aún *cabe* (*bei*) él (no independientemente de él).» (2/4, 105).

2278 Es el Hijo quien, como Señor de la Potencia demiúrgica, crea el Mundo, al actuar retrospectivamente sobre la «esencia» (que ha pasado al fondo) y extraer de las potencialidades de ésta *todas las mañanas del mundo*, todos los «gérmenes» de la existencia múltiple, que ahora, con la Segunda Persona misma, quedan «sueltos» de esa esencia, la cual pasa igualmente a ser su fondo (es lo que llamamos habitualmente la «esencia» o el ser de cada cosa en su género o especie).

2279 Antes de la Creación, los momentos de libertad (Segunda Potencia) y de necesidad (Primera Potencia) se hallan en tensión: por el momento de libertad, el *Lógos* es *libre* de extraponerse fuera de la Divinidad, como Hijo; y esa extraposición es inevitable, *necesaria* si Dios quiere ser Dios de verdad, como trinidad de personas. La creación constituye esa conjunción de lo antes contrapuesto; y esa conjunción es la Vida (cf. *PhO* 2/3, 316).

2280 Orig.: *φως* En la Vulgata, muy correctamente: *lux*. A diferencia de la *lumen* (cuerpo lumínico, foco), la *lux* está diseminada por todas partes. Vemos las cosas a la luz, pero no vemos la luz misma (el símil preferido es obviamente el Sol: vemos a su luz, pero no se le puede mirar directamente).

2281 Es decir, en la *καταστροφη* del pecado, el Hijo es puesto en estado de separación, de independencia completa respecto al Padre. Por eso se trata de una «catástrofe», de una *inversión*: el Hijo, que era ya Persona, pasa en la vida de los hombres *ab actu in potentia*, o sea: es representado como mera potencia demiúrgica, poder de crear, que los hombres intentan dominar en su favor. Pero, en todo caso, es claro que para Schelling es

Palabra que, si poseída, puede alterar las cosas en provecho propio (inicio de la magia). De este manera, «inyectan» por su voluntad «existencia» (la existencia de ellos mismos) en la Primera Potencia (que ya había pasado «al fondo» en la Creación y por el Hijo), y la hacen resurgir como «malevolencia» del Dios ciego y destructor, Principio de muerte (de manera tal que ahora quedan «sujetos» los hombres a él, en lugar de someterlo). Ya sabemos que éste es el sentido filosófico del pecado original, según Schelling. Y es este pecado el que *pro–voca* la Encarnación del Lógos: «*Kaì ho lógos sàrx egéneto, kaì eskénosen en hemîn... pléres cháritos kaì aletheías*» («Y el Lógos se hizo carne, y habitó entre nosotros... pleno de gracia y de verdad.» (Jo. 1, 14). Ahora, interpreta Schelling: «este Sujeto *devino* carne» (*PhO* 2/4, 117). O sea: ahora es el «tema del que se trataba» verdaderamente «sujeto» de una proposición cuyos predicados son el despliegue de la Divinidad: 1) unidad en el Ser divino inmemorial, insondable, del Inicio, pero como *pujanza de existir*; 2) distinción *personal*, como Potencia demiúrgica, del Padre (Hijo–Creación); 3) Potencia soteriológica, latente en el mundo tras el pecado (Mitología); 4) Jesucristo, persona real del Salvador. Ahora sí podemos entender el juicio: «El Lógos es Dios (o sea, es todos esos momentos, inherentes al *subjectum*)». Aquí, por vez primera, la conciencia personal y la presencia humana se funden: el hombre deja de estar dominado por una potencia extraña. Por eso: «A aquéllos que le conocieron les dio la potestad (*exousían*) de llegar a ser vástagos de Dios.» (Jo. 1, 12). Y el contenido de la Revelación, que culmina en la Encarnación, no es pues: «Dios se ha hecho hombre», sino: «Aquel Sujeto (aquello de lo que se hablaba: el *lógos* del discurso) que se ha hecho hombre es Dios». Ese Lógos encarnado no es ya solamente un «Hijo de Dios» (eso lo eran ya las divinidades paganas), sino el *Hijo del Hombre*, que se ha despojado voluntariamente –recuérdese– de su *morphé theoû* para tomar forma de hombre, para ser un poder divino *realmente extra–divino*. Y ésta es también la única tentación de Cristo: el Demonio le insta en el desierto a la misma se–ducción por la que el Hombre cayó; le insta a que siga siendo *lo que él ya era* mitológicamente: Potencia de Dios. Con la renuncia a ello por parte de Jesucristo, lo que implicaba también la aceptación de la futura muerte en la cruz, desaparecen para siempre los dioses antropomorfos (muere el Gran Pan).[2282]

Cristo el Señor de la Historia, pagana o cristiana: «El *verdadero* Hijo, la *Personalidad* –oculta en la potencia meramente natural– ... es justamente la *causa* de toda Revelación, así como, en cuanto potencia meramente *natural*, es la causa de toda Mitología.» (*PhO* 2/4, 88). Eso es como decir que el «Cristianismo», aun antes de serlo de manera manifiesta, está presente ya en la Historia, pues una religión que no fuera universal y no atravesase *todos* los tiempos (incluyendo también a los *eones* del Pasado y del Futuro) no podría ser la religión verdadera (cf. 2/4, 77).

[2282] Schelling recuerda al efecto una oscura leyenda del *De defectu oraculorum* (c. 17) de Plutarco. En tiempos del Emperador Tiberio (o sea: en los tiempos de Cristo), y en el Mar Jonio, un barco con destino a Italia (con destino pues a «Occidente») se vio obligado, al calmarse el viento, a detenerse cerca de las Equinades (en las costas del Epiro, entre Leucadia y la actual Corfú, el antiguo País de los Feacios al que llegara, náufrago, Ulises), cerca de las dos pequeñas Paxos (islas o rocas *deshabitadas*, cercanas a Itaca, la patria de Ulises); entonces se levantó una misteriosa voz procedente de las Paxos, llamando a Thamus, el capitán del barco (Thamus era egipcio, de manera que no le habría servido mejor esta narración plutarquea a Schelling si la hubiera escrito él mismo a propósito); la voz pidió a Thamus que al llegar a Palodes anunciara «que el gran Pan ha muerto» (Schelling no sabe a qué lugar se refiere Plutarco; cf. *PhO* 2/4, 240; según la ed. de Dario Del Corno de Plutarco, *Dialoghi delfici*, Palodes era el puerto de Butrotos, en el Epiro. Milán 19902, p. 214, n. 71). Así lo hizo Thamus, desde la popa del barco, y al instante «se elevó un gran lamento, no de una sola persona, sino de muchas, lleno de estupor.» (ed.cit., p. 83; cf. *PhO* 2/4, 240). En Roma, esa muerte fue interpretada como propia del hijo de Hermes y Penélope. Por su parte, Schelling recuerda que para muchos fue luego natural interpretar la muerte del gran Pan como la muerte de Cristo. Pero, aunque él conecta desde luego ambas muertes, interpreta esta narración como anuncio de la muerte del «ciego Principio cósmico»: la muerte del paganismo, consumada por entero solo con la muerte del propio Cristo: «En Cristo había muerto también el gran Pan». (*ibid.*). O también: «En Cristo murió el entero paganismo, la entera religión cósmica.» (2/4, 175).

Ahora bien, el «vaciamiento» (*kénosis*)[2283] de Jesucristo respecto de su forma divina, ¿no implica acaso la pérdida de su Divinidad? Para explicar esta *crux* del Cristianismo recurre Schelling a la dialéctica. Pensamos de una manera rígidamente tosca cuando nos figuramos que el Hijo deja de ser tal para convertirse en Cristo (como si se tratase de dos «cosas» distintas y bien separadas). Así que de nuevo se pone conscientemente Schelling fuera de los dogmas establecidos, para esclarecer la *vexata quaestio* de las dos «naturalezas», la divina y la humana. Se han dado tres versiones al respecto: la de Eutiques (las dos naturalezas están unificadas en Cristo), la de Nestorio (se hallan separadas en él) y la de la Dogmática eclesial (la cual, en vez de resolver el problema, lo agudiza: Cristo tendría dos naturalezas no mezcladas en él, pero tampoco separadas[2284]). (cf. 2/4, 184). La solución de Schelling es tan sencilla como brillante: todas las interpretaciones aceptan que Cristo consta de dos naturalezas (*ex duabus naturis*), como si tales naturalezas pudieran pensarse por separado, en lugar de ver a la una (la humana) como resultado de la transición de la otra (la divina). Así: «Cristo existe ciertamente *in duabus*, pero no *ex duabus naturis*.» (2/4, 185). Como si dijéramos: Cristo consiste en el *paso continuo* de una a otra naturaleza: «La humanidad de Cristo puede ser pensada sólo como consistente en un *actus continuus* de exteriorización.» (2/4, 192). Cristo es el Mediador entre Dios y los hombres, el «Entre» de la conciliación. Y con una expresión que debiera haber llamado la atención de los filósofos materialistas que lo escuchaban en Berlín, llama a ese «trasvase»: *Materialisirung des Immateriellen* (2/4, 170). Pues la «materia» no es algo separado, estático y sustantivo, sino lo que en cada caso ha de ser dominado, de modo que lo que en un respecto es considerado como «inmaterial» o espiritual, en otro –al ponerse bajo una determinación más alta– ha de ser visto como «material»[2285]. En cuanto *subjectum incarnationis*, Cristo no es: «ni Dios ni hombre, sino un término medio (*ein Mittleres*)... no es Dios, en cuanto que ese sujeto existe *fuera de* Dios... pero este mismo sujeto es el que se pone a sí mismo *a la vez*, en el acto de la encarnación, como divino y humano.» (2/4, 185). Cristo se hace hombre... para enseñar a los hombres a morir, esto es: a doblegar su voluntad en nombre de otra más alta. Así es como explica Schelling el extraño pasaje de Jo. 4, 34: «Mi alimento es que yo lleve a cabo la voluntad del que me envió y perfeccione (*teleióso*) su obra.» A saber: de la misma manera que la vida material se conserva por la ingestión de alimentos, o sea por el reconocimiento de que mi vida depende de la Vida externa, así la entera vida de Cristo viene conservada y mantenida sólo por esa voluntad, de modo que la obediencia al Padre es el medio de conservación de la existencia humana (cf. *PhO* 2/4, 193). Y de igual modo que la ingesta tiene un sabor de muerte, puesto que manifiesta la entera dependencia de lo ajeno, así también la vida humana de Cristo supone la entrega absoluta a la Vida espiritual y, por ende, la muerte con respecto al mundo, una muerte «decidida ya desde el inicio, *antes* de su aparición como hombre, decidida por parte del Sujeto que debía ser hombre, y aceptada y sancionada por el

---

[2283] Con un término de sabor muy hegeliano, llama Schelling también a la *κενωσις*: *Selbstentaüsserung*, algo así como «exteriorización» o «extrañamiento de sí mismo».

[2284] Esta solución podría valer para el inicio del Lógos (y, por consiguiente, de Dios), pero a juicio de Schelling no podría explicar el «rescate» de los hombres por la Redención.

[2285] Vid. *PhO* 2/4, 170: «Materialidad e inmaterialidad, así como –en una consideración superior de ambos conceptos– ente y no ente, no son conceptos absolutamente contrapuestos; lo mismo justamente que, en sí mismo o contra algo a él subordinado, se comporta como inmaterial, o sea como ente, puede comportarse en relación a algo aún más alto como material, o sea como no ente.» La «materialización» de Cristo se hace en vistas de algo superior: la sumisión de la propia voluntad a la del Padre. Pues: «Lo que una vez es inmaterial puede materializarse sólo frente a algo *superior*.» (*ibid*).

Padre.» (*ibid.*). Así las cosas, la *passio Christi* sólo tiene sentido, según Schelling, si aceptamos la plena inmanencia de Dios en el hombre y como hombre.[2286]

Como cabe apreciar por todo lo anterior, la *Filosofía de la Revelación* pretende explicitar y sondear el misterio de la Trinidad, pero en realidad parece tratarse de una Biunidad: al contrario de Hegel (cuya filosofía está obviamente centrada en el Espíritu), Schelling no trata apenas del Espíritu, desplazado al eón del Futuro como el «Dios venidero»: el Dios de la *apocatástasis* final. Es más, la doctrina general, según la cual Cristo es el Señor de este «tiempo del Mundo», del Presente, parece chocar con la afirmación de que, tras la Ascensión (o sea: en toda la época *presente*: cristiana y «moderna»), el Espíritu es un mero «lugarteniente», un *regente* que se limitaría a guardar el sitio que Cristo dejó vacante hasta su Segunda Venida. Resulta poco convincente que al Espíritu Santo le esté encomendada la función de llevar a su culminación el Señorío de Cristo en el Mundo y la presencia plena de Cristo en la conciencia. Según esto, al Espíritu no le correspondería una Edad sucesiva: el Futuro; en el fondo, no habría futuro, ya que la culminación del presente supone la reconciliación del Mundo con Dios y la comunidad de las tres Personas como plena y verdadera unidad de Dios. Y sin embargo, si poco nos dice del Espíritu[2287] (salvo, claro está, que el Espíritu Santo no es el Espíritu del Mundo hegeliano, cosa que a Hegel tampoco le pasó nunca por la cabeza), sí que cerrará estas lecciones con unas interesantes consideraciones sobre la Iglesia venidera.

VII.5.5.– Las profundidades de Satán.

Las últimas lecciones (XXXIII–XXXVII) de la *Filosofía de la Revelación* están dedicadas a la «historia externa». Pero ya conocemos suficientemente a Schelling como para desesperar de que en ellas se nos hable de lo que vulgarmente entendemos por «Historia». Se trata más bien de examinar los efectos que en este nuestro mundo ha ejercido –y sigue ejerciendo– la muerte y resurrección de Cristo. Obviamente, nada eterno puede morir por completo. Así, la «muerte del gran Pan» –coincidente con la muerte de Cristo– supone por el lado divino la inversión de la inversión: el Principio cósmico vuelve a estar donde debía; es la materia o base de la Naturaleza, ya no el dios pagano y terrible que poseía a las conciencias. ¡Pero no basta que Cristo –«materializado» como hombre– haya redimido a los hombres! Es necesario que, por el lado humano, éstos *quieran* ser redimidos.[2288] Y mientras sigan aferrados a su «yo» y vean su muerte como una «condena» impuesta, no como un acto de abnegación y de servicio a una voluntad más alta, la redención será sólo un acto unilateral. Ahora bien, lo que no pueden ya los hombres es retornar al paganismo. La conciencia humana puede ser, desde ahora, «maligna», pero no extática. Es ya una conciencia *libre* y *personal*, de la misma manera que la vieja Potencia demiúrgica se ha manifestado como Persona. De este modo, una segunda «catástrofe», específicamente cristiana, se insinúa ya aquí. En efecto, los hombres son libres

---

De lo contrario se trataría de una «salvación» externa, desde fuera, por pura gracia que, en correspondencia, puede dejar indiferente a quien recibe esa inmerecida redención (recuérdese la «salvación» de Orestes por Atenea ante el Areópago, en *Las Euménides*). Así es como ocurría en el mundo pagano, donde la muerte del Dios era un problema suyo (de su relación con otros dioses), no de los hombres. En el Cristianismo, en cambio, la muerte de Dios es *nuestro* problema, algo que afecta a la raíz de la existencia humana.

[2287] Salvo la afirmación, bien ortodoxa –y que choca con la idea de la *sucesión* de las Personas– de que: «Dios no existe meramente en tres personalidades, sino que hay tres Personas, *cada una* de las cuales es Dios.» (*PhO* 2/4, 65). Parece que, en todo caso, habría tenido que decir que cada una de ellas es, respectivamente: el Dios *pasado* (con la separación ideal, premundana, de Padre e Hijo), el Dios *presente* (con la unión de ambos, pero separada del mundo) y el Dios *futuro* (con la reunión de los Tres y del mundo).

[2288] Un poco como pasaba con la *vis viva* leibniziana, que se ejercía automáticamente con tal de que se removieran los obstáculos que impedían la difusión de su energía.

para entregarse a la Persona que domina la potencia expansiva, *difusiva de sí* (el Amor, derramado por el Espíritu en Pentecostés) o, al contrario, para otorgar *efectividad personal* (aunque negativa) a la Primera Potencia, a ese «ser ciego» divino, pero todavía no humanamente dominado. En una palabra: ¡El gran Pan ha muerto, viva el Demonio!

Esta verdadera *contrafigura* de Cristo se hallaba ya perfilada en el Antiguo Testamento (especialmente, en el Libro de Job). Pero tenía allí el aspecto de instrumento de la cólera de Dios, la salida vengativa al mundo del «ser ciego» dominado por ese «Dios del Pasado», ese «Padre velado» que era Yavé; pero su función era allí, por así decir, positiva. Satán, el Adversario, estaba destinado a probar la fe y fortaleza de los justos de Dios. Ahora, en cambio, tras la «doble muerte» de los dioses paganos y del Crucificado, su existencia externa ha quedado por así decir «suelta» de su esencia (internamente quebrantada por la *katábasis* de Cristo a los infiernos, en el intervalo entre su muerte y su resurreción), y vive y se corrobora y fortifica en virtud de quienes se niegan a doblegarse (literal y paradójicamente: posee a quienes se *abren* a él porque se *cierran* a los demás, y a Dios). Por eso su principio y divisa es: *Non serviam!*, la invocación al *querer* sin límites, a sacar a la luz lo que en la Primera potencia es «lo que *no* puede ser». Es un principio de seducción y de destrucción –más parecido desde luego al Mefistófeles de Goethe que al Diablo tradicional–, que promete *Selbsterhebung* («elevación de sí mismo», como la *hybris* griega, pero consciente y libremente ejercida). Su tarea es la *anticreación* o, al menos, la de retardar la reconciliación del mundo con Dios (o sea: retardar la plena unificación de Dios consigo mismo). Al respeto, Schelling nos depara un buen puñado de sorpresas. En primer lugar, y contra una creencia firmemente establecida, el Demonio no es una Creatura[2289] (primero muy elevada –como Lucifer– y luego extremosamente degradada, tras la mítica batalla en los cielos). Tampoco es engendrada –naturalmente– por Dios, sino... por los hombres. Entiéndase: la «base» o «materia» del Demonio está constituida por todas las posibilidades negativas que estaban en el Fondo de Dios, y que no *debían* salir a la existencia, pero que el pecado de los hombres hace existir. Pero él mismo no es una Potencia (al igual que Dios *no* es su Fondo, aunque emerja de él) sino un ser realmente efectivo, pero *vicario*: una suerte de «vampiro», convertido en Persona (o mejor: en Anti-Persona) por los actos libres de los hombres. En ese sentido, su esencia (*Wesen*) es una *Unwesen*[2290], su Principio un *Unprincip*, a saber: si la esencia de cada ser es lo que éste *puede* ser, su determinación y *definición*, la esencia de Satanás es la absoluta *indeterminación* (en el sentido activo: la ruptura de todo límite, de toda restricción y orden; cf. 2/4, 241–247). Por consiguiente, Satanás (que sólo «existe» en y por nosotros) es el más ilimitado de los seres (2/4, 249), dedicado naturalmente a seducir y descarriar a los mejores, no a seres débiles e impotentes de espíritu (2/4 251, 272).

Y sin embargo, o justamente por eso, Satanás cumple una función altamente *positiva* en la «economía» de la Historia. Constantemente ha venido repitiendo Schelling

---

[2289] Aunque sí presupone la Creación, ya que su –vana– tarea es la de destruirla: «él ha brotado *de* la creatura, y *en esta medida* no es ningún espíritu increado; pero, en cuanto que es la *oposición* contra la Creación *no puede* ser creatura.» (*PhO* 2/4, 275). Al igual que Dios no crea al Lógos, sino que lo *genera* (llegando a hacerse así, en esa extraposición, inicio de sí, inicio de Dios), cabría decir que el hombre (la creatura de la que Satanás «brota» como existencia vicaria) no crea al Demonio, sino que lo *genera* (y así, llega a hacerse «inicio de hombre»: sólo el hombre puede pecar –ni Dios, obviamente, ni Satanás pueden pecar–; es más, como decía San Pablo y repite Kant: *no puede no pecar*, porque su propia identidad de «hombre» consiste en esa necesaria posibilidad; pero también puede –y debe– levantarse, revolverse contra ese *peccatum originarium*; en el fondo no hay más que un pecado: empeñarse en ser solamente *uno mismo*, excluyendo a los otros, y al Otro).

[2290] Literalmente: «no–esencia», pero en el sentido activo de lo que se revuelve destructoramente contra la propia esencia. En el lenguaje coloquial, *Unwesen* significa «fechorías».

que el principio general de su filosofía es que no es posible suprimir ni destruir al contrario (ello supondría una verdadera autodestrucción[2291]), sino dominarlo y «sujetarlo» (ponerlo literalmente de *subjectum*). Pero para ello es necesario que todas las posibilidades se manifiesten: ¡también las que no *debieran* ser, pues sin ellas sería imposible saber cuáles son las que sí deben ser! Es evidente que, en el reino de la pura necesidad, no existe ni el bien ni el mal: todo es tan «inocente» como mecánicamente aburrido. Ya sabemos por el *Freiheitsschrift* que la libertad humana se caracteriza especialmente por *hacer* el mal; y el bien no «destruye» el mal (eso sería maniqueísmo barato) sino que lo «retuerce» y reconvierte en... necesidad, en base de actuaciones futuras, siempre más vigorosas y a la vez extensas. Por eso es «conveniente» para los planes divinos que el Príncipe de este Mundo extienda sus dominios hasta contaminar a la entera Creación[2292] pues, sin la «purificación» de la lucha, el mundo no sería digno de reconciliarse con Dios, o sea –y por duro que suene– de *llegar a ser Dios*, si es verdad que Dios ha de ser, de acuerdo a la promesa paulina, «todo en todas las cosas». Satanás es el «surtidor» de todas las variaciones inéditas del mundo (es él quien rompe el tedio veterotestamentario del *nihil novi sub sole* del Eclesiastés: ¡sólo a través de la destrucción aparece algo nuevo *en cuanto* nuevo!). Sin él, el mundo dormitaría, indolente[2293], y la Historia, inerte, acabaría por detenerse (cf. 2/4, 270s). De modo que, desde esta perspectiva, Satanás es: «el necesario *primum movens* de toda la Historia» (2/4, 271), una especie de «personalización» filosófico–religiosa de la negatividad y contradictoriedad en la *Lógica* de Hegel.[2294] Por ello, Dios «quiere» la obra del Diablo: una vuelta de tuerca en esta paradójica Teodicea de raíz leibniziana. «Pues la Creación no tendrá una perfecta verdad hasta que no se halla mostrado *cada* posibilidad contrapuesta a ella y, al hacerse manifiesta, haya sido vencida. Según este punto de vista, aquel principio (a saber: el de la necesariedad de manifestación de todo lo posible indebido, F.D.) es causa que convoca a manifestarse al mal escondido y que se regocija de que llegue a revelarse[2295] el mal, sin ser ella misma,

---

[2291] Aunque el ejemplo sea del odiado Hegel, donde quizá se aprecia con más nitidez esta idea es en la lucha a muerte por el reconocimiento, del cap. IV de la *Fenomenología* (el propio Schelling parece aludir a ella cuando, hablando de la lucha entre Cristo y Satán, dice: «Fue una lucha a vida o muerte»; *PhO* 2/4, 276). Si el vencedor mata al vencido, ¡no habrá ni Amo ni Esclavo, ni habría por consiguiente Historia! Para ser reconocido, hace falta que el inferior siga con vida y se ponga al servicio del ser superior (interiormente, el Demonio ya se ha puesto al «servicio» de Dios; pero exteriormente, el hombre schellingiano se coloca una y otra vez con gusto al servicio de Satán, *quiere* ser poseído por él –ya no puede haber posesión involuntaria, como en la Mitología o en el Antiguo Testamento–).

[2292] De ahí la omnipresencia (*Allgegenwart*) de las fuerzas diabólicas, los Señores del Mundo o *kosmokrátores*, según la denominación paulina (*Ad Eph*. 6, 12).

[2293] Se ve aquí hasta qué punto ha generalizado y «peronalizado» Schelling la idea kantiana –y hegeliana– de la destrucción y la guerra como «sacudida» de las culturas, que de lo contrario desaparecerían por *elanguescentia*.

[2284] Con la gran diferencia, desde luego, de que esa orgiástica negatividad no puede ser reconducida a la «transparencia» del Concepto. ¡Para Schelling, las «cosas» son tanto más claras cuanto más turbia es su base; el Espíritu, tanto más «espiritual» cuanto más *natural* es aquello sobre lo que se asienta; y la Razón, tanto más poderosa cuanto más se arriesga por los linderos de la locura, y la sujeta fuertemente! Al fin, Schelling sigue siendo en el fondo un ardiente defensor de la teoría *romántica* del genio.

[2295] Orig.: *am offenbar–Werden*. ¡La Filosofía de la Revelación ha de sondear también la *revelación* de lo que no debería ser y sin embargo «es» porque, de lo contrario, no habría nada que hacer, nada que *debiera* ser! Con esta paradoja, Schelling pretende seguramente escapar a la crítica hegeliana a las filosofías del *Sollen*, del puro «deber ser» que por ende nunca llega a ser (como en Kant y sobre todo en Fichte), sin recaer sin embargo –como cree Schelling que le pasa a Hegel– en un «neowolffianismo» de la necesidad lógica. Si el principio del «deber ser» es válido, en vez de constituir una exangüe moralina o una lamentable hipocresía, es porque *de hecho* (aunque no haya «derecho» a ello; aun cuando no sea ni «necesario» ni «bueno» para el conjunto, como creía Leibniz, escapándose por la tangente) existen muchas cosas que *no deberían* ser. Pero a una existencia sólo se la vence con otra existencia más fuerte, no con invocaciones a lo «bueno» que sería que no hubiera

en sí, mala; es más, Dios mismo sufre por esa causa y hasta la tiene que querer en la medida en que haya que quererla, o sea no en sí sino como *medio*.» (2/4, 274).

VII.5.6 – Los ángeles, «como debe ser»

A esta «satanalogía» al servicio de la *revelatio sub contrario*, añade Schelling una «angelología» más bien sosa. Comienza aludiendo a la Epístola de San Pedro (3, 22), en la cual se ve a Cristo sentado a la derecha del Padre, mientras le están sometidos los Angeles, las Dominaciones y las Potencias (*archaîs*, *exousíais*), de modo que ya podemos sospechar que los tales ángeles –en los que no parece tener demasiado interés nuestro filósofo– no son sino «personificaciones» de las Potencias. O mejor, deberían serlo. Pues así como Satán y los suyos existen «efectivamente» gracias a la mala voluntad de los hombres (correspondiendo así a la «malevolencia» o *Unwillen* del fondo sombrío de Dios), por el mismo motivo los ángeles no existen (aunque «sean»), y justamente por lo mismo: por la mala voluntad de los hombres. Tampoco ellos[2296] son creaturas, pues «sólo lo que es objeto de una producción libre e intencionada» lo es (2/4, 281). Por la Caída (¡siempre la Caída como factor omniexplicativo!), el hombre se escindió de su ángel (o sea: de lo que él debía ser; de eso que los lógicos llaman el «concepto»), y lo puso fuera de sí como *potencia* (eso que los moralistas llaman el «ideal»). Piadosamente, sin embargo, supone Schelling que «en el mundo divino, tras la muerte, seguramente se invertirá la relación» (2/4, 284; o sea, que el hombre –se supone que el bienaventurado–[2297] será lo que de siempre debía ser). Y, al contrario de Satanás (una pura Voluntad ilimitada, desenfrenada, que no quiere sino que no haya nada, que todo vuelva a la «entropía» –diríamos hoy– del seno indiferenciado de Dios: *quiere positivamente la malevolencia*), los ángeles no tienen voluntad alguna: «Son espíritus carentes de voluntad, pues no *son* otra cosa que aquello que debería ser.» (2/4, 285)[2298] En todo caso, cuando se insufle en ellos voluntad, serán para los bienaventurados (de acuerdo a la Epístola *ad Hebraeos* 1, 14) lo que ya son para Dios: *leitourgikà pneúmata*, «espíritus servidores». La verdad es que, sabedor de hallarse en una época poco propicia a los ángeles (quizá sería otra cosa en la nuestra), el propio Schelling se excusa por hablar de ellos. Si lo ha hecho, dice, ha sido por introducir «en la ciencia un concepto hasta ahora totalmente ajeno a la filosofía, el concepto de un *mundo espiritual, propiamente hablando*.» (2/4, 292). Pero al lector le sigue dando la impresión de que Schelling se ha limitado a «sublimar» y «personificar» el fichteanismo del «deber ser», de los «ideales» de la Humanidad, dándoles una hechura angélica, pero sin demasiada convicción en su realización, desplazada a las *calendas graecas* del fin de la Historia.

«mal». Si no hubiera mal, tampoco habría el bien (el cual consiste, schellingianamente hablando, en apropiarse de la «potencia» del mal, poniéndola a disposición de una voluntad superior; algo, en el fondo, muy *spinozista* –recuérdese su doctrina de la lucha de las pasiones fuertes contra las débiles–).

[2296] Al fin, Satán es un Angel (¡pero no «caído»!: está donde debe estar y hace lo que tiene que hacer: seducir, sacar a la luz lo «moralmente» imposible), aunque en su caso privilegiado es un ser *histórico* con funciones y manifestaciones diversas según las épocas –si uno fuera schellingiano, diría que hoy se manifiesta como apóstol del *nihilismo*, empeñando en llevarlo todo a la nada de la que ciertamente *también* él, y todo lo demás, surgió–, mientras que a los Angeles somos nosotros los hombres quienes no les dejamos actuar en la Historia.

[2297] De todas formas, y siguiendo una vía que, al menos en Alemania, había comenzado en Lessing y hacía furor por entonces en la Francia liberal y utopista, Schelling piensa que en la *apocatástasis* final también Satanás se reconciliará con Dios y las puertas del infierno se cerrarán para siempre.

[2298] No se sabe si leer esto *ad pedem litterae* o como una fina ironía contra el «deber ser» de Fichte. Quizá las dos lecturas sean correctas (ver *supra*, nota 2295).

VII.5.7 – El final de esta Historia.

Y a ese fin se encaminan por fin las lecciones finales (XXXVI y XXXVII de la *Filosofía de la Revelación*)[2299], dedicadas a la Historia *externa* (o sea –ya lo advertimos– a la Historia de la sucesividad de la Iglesia). Mirando retrospectivamente al largo camino recorrido, advierte de nuevo Schelling que en él no se ha ofrecido «una Dogmática especulativa, sino la explicación del Cristianismo a partir de su cohesión superior, histórica.»[2300] (2/4, 293). Y de la misma manera que Cristo era el *actus continuus* de transición de Dios al Hombre, así también la Iglesia, a la que se confió la difusión en el mundo de la Palabra de Cristo, es la mediadora entre éste y el devenir fáctico y mundano. Y así como había tres *eones* que, sin embargo, «repercutían» en la *Weltalter* del Presente (como Pasado potencial y como Futuro ideal), así también ha habido tres Principados de la única Iglesia cristiana, representados respectivamente por San Pedro (la ya obsoleta Iglesia del Pasado en el Presente: el Catolicismo), San Pablo (la transitoria Iglesia presente en el Presente: el Protestantismo) y San Juan (la Iglesia venidera, del Evangelio Eterno)[2301]. De manera un tanto forzada intenta Schelling compaginar esos tres Principados (representantes en la Historia de las tres Personas trinitarias) con los apóstoles más cercanos a Jesús: Pedro, Santiago y Juan. Pero como Santiago sufrió en seguida el martirio, lo sustituye por el Apóstol de los Gentiles (cf. 2/4, 302s), el cual da desde luego mucho más juego con respecto al principio luterano, en el que él se mueve con mayor soltura.[2302] Aquí, la *Potenzenlehre* presta sus últimos servicios. Pedro representa al Principio «real», central y corpóreo, y por tanto al Pasado y a la Ley; es él quien echa los cimientos de la Iglesia y la fija sustancialmente: «La Iglesia de Pedro es la estructura legal.» (2/4, 315). Y es preciso reconocer que: «La Iglesia romana poseía la Cosa (a saber: la conexión histórica con el propio Jesucristo, F.D.), pero no su comprensión.» (2/4, 322). Pablo, en cambio, corresponde a la *krísis*, a la salida «existencial» del centro: es el Principio «ideal» del Presente, bajo el cual se subsume y somete el Principio real (una manera sutil de decir que el Protestantismo es la «verdad» del Catolicismo, y que éste ya está excluido de la Historia).[2303] El Protestantismo paulino tiene futuro (*ibid.*), aunque ese futuro consista

---

[2299] Y con ellas termina también este tratado, que a veces le parecía a su autor –y seguramente, con mayor razón, también al posible lector– iba a prolongarse igualmente hasta el fin de los tiempos.

[2300] «Histórica» debe entenderse como explicación *procesual*, sucesiva, y no lógica (como él cree que hace Hegel, incluso en Filosofía de la Historia).

[2301] Al respecto, Schelling se congratula de encontrar –a través del manual de Neander– un antepasado de su doctrina en Joaquín da Fiore, aun cuando tiene buen cuidado en señalar que su doctrina es original e independiente; vid. *PhO* 2/4, 298, n. Podría haber tenido el detalle de nombrar también a Lessing y su *La educación del género humano* (1770). Claro que Joaquín es de finales del S. XII: con la lejanía, los préstamos quedan más difuminados.

[2302] Esos Principados están premonitoriamente representados en el Antiguo Testamento por Moisés (la Ley, el Pasado), Elías (el profetismo: el Presente del pueblo judío) y Juan el Bautista, que anuncia en efecto al Dios venidero, y con el cual se cierra coherentemente el Antiguo Testamento (aun cuando aparezca sólo en el Nuevo).

[2303] Téngase en cuenta que la edición del hijo se hace a partir de manuscritos escritos en Berlín, entre 1841 y 1848. En la *Urfassung* de 1831/32, dictada en la muy católica Munich, es mucho más cauto y equilibrado: «El Catolicismo se ha aferrado sobre todo a lo externo, descuidando el conocimiento. El Protestantismo impulsa sólo al conocimento, al proceso interno, y así el curso externo ha desaparecido para él... Es verdad que el proceso interno es para todo hombre la cosa principal; pero tampoco debe ser descuidado el proceso externo, que debe ser siempre fijado mediante el culto; pues también ha querido el Señor lo externo, la edificación, y no un mero Cristianismo privado. Por contra, el proceso interno es peculiar para cada uno: sin embargo, lo común a todos, aquello en lo que todos se reconocen, es el curso externo, que yo he intentado exponer especialmente en este completo desarrollo. Justamente debe ser objeto principal de la doctrina este curso externo: pues la doctrina debe ser universal.» (*UO*; 2, 709). Obsérvese cuán sibilinamente coloca aquí Schelling a su filosofía como síntesis superadora de dos extremos: culto externo y conocimiento privado interno. La *religión filosófica* es el curso *externo* del *pensamiento*.

en su subordinación a la Religión johánica. En cambio, «la rigidificada Iglesia de Pedro» sólo con la ayuda del Protestantismo (o sea, sometiéndose libremente a él) «puede acceder a ese futuro.» (*ibid.*). Sin embargo, la necesidad de que el Protestantismo reconozca su carácter transitorio se aprecia ya en sus imperfecciones: sobre todo, en el carácter *privado*, interno y alejado del mundo (con lo que éste queda «suelto», a su aire, entregado a las maquinaciones de la política). Al contrario de la Iglesia de Pedro (aferrada extemporáneamente[2104] al «ser ciego» e inmutable de la Primera Potencia), la de Pablo «ha producido vida libre y consciente de sí» (como corresponde a la Segunda Potencia). Es más, si «católico» significa «universal», el Protestantismo, que abre la Verdad a todos y cada uno de los hombres, y apela sólo a su libre *voluntad para comprender*, ¡es ya el verdadero «Catolicismo»!: «así, lo universal de veras, a saber lo interior, o sea lo *de veras* católico es pues únicamente resultado y logro *de la* Reforma.» (2/4, 323). Y sin embargo, el Protestantismo: «debe reconocer que él es un *mero* paso, una mediación, que existe sólo en relación a algo aún más alto.» (2/4, 321).

¿Cuál es esa religión más alta? Al respecto recuerda Schelling (2/4, 325) un hermoso pasaje del Libro de los Reyes. Yavé avisa de su paso ante Elías: «Y delante de él pasó un viento fuerte y poderoso que rompía los montes y quebraba las peñas; pero no estaba Yavé en el viento. Y vino tras el viento un terremoto; pero no estaba Yavé en el terremoto. Vino tras el terremoto un fuego, pero no estaba Yavé en el fuego. Tras el fuego vino un ligero y blando susurro.» (I Reyes 19, 11–12). Obviamente, en ese susurro, cercano al silencio, estaba Yavé. Schelling equipara a Pedro y su Iglesia con el viento tormentoso (tal la violencia propia de todo inicio, la manifestación de la Primera Potencia); Pablo encarnaría en cambio, con sus golpes tonantes de genio, al terremoto y al fuego, todo él «conmoción» (*Erschütterung*). Pero sólo a Juan corresponde el suave murmullo en el que se entrega plenamente la Divinidad. Es verdad que también escribió el *Apocalipsis*, en cuanto «Hijo del Trueno»; pero, sin importarle demasiado en este caso la exactitud histórica, *positiva*, Schelling remite la escritura de este último libro de la Biblia a la juventud de Juan, y deja para la madurez las Epístolas y el Evangelio, cuando Juan está ya «transfigurado» y «nos habla como un espíritu separado[2105]», un espíriu que reúne la sencillez de Pedro y la agudeza dialéctica de Pablo.

Ahora bien, en su afán «arquitectónico» de que todo «cuadre», también los Evangelios han de someterse al examen filosófico, aunque sea dislocando la ordenación tradicional. Normalmente, como es sabido, se opone el Evangelio johánico a los otros tres (los Sinópticos). Schelling opina en cambio que el Evangelio más antiguo (y por tanto, más cercano al espíritu de Pedro) es el de Marcos (2/4, 326). El de Mateo es despachado (¡hay cuatro Evangelios, pero Schelling funciona por tríadas!) diciendo que mejora al de Marcos y le presta una más clara articulación, pero que no tiene ori-

---

[2104] Como se ve, Schelling es en este punto bien poco romántico (o mejor dicho, tardorromántico, al estilo de Schlegel o los Nazarenos). Nada de vuelta a la Edad Media. La unidad de esa Iglesia era externa y ciega: una unidad impuesta a la fuerza. Estuvo bien así, en su tiempo; pues «siempre lo externo está antes que lo interno» (*PhO* 2/4, 322). Pero, tras la Reforma, su tiempo ha pasado.– También en el plano puramente político (que hoy conocemos mejor gracias a la publicación del *Tagebuch* de 1848) sería injusto tildar a Schelling de «reaccionario», pues él no pretende en absoluto restaurar ni conservar lo antiguo. Al contrario, es un visionario, un utopista *suo modo*, volcado por completo al Futuro. Lo que él quiere es que el principio del conocimiento para todos igual, logrado en la Reforma, se extienda universalmente y obre en el mundo exterior, político, en vez de separar en dos mundos –indiferentes entre sí– al Estado y a la Iglesia.

[2105] El término original es *abgeschiedener*, y de bien difícil traducción. En muchas ocasiones se usa para designar a los difuntos, a quienes están «en la otra orilla». Literalmente significa: «separado de». Trakl elevará este término a alturas poéticas increíbles.

ginalidad alguna. El del centro sería el Evangelio de Lucas (aquí, correctamente, apunta a su derivación a partir de doctrinas paulinas) y, por tanto, sería el más cercano al de Juan, que será el Evangelio del Futuro, pues: «está manifiestamente escrito, rebasando su propio tiempo, para un futuro más lejano.» (*ibid.*). Y así, en correspondencia con las Personas *sucesivas* de la Trinidad, Pedro (Marcos) sería el Apóstol del Padre, y por eso mira su Iglesia al Pasado; Pablo (Lucas), el Apóstol del Hijo, que rige el Presente; y Juan en fin (el único en el que se unen personalmente el discípulo directo –y dilecto– de Jesús y el escritor evangélico) sería el Apóstol del Espíritu, el nuncio del Dios venidero.

Cuándo tendrá lugar tan magno acontecimiento, cuándo se relizarán las enseñanzas implícitas en el Apocalipsis y en el Evangelio johánico (que Schelling se ha encargado de promover filosóficamente), cuándo en fin tendrá lugar la ansiada *Wiedervereinigung*: la «reunificación» y reconciliación de Dios y el Mundo (y por ende, de Dios consigo mismo: el verdadero monoteísmo–panteísmo)... todo ello está envuelto en la niebla de los misterios del Reino de Dios. Pero sí que «sabe» en cambio muy bien Schelling *dónde* tendrá lugar la *apocatástasis* final. Y el lector ya lo está sospechando: «En Alemania se decidirán los destinos del Cristianismo; el pueblo alemán es reconocidamente el más universal; desde hace largo tiempo fue también el más amante de la verdad, el pueblo que lo ha sacrificado todo a la verdad, incluso su importancia política. En el *Reich* alemán habían coexistido la antigua Iglesia y la nueva Confesión con iguales derechos políticos. Una modificación ulterior los ha establecido, no ya para el conjunto, sino para cada parte singular de Alemania con derechos plenamente iguales. Ello no ha sucedido en vano, sino que es en sí mismo anuncio de una nueva y más alta evolución.» (2/4, 320).

El examen del provisional desenlace de esa evolución es algo que rebasa los límites de este tratado[2306]. Tras los desastres de las múltiples guerras, tras una «reunificación» –al menos política y limitada– bien distinta a aquélla con la que soñara Schelling, los destinos del Cristianismo siguen abiertos, afortunadamente sin «germanocentrismo» (¿cabe esperar una paulatina desaparición de la terrible idea del «Centro», del *caput mundi*, en este universo comunicacional y «ganglionar»?). También seguirán abiertos los de la Filosofía si ésta es capaz de considerarlos como *los destinos de la tradición*. Hoy se exige además, exigimos de la Filosofía una amplitud de miras humilde y al mismo tiempo radical: en suma, un coraje que quizá la prodigiosa Era Crítica jamás se atrevió a sospechar con toda su grandeza, ensimismada como estaba con *su* pregunta (tan parecida a la nuestra por la «esencia» de España) por los destinos de la Nación Dividida. Y sin embargo, ¿cómo seguir adelante, como seguir siendo Mundo sin quienes lo pensaron hasta el fondo: sin Kant, sin Fichte, sin Hegel, sin Schelling? Al final de este torturado milenio, quizá sea conveniente tomar fuerzas para avanzar en el camino del pensamiento y de la convivencia, retrocediendo al efecto a las fuentes que dieron vigor a esos espíritus: el arte, los mitos, la religión, la filosofía. Pues *proyección es retroferencia*.

Véase al respecto la reciente *Historia de la filosofía contemporánea*, de José Luis Villacañas, en este mismo sello editorial.

PARA SEGUIR LEYENDO[2307]

OBRAS GENERALES SOBRE EL PERÍODO

Y. BELAVAL (dir.), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. (*Historia de la Filosofía*. 7). Siglo XXI. Madrid 1977.
E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*. *II–III*. F.C.E. México. 1979.
F. COPLESTON, *A History of Philosophy*. *Volume 6*. *Modern Philosophy*. (Hay tr. esp. en Ariel, Barcelona).
G. REALE / D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder. Barcelona 1988.

ILUSTRACIÓN ALEMANA

V. RÜHLE, *En los laberintos del conocimiento de sí: el Sturm und Drang y la Ilustración Alemana*. Akal. Madrid 1997 (HIPECU).

KANT

J. ARANA / J. ARGÜELLES, *Guía Bibliográfica para el Estudio de Kant*. ICE & FFCEE. Universidad de Sevilla. Sevilla 1982.
E. CASSIRER, *Kant. Vida y doctrina*. F.C.E. México 1968.
M. FONTÁN, *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*. EUNSA. Barañáin (Navarra) 1994.
H. CAYGILL, *A Kant Dictionnary*. Blackwell. Oxford / Cambridge, Mass. 1995.
A. GULYGA, *I. Kant*. Insel. Frankfurt/M. 1981. (Como todas las demás biografías de Gulyga, esta obra resulta tan amena como indispensable).
F. MARTÍNEZ MARZOA, *Releer a Kant*. Anthropos. Barcelona 1989.
R. POZZO, *El giro kantiano*. Akal. Madrid 1997 (HIPECU).
J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Racionalidad crítica*. *Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos. Madrid 1987.

LA «AETAS KANTIANA»

F. DUQUE, *Historia y Metafísica: el frágil espejo móvil de la razón*. *Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790–1797*. (Introducción a: I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Tecnos. Madrid 1987, págs. XVII–CCXXX).

[2307] La bibliografía sobre la Ilustración Alemana, Kant, la *aetas kantiana*, el Idealismo Alemán y el último Schelling es absolutamente inabarcable. Aquí se relacionan simplemente las obras que (dentro del nivel medio en que se ha movido este Tratado), o bien se han convertido a su vez en «clásicos» o libros imprescindibles de consulta para estudiantes avanzados (¡no para especialistas!), o bien resultan recomendables por su accesibilidad o cercanía lingüística. No se ofrece la referencia de las ediciones «canónicas» o más usadas de las fuentes ni tampoco su traducción, ya que esto se ha hecho a pie de página, por lo común al introducir a cada autor o período.

N. HINSKE / E. LANGE / H. SCHRÖPFER, *«Das Kantische Evangelium». Der Frühkantianismus an der Universitat Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte*. Fromman–holzboog. Stuttgart–Bad Cannstatt 1993.
O. MARKET / J. RIVERA DE ROSALES (coord.), *El inicio del Idealismo alemán*. Editorial Complutense / U.N.E.D. Madrid 1996.
J.L. VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Cincel. Madrid 1988.
— *Kant y la época de las revoluciones*. Akal. Madrid 1997 (HIPECU).

HAMANN

I. BERLIN, *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Tecnos. Madrid 1997.

HERDER

E. BAUR, *Juan Godofredo Herder. Su vida y su obra*. Tecnos. Madrid 1968.

JACOBI

J.L. VILLACAÑAS, *Jacobi. Nihilismo, especulación y cristianismo*.
Anthropos. Barcelona 1989.

FICHTE

R. LAUTH, *La filosofía de Fichte y su significado para nuestro tiempo*. UNAM. México 1968.
L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della liberta*. Mursia. Milán 1976.
A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Vrin. París 1968.

HEGEL

AAVV (G. Amengual, ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. C.E.C. Madrid 1989.
F. C. BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge Univ. Press. Cambridge 1993.
F. DUQUE, *Hegel. La especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona 1990.
— *La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal. Madrid 1998 (HIPECU).
A. GULYGA, *Hegel*. Röderberg. Frankfurt/M. 1981.
N. HARTMANN, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. W. de Gruyter. Berlín 1960. (Hay tr. it. Mursia. Milán 1972).
D. HENRICH, *Hegel im Kontext*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1971.

J. HYPPOLITE, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Montaigne. París 1946 (Hay tr. esp. en Península. Barcelona).
M. INWOOD, *A Hegel Dictionary*. Blackwell. Oxford / Cambridge, Mass. 1995.
W. JAESCHKE, *Conciencia de la Modernidad: Hegel*. Akal. Madrid 1997 (HIPECU).
A. KOJÈVE, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*.
— *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*.
— *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. La Pléyade. Buenos Aires 1972, 1975.
K. ROSENKRANZ, G.W.F. *Hegels Leben* (1844). WB. Darmstadt 1977.
J.M. RIPALDA, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. F.C.E. México/Madrid 1978.
R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela. Barcelona 1971.
A. VANASCO, *Vida y obra de Hegel*. Planeta. Barcelona 1973. (Una biografía no inferior a la de Gulyga).
V. VERRA, *Introduzione a Hegel*. Laterza. Roma/Bari 1988. (Por su tamaño y actualización bibliográfica, la obra más accesible en su género).

SCHELLING

J.-F. COURTINE / J.-F. MARQUET, *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Vrin. París 1994).
I. FALGUERAS SALINAS, *Los comienzos filosóficos de Schelling*. Universidad de Málaga. Málaga 1988.
A. GULYGA, *Schelling. Leben und Werk*. DVA. Stuttgart 1989.
A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid 1998 (HIPECU).
M. F. LORENZO, *La última orilla. Introducción a la Spatphilosophie de Schelling*. Pentalfa. Oviedo 1989.
F. MOISO, *Vita natura liberta. Schelling (1795–1809)*. Mursia. Milán 1990.
L. PAREYSON, *Ontologia della liberta*. Einaudi. Turín 1994.
L. PROCESI, *La genesi della cosciencia nella Filosofia della Mitologia di Schelling*. Mursia. Milán 1990.
X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*. Vrin. París 1970, 2 vols.
F. TOMATIS, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*. Città Nuova. Roma 1994.